

نموده و فصلی بر جزو الطریق یا مفاطر ارباب الباطن مخفی مباد که فهرست کتب موجوده کا حسانه آورده اخبار اگرچه بذریعہ فرستہای جداگانہ پیوستہ
استہما می پذیرد مگر مناسب وقت چنین می نماید که اسامی بعضی کتب دینیہ سنت و جماعت از تفقه و اصول و تفسیر و کلام و حدیث که مناسبت تام
باین کتاب داشته باشد بنابر اطلاع علماء و فضلاء و شائقین باین علم که اطلاع موجود بود پس از ترجمہ رفیعہ باشد نقل نموده شود و آن انیسست

کتب تفقه عربی و اصول فقہ	نور الهدایہ ترجمہ اردو شرح وقایہ	تفسیر حسینی تمام و کامل
فتاوی عالمگیری تمام و کامل	ترجمہ اردو و کنز الدقائق	تفسیر سورہ فاتحہ
شرح الیاس شرح مختصر الوقایہ	حجج الحج مسمی بغایۃ الشیور	رموز القرآن
ہدایہ شریف کامل مع ترجمہ فارسی	فتاوی المیارث	فضائل القرآن
ہدیۃ الخمار شرح رسالہ عقدیہ	رسالہ فرائض	تفسیر اقلیدس فی تحریر الانوار
احیاء العلوم عربی بہ چار جلد	مسکب المستقین	میزان الفرقان
مختصر الوقایہ	عمدۃ البشاعت فی مسائل الرضعات	کتب احادیث و اواراد
جامع الرموز	تذکرۃ النبیہ	قطب الا فی شریف سرم صحیح بخاری بکمال
شرح وقایہ محشی بخاری مختلفہ	احکام العیدین	صحیح مسلم مع نودی شریف
شرح وقایہ مع حللی	موضع الحق	شرح حصن حصین
فتاوی کنز الدقائق عربی	ہزار مسئلہ	محررات دیربی
فرائض شریف شرح سراجیہ	شرع محمدی	شرح سفر السعادت
نور الانوار مع قمر الاقمار	رسالہ کلید باب الحج	تعبیر الروایا
مجموعۃ تنقیح و توضیح	سراج السالکین	تحفۃ الاخبار ترجمہ مشارق الانوار
وکیوم و جللی	فضائل الشہود الایام	سنن ابی داؤد
شیخ الاسلام حاشیہ لمویج	حیرت الفقه	اوراد نقشبندی
ملا خسرو حاشیہ لمویج	ضمان الفردوس	سید الاواراد
کفایہ حاشیہ ہدایہ مع ہدایہ محشی بخاری مختلفہ	کتب تفسیر و مثل آن	ترجمہ محربات دیربی
عینی شرح ہدایہ تمام و کامل	تفسیر کلمات	ترجمہ تعبیر الروایا مسمی بتبادل النمام
کتب فقہ فارسی اردو	خلاصۃ الکلمات	مصباح الہدایت ترجمہ غوارث المعارف
ترجمہ اردو درختا ربہ چار جلد	بنیادوی شریف	کیمیای سعادت
حقیقۃ الصلوۃ	تفسیر القان	اکسیر ہدایت ترجمہ کیمیای سعادت
سبیل الجنان	تفسیر طویل القدر سراج المنیر	شرح مشنوی شریف تصنیف مولانا
فتاوی برہنہ تمام و کامل	ہلالین حاشیہ جلالین	بحر العلوم
مالا بدینہ فارسی	جواہر القرآن مترجم	انوار محمدی
کشف الحاجات یعنی مالا بد اردو	مجموعہ زینت القاری	تحقیق الانساب
مذاق العارفین ترجمہ احیاء العلوم کامل	تفسیر سورہ یوسف منظوم	
شرح وقایہ فارسی	تفسیر زاد الاخرت	

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
إِنَّ اللَّهَ عَلَّمَ كُلَّ شَيْءٍ قَدْرَهُ

قد طبع المجلد الثاني من الكتاب المستطاب الذي يري بزموه با على الانوار الربيعية شفاء
الهدايا الجاهلية لمسايل الفقه الحنفية المستجمع محتات الرواية والمكمل لدقائق الدراية السنية



للعلامة النجدي الميرزا محمد باقر الكاشغري في شرحه الفقه الحنفية المسمى بالدرع المعروف بابن الهمام
أسكنه الله الفردوس والرسالة من تصحيح الفاضل العرفي العلامة مولانا محمد حبيب الرحمن النجدي آبادي حفظه الله والاباد

في المطبع المطاوعة في كاشغور
في المطبع المطاوعة في كاشغور



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب النكاح

قال النكاح ينقذ بالاجاب والقبول بلفظين يعبر بهما عن الماضي لان الصيغة وان كانت لاخبار وضعافقد جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجة وينقذ بلفظين

لكتاب النكاح هو اقرب الى العبادات حتى ان الاشتغال به افضل من التعمق في المحض العبادة على ما بين ان اشار الله تعالى فلذا اول العبادات والجماد وان كان عبادة الا ان النكاح سبب للمعصية وزيادة فانه سبب لوجود المسلم والاسلام والجماد سبب لوجود المسلم فقط كذا قيل في الحاشية ان الجماد ايضا سبب لحدوث النكاح الموصوف من صفة الى صفة عني من الكفر الى الاسلام يحج قولنا انه سبب لوجود المسلم والاسلام فالحاشية اشتركت في ذلك لكن لا يشترط في تحصيل ذلك فان ما يحصل بالنكاح افراد المسلمين منه اضعاف ما يحصل بالقتال الذي الغالب حصول القتل او الذمة دون اسلام اهل الدار فقدم للاكثرية في ذلك اما من اول العبادات البيوع فنظر الى بساطة بالنسبة الى النكاح باعتبار تحض معنى المعاملة فيه بخلاف النكاح وليس كذلك في ابداء تقديم معنى على معنى فان كل معنى له خصوصية ليست في الاذ فالقدم يعتبر بالما قد ريسكت عالما اخره والعكس يعكس ذلك لنظر وانما ابداء وجوبه لولوية تقديمه على ذلك هو التحقيق وهو يستدعي النظر بين الخصوصيتين ايما يقتضي اكثر اقتضا للتقديم وقد ينضى الى تكميل جات كل واحد وخصوصياته ليست تدعى تطويلا مع قوله في الحدود فالانقصار في ذلك دخل في طريق اهل العلم والتحصيل فلا بد من تحصيل زيادة البعثة فيما اشترع فيه من تقديم تحصيل الامور الا في الاول منه لانه في كل واحد من الوطى والعقد اشتركا لفظيا وقيل حقيقة في العقد مجاز في الوطى وقيل بعبارة علي بن ابي حمزة رحمه الله صرح به وصحوا بانه حقيقة في الضم ولا منافاة بين كلاميه لان الوطى من افراد الضم والموضوع للاعم حقيقة في كل من افراده كالناسان في زيد لا يعرف القدامى من الا الى ان حارث التفصيل بين ان يراد به خصوص الشخص لانه يجعل خصوص عوارضه المشفوعة ما اذ ان المعنى للاعم بلفظ الاعم فيكون مجازا والا حقيقة وكان هذه الارادة قل ما تحضر عند الاطلاق حتى تركه لاقدمون تفصيل ذلك التفصيل بل المتبادر من مراد من يقول لزيد انسان يا من يصدق عليه هذا اللفظ لا يلائم الا خطا اكثر من ذلك فيكون المشترك المعنوي حقيقة فيما وادعاه ان التحقق الاستعمال في كل من هذه المعاني ففي الوطى قول صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح لا من نكاح امي من طي حلال الامن وطى حرام وقوله بكل الرجل من امراته الخ انقض كل شيء الا النكاح وقول الشاعرو من لم قد اكتبها راخاء واخرى على حال وعم تلف وقوله وسكوة غير جمهورية وقول لآخره التاركين على طهرنا ثم هو التاركين ليطي فجاء اليه ليد في العقد قول لا عشى ولا تقربن جارة ان ساء عليك حرام فالحاشية انما بداه في المعنى للاعم قول تعامل عشت الى

إن شاء الله وينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهيبة والتليك والصدق وقول

اللازم على الوجه الأكمل لا يمكن لغير الزوج المشروع كمنه مستلزم للتطالم والنفك الضياع الانساب بخلافه على الوجه المشروع الأمر الرابع
 شرط الخامس به سماع اثنين بوصف خاص يذكرهما بالحلية فمن الشروط العامة وتختلف بحسب الاشياء والاحكام كحلية المبيع للبائع والاشي
 للنكاح الأمر الخامس شرط الذي لا يخلصه بالهبة العقل البلوغ وينبغي ان يراد في الولي لا في الزوج والزوجة ولا في متولى العقد فان تزويج الصغرة والصغيرة
 جائز وتوكيل الصبي الذي يعقل العقد ويقصده جائز عندنا في البيع فصحة هذا أولى لأنه محض سفير وأما الحرية فشرط النفاذ بلا اذن أحد الأمر السادس
 ركبه وهو النكاح المقيّد في التعريف الأمر السابع حكمه حل استمتاع كل منهما بالآخر على الحد المأذون فيه شرعا فخرج الوطى في الدبر وحرمة المصاهرة وملك كل
 منهما على الآخر بعض الاشياء مما سيرة وفي نكاح الكتاب الأمر الثامن صفة فاما في حال التوثان قال بعضهم هو واجب بالاجماع لأنه يغلب على الظن أو
 يخاف الوقوع في الحرام وفي النهاية ان كان له خوف وقوع الزنا بحيث لا يمكن من التحرز إلا به كان فرضا انتهى ويمكن الحمل على اختلاف المرافقة قبله خوفاً
 الواقع سبباً للافراض بكونه بحيث لا يمكن من التحرز إلا به ولم يقيد في العبارة الأولى وليس بخوف مطلقاً يستلزم بلوغه إلى عدم التكفل فليكن عند ذلك
 المبلغ فرضاً والأفواج بذا ما لم يارضه خوف الجور فان عارضه كره قيل لأن النكاح انما يشرع لتحصيل النفس وتحصيل الثواب بالولد الذي بعد الله
 تعالى والذي يخاف الجور ياتم ويرتكب المحرمات فتندم المصلح لرجمان هذه الفاسد وقضية الحرمة إلا ان النصوص لا يفضل فقلنا بالشبهين
 انتهى وينبغي تفصيل خوف الجور كتفصيل خوف الزنا فان بلغ مبلغ ما اقترض فيه النكاح حرم والأكراهية تحريم والسر علم وفي البدل قيد الاقراض
 في التوثان بملك مهر والنفقة فان من نافت نفسه بحيث لا يمكنه الصبر عنهن وهو قادر على المهر والنفقة ولم يتزوج ياتم وصرح قبله الاقراض في
 حالة التوثان وأما في حالة الاعتدال فلهذا رواه من أهل الظاهر على أنه فرض عين على القادر على الوطى والافتاق تمسكاً بقوله تعالى فانكحوا طاهراتكم
 من النساء وقوله صلى الله عليه وسلم لعكاف بن خالد أنك امرأة قال لا قال تزوج فانك من اخوان الشياطين وقوله صلى الله عليه وسلم انكحوا نساءكم
 فاني مكاشركم الا اعم واختف شاسخاً فليل فرض كفاية للدليل الأول والآخر وتعليق الحكم بالتمام لا ينفي كونه كفاية لان الوجوب في الكفاية على
 الكل والمصرف لكونه يسقط بفعل البعض مغرزة بسبب شرعية فان كان بحيث يحصل بفعل البعض كان على الكفاية وقد عرفت ان المقصود من الايجاب
 تكثير المسلمين بالطريق الشرعي وعدم انقطاعهم ولذا صرح بالعمدة حيث قال صلى الله عليه وسلم تزوجوا ولو دوا ولو دافى مكاشركم الا اعم رواه ابو داود
 وهذا يحصل بفعل البعض ما حديث عكاف فإيجاب على معين فيجوز كون سبب الوجوب تحقيق في حقه وقيل واجب على الكفاية لما ان الثابت
 بجبر الواحد الظن والاية لم تستل الا البيان العدد والمحل على اعرف في الاصول قيل مستحب وقيل سنة مؤكدة وهو الاصح وهو محل قول من اطلق استحباب
 وكثيراً ما يتأهل في اطلاق المستحب على السنة ونقل عن الشافعية بأنه مباح فان التجرّد للعبادة افضل منه وحقيقته افضل ينبغي كونه مباحاً ولا افضل
 في المباح والحق انه اقترن بنية كان ذا فضل والتجرّد عنده افضل لقوله تعالى وسيدا وحضوراً ينجي عليه السلام بعد ان اتيان الشايع القدرة
 عليه لان هذا معنى المحصور روح فاذا استدلل عليه بمثل قوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان يليق امر طاهر بامر طاهر فليتزوج الحجارة رواه ابن ماجه وقوله
 صلى الله عليه وسلم أربع من سنن المسلمين الحياء والتعطر والسواك والنكاح رواه الترمذي وقال حديث حسن غريب ويقوله صلى الله عليه وسلم أربع من اعطين
 فقد عطي خير الدنيا والآخرة قلباً شاكر لساناً ذاكر وابدناً على البلاء صابراً وزوجة لابنته حوثاً في نفسها واماراً واد الطبراني في الكبير واللاوسط وادنا صاحب جليل
 ان يقول في جواب الاكراهية فيلزم حسن النية وأما قول التحي للعبادة افضل فالأولى في جواب التمسك بحمار صلى الله عليه وسلم في نفسه ورده على من اراد

فيه ولا يجازا عنه لان التزوج بالتلفيق والنكاح للضم ولا ضرر

بل لا يجاب هو نفس الصالحة لتلك الافادة ليقدر كونها اول او القبول هي يقدر وقوعها ثانيا من احدى جانبا كان كل منهما فاذا ذكر من لذرية وغيره
 قول لو قدم القبول على الايجاب بان قال تزوجت بفتك فقال وجب كما ينبغي في الحكم ممنوع كونه من تقديم القبول بل لا يتصور تقديمه لان ما تقدم
 هو الايجاب كما سرح به في النهاية هنا وصرح الكل في البيع وكان الحال على حال الاصدار وصل قول بل يفتن بقول الايجاب القبول فاذا اتي بها
 خلا فيها والتمس ما اعلتلك ووصاها بالابدال وبيان يرفع به ما قد يتوهم من لا يعرف معنى الايجاب والقبول في العرف فيعلم المصنف فابل منه لتخرج الكلي
 فلو كتبنا الايجاب والقبول لا ينفك والرد باللفظين ما هو اعم من الحقيقة والحكم فليدخل متولى الطرفين او ما يخص من الحقيقة وليس هذا بحد بل اخبار
 منسوق بعينه ما على بعض الافادة ما يتم العقد فقال يفتن بل يفتن يعبر بها عن الماضي وينفك بل يفتن احدهما مستقبل لانه توكل في الواحد يتولى طرفي النكاح
 فينفك بكلامه وحده كما ينبغي بكلام اثنين ولا اشكال في شيء من هذا وعرف من تعريف الايجاب والقبول بانهما اللفظان الصالحان لافادة ذلك
 العقد عدم الاختصاص بالضرورة وعدم لزوم ذكر المفعولين واحدهما بعد دلالة المقام والمقدمات لان الحذف لدليل جازي في كل لسان وعدم لزوم
 لفظ النكاح والتزوج فمن اذنا اذا قالت زواجك نفسي فقالت قبلت اذ قال تزوجتك فقالت قبلت جاز ولا مفعول حتى لو كان الفاعل صغيرا
 ولا مفعول فلم يصف الى الموكل نفذ عليه في التجنيس رجل خطب لثبة الصنيرة فلما اجتمعا للعقد قال بالمرأة اب الزوج وادم برني اين دختر ابرار
 فقال اب الزوج ابر فتم بجز النكاح على الاب وان جرى بينهما مقدمات النكاح للابن هو المختار لان الاب اضافه الى نفسه وهذا لا يجب ان يحتاط به
 ما لو قال اب الصنيرة تزوجت بنتي من ابك فقال اب الابن قبلت ولم يقل الابني يجوز النكاح للابن الاضافة المرفوعة النكاح الى الابن وبقي قول
 القائل قبلت جواب له والجواب يتقيد بالاول فصار كما لو قال قبلت الابني ونظر الاول في البيع لو قال لآخر بعد ما جرى بينهما مقدمات البيع لعت هذا باللفظ
 ولم يقل منك فقال لاخر اشترت مع ولزم ذكر الوقالات المرأة بالفارسية خوتشين خريدم بعده وكاين فقال الزوج فزخم مع وان لم يقل منك قوله
 بغيرها عن الماضي مثل النكاح وزوجتك فيقول قبلت وفعلت ورضيت وفي الانتقاد بصرت لي وضرت لك خلاف وطاهر لخاصة اختياره واذ انقض
 القبول ولو قال عرتك نفسي فقبل العقد ثم بين ان الانتقاد به باعتبار جعله شائرا فصار هو عاية لمعناه فيثبت المعنى عقبيه والمراد بقوله قبلت
 لان الشائرا تقتصر الشرع ما كان في اللفظ ذلك لان العقد قد كان يشابه قبل الشرع فقره الشرع وانما اختيرت للاشهاد لانه اهل على الوجود والتحقيق
 حيث نادى ودخل المعنى في الوجود قبل الاخبار فايد بها ما يترجم وجوده واللفظ ثم لما علمنا ان الملاحظ من جهة الشرع في ثبوت الانتقاد ولزوم حكمه
 بجانب الرضى كما نص عليه في قوله تعالى ان يكون تجارة عن تراض منكم عدنا ثبوت الانتقاد ولزوم حكم العقد الى كل لفظ يفي ذلك بلا احتمال مسا
 للطرف الاخر فقلنا لو قال بالمضارع ذي النمرة تزوجك فقال تزوجت نفسي انعقد في المبدوء بالتأنيذ وجب بترك فقال فعلت عند عدم قصد الاستيفاد
 لانه يتحقق فيه هذا الاحتمال بخلاف الاول لانه لا يستجير بنفسه عن الوعد واذ كان كذلك النكاح لا تجري فيه المساواة كان التحقيق في الحال فانفك له لبا اعتبار
 وضمة الانتشار بل باعتبار استعماله في عرض حقيقة واستفادة الرضا منه حتى قلنا الوصرح بالاستفهام اعتبر في الحال في شرح الطحاوي لو قال بل اعطينيها فقال
 اعطيت ان كان المجلس للوعد فوعد وان كان للعقد فنكح فحل قول السرخسي بالفارسية مبدى ليس شيء على اذ لم يكن قصد التحقيق ظاهر ولو قال يا سيم
 الفاعل كذا لك عن ابيجينة اذ قال جيتك خاضا ابتك ولست زوجي ابتك فقال اب تزوجتك فالنكاح لازم وليس للفاصل ان لا يقبل لعدم جريان الشا
 غير كما قلنا ولا لانه لو اقبل لانا بمنزلة زوجك ينبغي ان يكون كالمضارع المبدوء بالمرقة سواء قلنا ينفك بل يفتن وضع احدهما للمستقبل يعني الامر فله قال زوجي بترك

في محلها بواسطة ملك الرقبة وهو الثابت بالنكاح والسببية

ثم قال وذكر في الاجناس لو طلق امرأة بآنها ثم قال راجعتك على كذا وكذا ففرضت المرأة بذلك بحضرة الشهود فان هذا النكاح جائز ان لم يذكر الا فليس
 بنكاح الا ان يجتمع اركانها اربعة فلكان نكاحا فائتين بهذا ان ذكر في الكتاب محمول على ما اذا ذكر المال واقران الزوج اراد به النكاح انتهى وذكر في
 فتاوى قاضي خان عن بعضهم تفصيلا بين المبانة والاجينية ففي المبانة يكون النكاح في الاجينية لا دست عليه وهو الاجنح فان التجوز يلفظ آخر
 في نكاح المطلقة لا يستلزم صحته في غير رجل وامرأة اقر بالنكاح بحضرة الشهود فقال جى مراتى وانا زوجها وقالت هو زوجى انا امراته وقال
 الآخر نعم لا ينعقد النكاح بينهما لان الاقرار اظهر لما هو ثابت فهو فرع سبق الثبوت ولهذا لا يقر الانسان بالمال نكاحا لا يصير له كذا وكذا لولا انه خبرناه
 اورضينا بحضرة الشهود ولا ينعقد بخلاف جعلناه ولو قال الشهود جعلنا هذا النكاحا وقالوا نعم النكاح لا ينعقد بلفظ الجمل حتى لو قالت جعلته نفسي وجته
 لك فقبل ثم قل اعطيتك الفاعلى ان يكونى امرأتى فقبلت ثم قال من بنيتك فلانه منى بكذا فقال اوفها وذهب بها حيث شئت لا ينعقد في الغيبة
 لانه كالمضاف الى ما بعد الدفع ولا ينعقد المضاف لو قال زوجتكما غدا فقبل لا يصح لعدم صحة المعلق او لى في فتاوى قاضي خان قال الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل
 يكون كك نكاحا ولم يذكر خلاف قوله ويجوز النكاح المعلق اذا كان على امرضى لانه معلوم للحال وعليه فرع ما لو قال خطبت بنتك فلان لا ينعقد فلان
 زوجتها من فلان قبل هذا فلم يصدره الخاطب فقال ان لم يكن زوجتها من فلان قبل فقد زوجتها من ابنك قبل اب لابن بحضرة الشهود ولم يكن زوجها
 من ابيك لان النكاح لان التعليق كان الحال تحقيق وتجوز اذا اضاف النكاح الى الصفا مشا فز ديتان والصحيح عدم الصحة كذا في فتاوى قاضي خان وذكر في الميسر
 في موضع جواز كالاتاق قوله لا ينعقد المضاف الى الفاظ المذكورة هنا رتبة اقسام قسم لا خلاف في الاعتقاد به في المذهب بل الخلاف في خارج
 المذهب وقسم فيه خلاف في المذهب والصحيح الاعتقاد وقسم فيه خلاف والصحيح عدم وقسم لا خلاف في عدم الاعتقاد به والاوجه ان ترتب على هذا
 الترتيب ليل كل قسم ما هو اقرب اليه وبهذا فعل المعمر الان في لفظ الوصية القسم الاول ما سوى لفظي النكاح والتزوج من لفظ الهبة والصدقة
 والتعليك والمجمل نحو جعلت بنتى لك بالف خلا للشافعي وجازه عندنا بطريق المجاز فان المجاز كما يجري في الالفاظ اللغوية تجري في الالفاظ الشرعية
 واما الكلام في تحقيق طريقة هنا فغناه الشافعي ربه بناء على انقضاء ما يجوز التجوز اما جلالا فانه وجه لصحان تجوز بلفظ كل منهما عن الآخر فكان يقال
 النكاح هذا الثوب مراد به ملكتك كما يقال ملكتك نفسي بنى مراد به النكاح ليس فليس ما تفصيلا فلان التزوج هو التعلق وضعوا النكاح
 للضم ولا ضم ولا ازدواج بين المالك والمملوك ولذا يفسد النكاح عند ورود ملك احد الزوجين على الآخر ولو كان لم ينفية كدبه وان صح هذا الوجه عنه
 كان مستقربا بانه لفته على خلاف ما تقدم نقله عنه من انه العقد الا ان يعنى فيما تقدم اعني لسان الشرع بناء على النقل ولنا ان التعليك اى معناه
 الحقيقي سبب الملك المتعة في محلها بواسطة كونه سبب ملك لرقبة وبذلك المتعة في محلها هو الثابت بالنكاح والسببية طريق المجاز واما عدم جواز استقامة
 النكاح للتمليك فليس لعدم المشترك بل لما فرغ منه في الاصول من انه لا يجوز استمارة اسم المسبب للسبب عندنا الا اذا كان المقصود من شرعية الشبهة
 كالبيع للملك الرقبة وليس ملك المتعة الذى هو موجب النكاح هو المقصود من التمليك بل ملك الرقبة والواجب عن الشافعي ان لا ينعقد ولا ازدواج بين المالك
 والمملوك قوله لا الماسد للنكاح الى عطف اسده للزوم المناقاة بين كون احدهما ملكا لكل الآخر وكون ذلك الاخر ملكا بحكم الزوجية لبعض ملكه عليه
 ذلك بحكم ملك الرقبة على ما تبين ان شافعا قد تعالى في فصل المحرمات لا لعدم الزم ولا ازدواج ولا شافعي رد ايضا كما جنى النكاح باشتهار الشهادة
 لشرفه وحسن النظمين النكاح والتزوج دلل ولم ير غير ما شرعا والواجب منع ما بل قد ورد بلفظ الهبة فمحقق قال صدق تعالى واما قوله منتهى ان دبرته الله
 عطف

طريق الجمان ويصدق بلفظة البيع هو الصحيح لوجود طريق الجمان

على الجمان في قوله تعالى انا احللتنا لك ازواجك الا التي اتيت جبرهن وما ملكت بينك مما آفاه الله عليك الاصل عدم الخصوصية حتى نفهم دليلها وقوله تعالى
ما آفاه الله لك يرجع الى عدم المهر بقرينة اعتقابه بالتعليل بنفي الحج فان الحج ليس في نفي لفظ الى غيره خصوصاً بالنسبة الى افصح العرب بل في لزوم المال بقرينة
توهم في عقابا للموتى اجوزين فصار الماحصل احللتنا لك لازواج الموتى مهوون والتي وجبت نفسها لك فاماخذ من لفظة هذه المصلحة لك من دون المؤمنين ما يقتضيه
ما فرضنا عليهم في ازواجهم من المهر وغيره وابدأ صدر الشريعة جواز كونه مستقلاً باحللتنا بعد في احلال زوجته له لا فائدة عدم ملهين وغيره صلى الله عليه وسلم
اليمينان الشهادتين شرط في النكاح والكنائية فيها لا بد من اليقظة والاطلاع للشهود قال في شرح الكنتر قلنا ليست شرطاً مع ذكر المهر وذكر الخسري انها ليست شرطاً
عدم اللبس لقولهم للشيء اسد كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة ينصرف الى المجازين غير فدية ولان كلامنا فيما اذا صرح جابره بتمسك احتمال النفي ويشكل بان الحكم المجاز
يت على امرين احدهما قرينة تدل على ارادة غير ذلك المعنى المجازي ولذا لو طلب من امرأة فقالت وهبت نفسي منك وقيل لا ينعقد والاخر وجود قرينة
تفيد المجازي لذا قال ابوالبنت وهبت بيتي منك لتحدك قيل لا ينعقد في الحكم ما في جواز التجوز فقط فالشرط مع الاول ارادة لا قرينة ما ذلك لان اعتبار
ثبوت معنى بعينه عند استعمال لفظ معين ليس لذات ذلك اللفظ لان نسبتة اليه كنسبته الى غيره فالخصص لمعنى معين ودون غيره ليس الا علاقة بوضعه له
او ما دام بينه وبين ما وضع له معنى مشترك ثبت اعتبار نوعه عن الواضع في الاستعمال فيه والارادة لازمة في الحالين غير ان الحكم من السامع بارادة المتكلم المعنى
الحقيقي لا يفتقر الى تشبيه فيه فتقدير ارادة بل يكفي عدم قرينة تصرف عنه وهذا يقال لكانام حقيقة ما لم يتم الدليل على مجاز بخلاف حكمه ارادة ما لم يوضع حيث
لا يفتقر الى دليل ارادة فان لم يكن فلا بد من علم الشهود وبراهان علمهم به ولذا قال في الدرر في تصوير الانعقاد بلفظة الاجارة عند من يحيره ان يقول اجرت
بيتى ونوى به النكاح وعلم الشهود انتمى بخلاف ما اذا قال بعتك بيتى بحضرة الشهود فان عدم القبول للحل المعنى الحقيقي بهو الحرية للبيع يوجب الحل على المجازي
بهو القرينة فيكتفى بها الشهود حتى لو كان المعتقد عليها المخرج الى قرينة ريدة في البيع لوقال لرجل وهبت امتى منك فان كان الحال بل على النكاح من
احضار الشهود وتسمية المهر بوجله او معجلاً يصر في النكاح وان لم يكن الحال تدل على النكاح فان نوى صدقة الموهوب فكذا ان لم ينو غيره الى ملكه لا يفتقر
والظاهر ان اذا لم يدل الحال فلا يبرح اليقظة من اعلان الشهود كما قد مرناه لانه لا بد من فهم المراد على المختار على ما سنذكره وقد رجح شمس الزمعة الى التحقيق حيث قال
ولان كلامنا فيما اذا صرح جابره بتمسك احتمال لا يخفى عدم المناسبة بين ما حلف به من عدم اللبس وحكمه وهو عدم اشتراط او عدم السبل بما يصلح لتعليل دعوى الوفاء
فهم بما دام الحالف لا يأكل من هذه النخلة فحكم عليه بارادة المجازي نظر الى انعقد الحقيقة وكونه متكاملاً واما المائل فريد المعنى للفظ غير مريد كما فلا يفتقر لنفسه عدم الحكم
نعم قد يقال في عقد المبيع يبين لفظ الحقيقة بناء على كون المجازي قرينة تصرف عن ارادة المعنى المجازي في غرضه ليس الاختصاص وتلك اجزاء اللفظ فقط او مريد حقيقة لا تلتزم به
متعددة اذا تصح به الموهبة وبها والذي قيم مقام المعنى في قوله صلى الله عليه وسلم ثالث جبرهن جبرهن من جهة النكاح والطلاق والرجعة هو الحقيقة ودون المجاز وادعاهم وكيف
يصدق بالهبة ويصدق بالفرقة فانوى به الطلاق وهو سوال ساقط اما اذا افترض مشترك الارام او يلزم مثله في التفرع فانه يقع به اذا نوى بقوله تزويجى والحل الهبة
فيما بطلت الهبة للملك فيجوز بها غير ان اذا اضاف للملك التجوز عنه بالهبة اليها لنفسه ما يقوله وهبت نفسك لك صح طلاقاً وان اضاف الى الرجل صح نكاحاً
فظهر ان اختلاف الموجب في هذا اللفظ الواحد ليس بالاختلاف الاضافة بل بنفس توجيه السؤال ليلزم صحة استعارتها للملك لعابر للملك الرقبة اذ لم يبرح الطلاق
الا باعتبار استعارتها للقسم الثاني بالخلف في الانعقاد به والصحيح الصحيح ونحو وجبت نفسي منك بكذا ونبي واشترت منك بكذا افعالت نعم ينعقد قوله
هو الصحيح اخرا عن قول ابى بكر الاشعث وقوله لوجود طريق المجاز لتبديل الصحيح وجهه ما قد مرناه في تفسير التملك واختلاف بالانعقاد بما قد مرنا في تفسير

ولا ينقد بلفظه الاجابة في الصحيح لان ليس بسبب ملك المنفعة ولا بلفظه

لا يردن السلم في الحيوان لا يجوز قيل منعقد لانه ثبت ملك الرقبة والمنقول عن ابن حنيفة انه ان كل لفظ تملك به الرقاب ينقد به النكاح والسلم في الحيوان
 ينقد لو اتصل القبض منعقد للملك فاسد لكن ليس كل ما يفسد المعنى الحقيقي للفظ فيفسد جازا به لانه لا يشترط ان يفسد المعنى في لفظ الضرف في
 شرح الكنتز في رواية في ابدان قيل لا ينقد لانه وضع لاثبات ملك الدراهم والدرناير التي لا تتغير المعقود عليه ثابتين وقيل منعقد لانه ثبت ملك
 العين في الجملة وظاهر هذا القول ان كان منشأها الروايات واما القرض فقيل منعقد به لثبوت ملك العين به وقيل لانه في معنى الاعارة قيل الاول
 قولنا والثاني قياس قول أبي يوسف بناء على ثبوت الملك في العين وعنده لا واما لفظ الصلح فذكر صاحب الاجناس انه لا ينقد به وذكر شمس المآثر السرخسي
 في كتاب الصلح انه لا ينقد بالصلح والعطية جائز القسم الثالث لا ينقد بالاجارة والاعارة في الصحيح اخرا عن قول الكرخي وجهه ان لثابت
 محل منها ملك منفعة فوجد المشترك في الصحيح على ما ذكرنا انما لا ينقد الاموثة والنكاح الشرطية نفية فلا يستعار احدهما للاخر وقد يقال ان كان المتضاد
 هما العريضان اللذان لا يجتمعان في محل واحد كما مثله في البيع لانه لا يجامع النكاح مع جواز العقد به والتحقيق ان الموقعة ليس جزء
 مفهوم لفظ الاعارة بل شرط لا اعتبارا بشرط خارج عنه فهو مجرد تملك المنافع بعوض غير انه وقع مجرد الايتيم شرعا على مثال صلوة هي القيام المزمع
 بامارة لا تقبل الا يقال ان اطاره يرد مفهوم الصلوة ولذا عدل المصنف عن التوجيه بهذا الى نفى السببية التي هي للعلاقة فان الاجارة ليست بسبب الملك
 المنفعة حتى يجوز بها عن النكاح ولذا تبطل بالاعارة وهذا اذا جعلت المرأة مستأجرة اما اذا جعلت بدل الاجارة او اسما لاسم كان يقال تساجرت وادكر
 بنتي يرد واسمها اليك في كل خطبة ينبغي ان لا يختلف في جوازها فانه اضاف اليها بلفظ يملك به الرقاب قال المصنف ولا بلفظ الوصية لانها توجب الملك
 مضافا الى ما بعد الموت وعن الطحاوي منعقد لانه ثبت به الرقبة في الجملة وعن الكرخي رده ان قيد الوصية بالحال بان قال وصيت لك بنتي بذه الان
 منعقد لانه به صاير مجازا عن التملك انتهى وينبغي ان لا يختلف في صحته قال كما حصل انه اذا قيد بالحال يصح او بامد الموت بان قال وصيت لك
 بنتي بعد موتي لم يكن كفاها ولو قال وصيت لك بها ولم يرد فقيل لا يكون نكاحا وعن الطحاوي منعقد ثم كون الاضافة الى ما بعد الموت بيان الواقع
 فيما نحن فيه والافهم الاضافة تستلزم عدم الصحة لوقال وجب كما عدا لم يصح وحاصل الوجه ان الاضافة مأخوذة من مفهوم الوصية وعدها في النكاح
 فضاوا ولا يجوز بلفظ احد الضدين عن الآخر بخلاف البتة ليست جزء مفهوم لفظ الاضافة الى ما بعد القبض بل هي تملك العين لا يملك ثم يمتد بها
 غير اذا كان الموهوب في علم الموهوب الضعف بسببها بسبب عدم العوض ولذا لو كان في يد الموهوب لثم ملك بنفس لفظ القسم الرابع لا ينقد
 بلفظ الاباحة والاحلال والاعارة والرجوع والتمتع لعدم تملك المنفعة في كل منها فاتفق الجامع وهو اشارة الى قوله لما قلنا ولا ينقد بلفظ
 الاقالة والخلع الا انما الفسخ عقد سابق فروع الاول كل لفظ لا ينقد به النكاح منعقد به شبهة فيسقط به الحد ويجب لها الاقل من المسمى ومن
 مهر المثل ان دخل بها الثاني لو لقت المرأة زوجت نفسها بالسريرة ولا تعلم معناه وقيل والشهود يعلمون ذلك ولا يعلمون صح كالطلاق قيل
 لا كالبس كذا في الخلاصة ومثلها في جانب الرجل والفتنة ولا يعلم معناه وهذه في جملة مسائل الطلاق والعناق والتدبير والنكاح والخلع فاشارة الاول
 في الحكم ذكره في عناق الاصل في باب التدبير واذا عرف الجواب فيها قال قاضيان ينبغي ان يكون النكاح كذلك لان العلم بمضمون اللفظ انما يفسر لاجل
 التصديق فلا يشترط فيما يتوسى فيه الجرد والنزل بخلاف البيع ونحوه واما في الخلع اذا لقت اختا لنفسه منك بهرمي نفقة عدتي فقال له ولا تعلم معناه
 بلفظ الخلع واختلفوا فيه قيل لا يصح وهو الصحيح قال لقاضي فنبغي ان يقع الطلاق لا ليقول له لا نفقة وكذا لو لقت ان تبره وكذا المديون

والاحلال والاماعة لما قلنا ولا بلفظة الوصية لانها توجب الملك مضافا الى ابعده الموت

اذا قلن رب الدين لفظا لا براه لا يبرر الثالث اذ اسمي المهرسم الايجاب فقل تزجك بكذا افعلت قبلت النكاح ولا قبل المهر قالوا لا يصح ولا يشك
بانه ليس من شرط صحة النكاح صحة التسمية او وجود ما لا يوجب النكاح الا ذلك المقدر المسمى فلو صحناه اذا قبلت في النكاح دون المهر لم يضره المثل
وهو لم يضره بالنكاح برجل باسمي فيلزمه ما لم يضره بخلاف ما اذا لم يسم من الاصل ان غرضه النكاح به المثل حيث سكت عن مع انه لازم فيلزمه ما التزمه
ولو قال قبلت النكاح ولم يرد على ذلك النكاح بد اسمي وقد نجا الفقه في المنع فيجوز تفرج على رقبته فيلزمه المولى قبله فقال جيز النكاح ولا يجوز على رقبته
يجوز النكاح ولما اقل من مهر المثل من قيمته سباع فيه بخلاف ما في الجائع امره تزوجه ليلزمه المولى على ما يدهم قبله فقال اجز النكاح على خمسين دينار
او مضى به الزوج لان هذه مقرونة بمضى الزوج في طهارة باجازه والحق بالاعتكاف من كلام المشايخ فيجب التعويل على وان خالف ما عن محمد الرابع فينعقد النكاح
بالكتاب كما ينعقد بالخطاب وصورة ان يكتب اليها بخطها فاذا ابلغها الكتاب احضرت الشهود وقرابة عليهم وقالت زوجت نفسي منه ويقول ان فلا يكتب
يخطبني فاشهدوا اني زوجت نفسي منه ما لو قلنا فتمسك سوي زوجت نفسي من فلان لا ينعقد لان اسماح الشفطين شرط صحة النكاح وباسما عظم الكتاب
والتي غير من هنا قد سمعوا الشفطين بخلاف ما اذا اشتهيا ومعنى الكتاب بالخطبة ان تكتب زوجتي نفسك فاني رغبتي فيك نحوه ولو جاز الخروج بالكتاب
الى الشهود ومحتو ما فقال هذا الكتاب اني فلانة فاشهدوا على ذلك لم يخرج في قول المجتهد حتى يعلم الشهود ما فيه وهو قول البيهقي ثم رجع وجوزه من غير
شرط اعلام الشهود بما فيه واصل الخلاف كتاب القاضي الى القاضي على ما سياتي ان شاء الله تعالى قال في المصنف في اعيان الخلاف اذا كان الكتاب بلفظ التز
اما اذا كان بلفظ الامر لقول زوجي نفسك مني لا يشترط اعلامها بالشهود وبما في الكتاب لانها تتولى طرفي العقد بحكم الوكالة ونقله من الكامل قال
وفائدة الخلاف بانما نظيره فاذا اجمد الزوج الكتاب بعد ما اشتهى بهم عليه من غير قرابة عليهم ولا اعلامهم بما فيه وقد ذكر المصنف في الكتاب قبل العقد بخبر تهم فشهدوا
ان هذا الكتاب لم يشهدوا بما فيه لا قبل فيه الشهادة عند هذا لا يقضي بالنكاح وعنده يقبل ويقضي بالكتاب فصحح ما اشتهى بهما وهذا الاستناد وهذا هو
ان يمكن المراد من اثبات الكتاب عند وجود التزويج الكتاب في الميسر شيخ الاسلام والكامل اجمعا في الصك ان لا يشهدوا لا يصح ما لم يعلم الكتاب في الكتاب واعلم
ان ما قلنا من فضي الخلاف في صورة الامانة يشهد على فعل المهر المحققين ما على فعل من جعل لفظ الامر ليجازيا تعاينان على ما قلنا وعنه فيجب اعتبار اعلامها بالبر
ما في الكتاب ان لم يعلم الكتاب في الكتاب يكون من جملة الخلاف على ما صدرنا المسئلة التي من سبقها الاشارة من الحسن ان كانت له اشارة معلومة السادة فينعقد
بقول الرسول عمة الرسائل الاجابة صحة الشهود وكلاهما ونفسه انما يقال في فضل الوكالة بالنكاح السالم لا يبطل عقد النكاح بالشرط انما يفسد فاقول ان تزو
علي ان يعطى عند كفاية بالنكاح انعقد وجب المهر منها عليه لا شيء له من العبد الشا من يجوز تعليق النكاح بالخطاب لو قال اذا جاء فلان فقد تزوجت بك حتى فلا يفتقر
في زمان لا ينعقد بك التعليق الرجعية اذ كل منهما لازم والذي يجوز تعليقه بالشرط ما هو ساقط كالطلاق والعاق والتم كالتنذر الا التعليق بالمشية اذ يبطل
من المشية في المجلس على ما في القنيس في رمة الفتاوى الصغرى غير ما اذا قال تزوجتك ان شئت وان شئت يرد فالبطل صاحب المشية مشية في المجلس فالنكاح
جائز لان المشية اذا اقبلت في المجلس صار كاحا غير مشية كما قالوا في السلم اذ اقبل الجارية في المجلس لم يسم ثم قال لكن ابرأت المرأة اذا ابرأ الزوج فقال
ان شئت ثم قبلت المرأة من غير شرط صحيح النكاح ولا يحتاج الى ابطال المشية بعد ذلك لان القبول مشية انتهى وهذا نظر الى انه ما من جانب المرأة هو القبول
تقدم او تاخر وما من جانب الرجل ايجاب تقدم او تاخر وقد مناقروا بان الحق ان الاول ايجاب من اي جهة كان وانما في قبول ذلك المهر هو جواز
تعلقه بالخطاب تنوع خيار الشرط فيبطل كما لو قال تزوجتك على ان ابني بالخير فقبلت صح ولا خيار له بخلاف لو قال ان ضحي ابني بالخير بخلاف من خطب المرأة

قال ولا ينعقد النكاح للمسلمين الا بحضور شاهدين حريين عاقلين بالغين مسلمين برجلين
او رجل وامرأتين عدولا او غير عدول او محدودين في القذف قال رضا اعلم ان الشهادة
بشرط في باب النكاح لقوله عليه السلام لا نكح الا بشهود وفي حجة على مالك في اشتراط
الاثنين دون الشهادة ولا بد من اعتبار الحرية فيها لان العبد لا شهادة له لعدم الوكيفية ولا
من اعتبار العقل والبلوغ لانه لا وكيفية بدونهما ولا بد من اعتبار الاسلام في انكحة المسلمين لانه لا شهادة
للكافر على المسلم ولا يشترط وصفه لذكورة حتى ينعقد بحضور رجل وامرأتين وفي خلافه المشافهة وهو مستوفى في الشهادة بالاشهاد
زوجهما فلم يصح قتال ان لم يكن زوجتهما من فدان فجازوا بينهما انكح فقبل بخبره والشهود ثم ظهر ان لم يكن زوجهما حيث ينعقد النكاح بينهما
بذا التعلق بان يوجد للرجال وشكته تحقيق كذا اجاب بعض المشايخ وسنفضل الكلام في خيار الشرط والروية والعيب في باب المهر ان شاء الله تعالى
المسألة واصل الاجاب بتسمية المهر كان من تمام حتى لو قبل الاخر قبله لا يصح كرامة قالت لرجل وجبت لنفسه منك كرامة دينه فقبل ان تقول ان
من قبل الزوج لا ينعقد لان اول الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يزيل اوله وبنا كذلك فان مجرد زوجت ينعقد به المثل وذكر المسمى بغير ذلك
الى اثنين المذكور فلا يعمل قبل الزوج قبله العاشر ينعقد النكاح من المازل وتزويج مواجبه لقوله صلى الله عليه وسلم ثلث مدين جدوز من جد النكاح
والطلاق والرجوع رواه الترمذي من حديث ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم رواه ابو داود وجعل العتق بدل الرجعة ولا ينعقد من المكره قوله
ولا ينعقد نكاح المسلمين الا بحضور اقرار عن غير المسلمين وسياتي ان النكحة الكفار يغير شهود صحيحة اذا كانوا يدينون بذلك وقوله بحضور لا يوجب السماع
وهو قول جماعة منهم القاضي على السعدي ونقل عن ابواب الامارة من السير الكبير ان يجوز ان لم يسموا وعلى هذا جاز به بالاصح والناهي عن اشتراط
السماع لانه المقصود من الحضور وسياتي لما راينا من اشتراط الشهادة فلقوله صلى الله عليه وسلم لا نكح الا بشهود وقال المعمره وهو حجة على مالك
في اشتراط الاعلان دون الاشهاد وظاهره ان حجة عليه في الامر من اشتراط الاعلان وعدم اشتراط الاشهاد لكن المقصود ان حجة في اصل المسئلة وهو
اشتراط الاشهاد وانما اراد ذكر الاعلان تيمنا لتقل مذهبه ونفى اشتراط الشهادة التامين قول ابن ابي ليلى وعنه النبي وابى ثور واصحاب الطواقي قول الزوج
ابن عمر يغير شهود وكذا فعل الحسن وهم محجوبون لقوله صلى الله عليه وسلم لا نكح الا بشهود رواه الدارقطني وروى الترمذي عن ابن عباس رضي
البنينا الاتي عن النبي صلى الله عليه وسلم يغير بنية ولم يرفع عن عند الا على في التفسير ووقفه في الطلاق لكن ابن حبان روى من حديث عائشة رضي الله
صلى الله عليه وسلم قال لا نكح الا الولي وشاهدي عدل وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل فان تشاجروا فاعلنا اولي من لا ولي له قال
ابن حبان لا يصح في ذكر الشاهدين غير هذا وشتان ما بين هذا وبين قول فخر الاسلام ان حديث الشهود مشهور بجوز تخصيص الكتاب به اعني
قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية فيرفع به الايراد المعروف وهو لزوم الزيادة على الكتاب او تخصيصه بحبر الواحد وجواب آخر
وهو انه خص بنية الحرات فجاء تخصيصه بحبر الواحد ثانيا ولو عدل الى ان النص واصل لكم ما رواه لكم فانما يجاب بان الامر المخصوص بالمشكك ونحوه واعلم
ان مثل ما ترجمه اسد غضبوا الخلاف في موضعين في الشهادة على ما ذكرنا وفي الاعلان واستدلوا بالكتاب في شبهة بالمنقول من قوله صلى الله عليه وسلم
في الحديث عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم اعلموا بالنكاح رواه الترمذي وقال حسن غريب وبالمعقول هو ان حرام هذا الفعل يكون مترافضا يكون
بهر المتفق التهمة الذي يظهر من هذا النص في غير محل النزاع يظهر ذلك من اجوبتهم عن الاستدلال بخبره وذلك ان كلتم فاطمة في حق القول بموجب لائل الاعلان
وادعاه العمل بها باشتراط الاشهاد اذ به يحصل الاعلان وكلام المبسوط حيث قال لان الشرط لما كان الاظهار يعتبر فيه بالهوطيق الظهور شرعا وذلك لشهادة الشاهدين
فان مع شهادتهما لا يبقى سواد قول الكفر في رد نكاح السر الم يحضره شهود فاذا حضره واقفا عاين قال وترك ما كان عند امرائه وشتر الثلاثة غير الخفي حيث
ذكرنا فالتحقيق انه لا خلاف في اشتراط الاعلان وانما الخلاف بعد ذلك في ان الاعلان المشترط بل يحصل بالاشهاد حتى لا يضر بعده توصيته بالشهود بالكتان
اذما يصح الاعلان التوضيحية بالكتان او لا يحصل بمجرد الاشهاد حتى يضر فقلنا نعم وقالوا لا بد لعل بدون الاشهاد لا يصح تخلف شرطه وهو الاشهاد
وعنه من لا يصح فالحاصل ان شرط الاشهاد يحصل في صفة الشرط الاخر فكل شهادة اعلان ولا ينعكس كما لو علمت بغيره صبيان ادعيت قوله لعدم الولاية

ولا يشترط العدالة حتى يتعقد بحضرة الفاسقين عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ان الشهادة من
باب الكرامة والفاسق من اهل الاحادة ولنا انه من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة وهذا
لانه لما حرم الولاية على نفسه كسلامة لا يحترم على غيره لانه من جنس
ولانه صلح مقلد افيصل مقلد اكلد اشاهد او المحمود في القذف من اهل الولاية
فيكون من اهل الشهادة تحملا وانما الفاسق شمة الاداء بالنهي لتحريمه ولا يبايعة
بقواته كما في شهادة العميان واسنة العاقلين قال وان تزوج مسلم ذمية
بشهادة ذميين جاز عند ابن حنيفة وابن يوسف وقال محمد وذو فر لا يجوز

يعني القاصرة وهي ولاية على نفسه لا التامة وهي نفاذ القول على الغير لان تلك محتاج اليها الاداء ليعمل بعدم صحة شهادة السبعي والعبد ومجهون في باب
النكاح وان لم يكن من شرط هذه الشهادة الاداء فاذا لم يكن ولاية على نفسه والشهادة فرفعوا لم تكن شهادة وقد اجازت شهادات المجنون في القذف لولاية على
والبر والكتاب كالتن لا يتعقد لشهادتهم ولو حضر العبد والعبي للعقد مع غيره ممن تصح شهادته ثم عتق العبد وبلغ الصبي واجتمع الى الاداء بحج الذكاح
فشاهد دون من كان معهما من العقد بحضوره جازت شهادتهما وان لم يكن صحة العقد كانت بحضورهما هذا ومنه مباهة فرفعوا بحجوا من شهادة العبد
مطلقا واستبعد لغيره لانه لا كتاب ولا سنة والاجماع في ثقبها وحكي عن انس بن مالك قال علمت اصدار شهادة العبد واسد تعالى يقبلها على الامم يوم
القيامة لا تقبل منها وتقبل شهادته على النبي صلى الله عليه وسلم في رواية الاخبار والذي ذكر من المعنى وهو ان الشهادة من باب الولاية ولا ولاية له
ما يمنع فانه لا تلازم عقلا بين تصديق مجزئي اخباره بما شاهده بعد كونه عبدا لغيره فملوك المنافع ولا شرع لم لا يجوز ان يتبلى عبدا من عبادة البرق او قبل
اخباره كيف وليس لشهادته ان يكون الشاهد من يقبل ادائه ولا اجازة لولد الزومين ولا اذا اتموا غاية ما لم يغيره ان لا يملك العمل لولاية على نفسه شرعا
لم يصح له تصرف التمتع بالجمادات في حق العقود ونحوها وكان حضوره كالحضور واما ما ذكره في السيرة حيث قال ولان النكاح ليفعل في محافل الرجال الصبيان
والعبي لا يدعون في محافل الرجال فكان حضورهما كلا حضورهما فاصلا اشتراط الشهادة انما هو الاظهار بالخطر والخطر في احضار مجر والعبيد والصبيان كذا
اهل الذمة في الكثرة المسلمين كذا النفس بغير ذوات عن الرجال فيشمل هذه الوجبة نفى شهادة الكل وعلى اعتباره اولى ان نفى شهادة السكارى حال سكرهم
وعبر بآبهم وان كانوا بحيث يذكرونها بعد الصحو وهذا الذي ازبرته قوله ولا تشترط العدالة حتى يتعقد بحضرة الفاسقين عندنا خلافا للشافعي رحمه الله
ان الشهادة من باب الكرامة حقيقة الى الرجوع الى الوجه الاول القائل انها شرطت ايضا اظهار الخطر وهو معنى الكرامة والفاسق من اهل الاحادة فذكره
ولا تظيم للعقد باحضارهما فلهذا لقوله ولنا انه اى الفاسق من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة تحملا من شرطه وضع فيها المقدم سهل
من تحملا من اقراني كما سلك بعض الشافعين فطال اى لما كان من اهل الولاية كان من اهل الشهادة فمذهبه وحوى ملازمته شرعية وقوله وهذا لانه
لم يحرم الولاية على نفسه آرخ ملازمة اخرى لبيان المصلحة الاولى خير المصلحة الاولى فعلها بقوله لانه من جنسه اى لان الغير من جنس الفاسق
ويجوز قلبه وفيه تقرير آخر ليعرف من العبيد من اللغظ وما حصل هذا ان احكامهم فزاد الجنس المتمتع بمقتضى بحسب الاصل فكل مسلم يتعلق بهن خطايا النكاح
ما يتعلق بهن فلما لم يحرم الفاسق من الولاية نفسه علم انه لم يعتبر شرعا فسقطه سالبا لاهلية الولاية مطلقا فجاز شهادتها على غيره لانه كونه
الا ان تتوبها على غيره لا يتحقق الا برضاها وذلك بتوليده عليه انما استند وقد استولاه ورضي فيثبت ذلك القدر وهو صحة سماعه عليه
كما يصح منه سماعه لاحد شرطى ما يثق به من المعاملات لنفسه من غيره ومجرد السماع بهما الشرط فيجوز شهادته فيها اى سماعه اما الاداء فلو وقف على فعل غير
وهو اجازة القاضي وانت اذا تاملت هذا الوجه ظهر لك انه لم يرد على اقتضا تجوز كون الفاسق شاهدا فثبتت شهادته لعدم النافي والوجه السابق
من ان اشتراط الشهادة لاظهار التقدير والقبول والتعليم المحل الوارد به عليه فيثبت لان مجر واحضار الفاسق ليس تنكيره وانما حق ان هذا الوجه انما ينبغي
ما ذكرنا من احضار الفاسق حال سكرهم على ما ذكرنا من انما اعتد بحضرة سكارى لا يفهمون كلام العاقلين جاز وان كان نواحيث بناسوته او اصحوا
وهذا الذي ونا به انفا ما من كافي نفسه فاصفوا لمودة وخشية فان احضار الشاهد لا ينافيه الوجه المذكور فالحق صحة العقد بحضرة فاسق لاني حال
نقسم والله اعلم قوله ولانه صلح مقلد بالكرامة الام وجه ثان ذكره المصنف رحمه الله في صحة شهادة الفاسق في النكاح وهو انه صلح مقلدا اى سائلا وخليفة

لان السماع في النكاح شهادة ولا شهادة لكنا في المسامحة كما في المسامحة لان الشهادتين
شروط في النكاح على اعتبار اثبات الملك لوروده على محل ذي خطر لا على اعتبار وجود المهر او لا لانها في النكاح شرط في لزوم المال
وهذا شاهدان على اختلاف ما اذا لم يسمعا كلام الزوج لان العقد ينعقد بكلاميهما والشهادة شرط في العقد

فصل في مقلد الشيخ الامام اي قاضيا وكذا شايذا بالوادي في نسخ وبالقاضي في نسخ فعلى الاول هي ملازمة واحدة حاصلها المصالح للولاية الكبرى التي هي عم فري
ونفعا على الصغير التي هي اقل وهي القضاء والشهادة بطريق اول بيان الاستثارة المقدرة المستغنى عن اظهارها بالمقتضى لما قلنا والله اعلى وضع المقدر
ان ثلثا غير الاربع السابطين ومن بعدهم باحسان كعمر بن عبد العزيز فلما خلدوا من سبق مع عدم انكار السلف ولا يتم وتصح تقييدهم بالقضاء وغيرهم
وعلى الثاني ملازمان بين صلاحية القضاء وصلاحية الشهادة والاول سبب للثاني في كل منهما فاعترض في ذكر في ادب القاضي ان لا امر
بالعكس حيث قال لا يصح ولاية القاضي حتى يجمع في المولى شرطان الشهادة واجيب بان قوله كذا شايذا اعطف على مقلد الكيسر اللام وان تحمل سطوف غيره
فغير من قولك جاز زيد وكره وعطف على زيد لا يكره وسببية عن ظاهرة ولا مانع من صحة وفيه نظر اذ العطف بالشارة يقتضي ترتيب كل على قبله كما في جاز زيد فزيد فزيد
فروع في فتاوى النسخ القاضي ان يثبت في شاقوي ليطيل العقد اذ كان شهادة الفاسق للمنفى ان يفعل ذلك على ما بين في كتاب القضاء ان شاء الله تعالى
وكذا لو كان ينفذ في طلقها لما ثبت في شاقوي وجما منه بغير محل لم يقتضي الصحة بطلان النكاح الاول يجوز اذا لم ياذن القاضي الكاتب ولا المكتوب لولا انهم بهذا
حرمة الوطى السابق ولا شبهة ولا ثبت في الوجود كذا في الكفاية ثم قال الامام محمد بن عبد الله بن عمر عني ان لا يجوز الرجوع الى شافعي الذي يثبت في العين المضادة او المفعول افقضى منعه قوله
لان السماع في النكاح شهادة ولا شهادة للكافر على المسلم لا سماع للكافر على المسلم كنه عدل في النتيجة الى التشبيه فقال فضا كانا السماع كلام المسلم لان مراده من النتيجة
نفي السماع المعتبر لانفي حقيقة اذ انفي الاعتبار بصدركا وجوده كعدمه فصيح تشبيه السماع بعدمه على ما هو معنى قوله فضا كانا السماع كلام المسلم تمام هذا الدليل بوجه
على ان صغرى لقياس من كنهها في خصوص هذه المادة لان المطلوب نفي الشهادة لنفي السماع المعتبر فلان الشهادة مجردة عن المحذور كما يعينه على تقديره في قد
ان من قال السعدى والاسيحي لم يتم ونفى القدوري في غيره على اشتراط السماع ولانه المقصود ما يحضرون فلا يجوز الا لصحين على ما هو الاصح عن اشراف الساع
ما قد مناه في الترتيب بالكتاب من لا يدر من سماع الشهود ما في الكتاب الشامل على الخطبة بان تقرأ المرأة عليهم واسماهم العبارة عذبان تقول ان فلا يثبت
الى خطبتي ثم تشهد بمسماها ووجه نفسها اما لو لم تزد على الثاني لا يصح على ما قد مناه في الفروع ولقد بعد عن الفقه وعن الكمية الشرعية من رادوا النكاح
ونص في فتاوى قاضيه ان عليه ان يسمعا كلامهما ثم شرط ان يسمعا كلامهما مع الفهم الاول قد ذكر في روضة العلماء ان الاصح ان يذخر عاتة العلماء انفي
اذ لو سمع احد الشهود ثم اعيد على الآخر فسمعه حده لم يكن الثابت على كل عقد سوغى شايذا وادعوا اميوسف انه انما الجاحس جاز استحسانا والافلا وادعوا لاد من
سماهما معا واما الثاني فمن محذره لو تزوجها بحضور هذين لم يفهما لم يحذر وعنه ان يكنهما ان يعبرا سماهما جازا والافلا وحكي في فتاوى قاضيه خذافيه وجعل
الظاهر عدم الجواز قوله لهما ان الشهادة شرطت في النكاح على اعتبار اثبات الملك اي ملكه عليها لوروده على محل ذي خطر وهو يقع اني ليست محمولة
محمله من ثبات دم على جرد بقصرنا على نفسه لا استيفاء حاجاته منها وادعوا من جلال التعميم هو معنى مناسب للاشتراط احسن ان السامعين النطقا انهما التسليم هذا
العقد يقع في محفل من الحافل في ظاهره ذلك لا يجب لال عليه ووثائق ان ملك المتعة مشترك فعدم ان اشتراط الشهادة لصحة العقد ليس كذلك منها انتفع
بكل الام لا يقتصر بالزور ولا على اعتبار وجوب لهما عليه لكونا شاهدين عليه اذ لا شهادة تشترط في الزوم المال فيما عدا من تقرر ان الشرع في منجم
ولا على اعتبار ملكها الا الزوج المشترك لانه ثبتت بتمام ملك البضع ولا يشترط للتواضع والاوجب لا الشهادة على شرارا لانه للوطى فان ملك من تواج ملك
رقبتها واذ اكانت الشهادة لثبوت ملكه عليها كانا شاهدين عليها وهي مية فخير لزميتين فلزمه انما خطرنا الشبهة التي ناشت عنها ولما لو كانا زميتين حكم
الشرع بعهدة حتى لو اسلم بقي على الصحة بخلاف اذا لم يسمعا كلام الزوج لان الشهادة اشترطت في العقد بذلك المعنى والعقد يقوم بها ولا بد من سماعها

ومن امر رجل بان يزوج ابنته الصغيرة فزوجها والا بنظر شهود رجل واحد سواء جاز النكاح لان الاب يجعل

مباشرة التمسك فيكون الوكيل صغيرا ومعبدا فينتج للزوج شاهد او ان كان الاب خائفا لم يجز لان المجلس مختلف فلا يمكن

ان يجعل الامباشرة على هذا اذا زوج الاب ابنته البالغة بحضور شاهد واحد ان كانت حاضرة جاز وان كانت غائبة لا يجوز

هذا وتقبل شهادتهما عليها اذا انكرت لاهلية اذا اكر وعنده محمد لا يقبل الا ان يقول كان معنا مسلمان وعنده لا يقبل مطلقا الا بشا تافيه المسلم ولا بشهادتهما ولو اسلمتاهم ولا يقبل على كل منها عند حالان سماعها كلام المسلم مقبولا ومنع الاول بكفر وعنده محمد لا يقبل لعدم صحة العقد الا اذا انا لاسنا مسلمان عند العقد ولو كان الشاهدان ايمنا قبل عليهما فقط او ايمنية فعليه فقط او ايميهما فلا يقبل ان على واحد منهما كما لو كانا اعميين او اخرين سيعين حيث يقع العقد بهما ولا ادله لعدم البصر والتكلم والعدوان على التفصيل فعنده لا يقبلان عليهما الا عليه وعنده لا يقبلان عليه لاهليتهما وعنده لا يقبلان مطلقا اما لان العقد وثبت بشهادة الاولاد والاعداء كيف كانوا واما الاخوان بان زوج الاب ابنته بشهادة ايميهما فذكر الزوج وادعاءه والنت كبرية واد المرأة فشهد الا يقبل ولو كان الزوج هو المدعى والمرأة منكورة او الاب قبلت هذا قول ابى يوسف وعنده محمد يقبل وان كان المدعى الاب او المرأة ايضا والاصل ان كل شئ يدعيه الاب وشهادتهما فيه باطلة وان لم يكن فيه منفعة لاشبهة الابوة عند ابى يوسف بثبت منفعة لفاذ كراهه وقال محمد كل شئ للاب فيه منفعة جذا وادعى فشهادة ايميهما باطلة وكذا كل شئ وانهما يكون خصما فيه مثل البيع وتظايره ولم يقبل منفعة لفاذ يقول منفعة ولو كانت له بنت صغيرة لا يقبل اتفاقا لانها للاب قال الح كم ابو الفضل في تفسيره يريد ان الشهادة تبطل في حال ادعائه من طريق المنفعة وكذا في جموده لوقوعها لغير خصم يدعى انتهى وفسر في المبسوط جوده بان المراد ان عند جوده ان كان الاخر جازا هذا ايضا لا يقبل لعدم الدعوى فاما اذا كان الاخر مدعيا فمقبولة وان كان الاب منفعة فيهما كما اذا شهدوا عليه ببيع اليسا وادعى مائة بلف والمشتري يدعيه وهذا ان منفعة غير مطلوبة للاب ولا تمنع من قبول شهادتهما وكذا اذا قال لبعده ان كلك فلان فانت حر فشهد ابنه فلان لان اباهما كلمة جازت عند محمد كان الاب جازا او مدعيا وعند ابى يوسف لا يجوز الا ان يكون جازا ولو زوج الرجل بنه ثم شهدت بنتهما عليهما بالرضاع هي تنكر لا يقبل الا بشهادة علي فضل نفسه مطلقا لا يقبل سواء كان ماله في مضمون او لا فزوج وادعاه بالكل بحضرة الشهود وكان تزوجها بغير شهود واختفوا فيه والاصح فيها ان حينما المهر منقذ كما حاشته كذا في الدراية وقد مناهما اذا اقر به ولم يكن بينهما كفا لا ينفقه لان قال الشهود جعلتها بذلك كما عاقل لا نعم ينفقه لان النكاح ينفقه بالجنس ثم قال قاضي خان مح ومبني ان يكون الجواب على التفصيل ان اقر ببعده ما دفع لم يكن بينهما عقد لا يكون كفا فان اقرت انه تزوجها وهو انها امراته يكون نكاحا وتضمن اقرارهما الا انهما بخلاف اقرارها باض نانه كذب وهو كما قال ابو حنيفة او اقال لامرأة ليست لي امرأة ونوى به الطلاق يقع كانه قال لاني طلقك ولو قال لم اكن تزوجها ونوى الطلاق لا يقع لانه كذب محض انتهى ينفقه اذا لم تقبل الشهود وجعلتها بذلك كفا والحق في التفصيل وفي نقضه يثبت اقوالا للخطبة فزوجها الاب بحضور ثم قيل لا يصح وان قبل عن التبرج انسان لانه نكاح بغير شهود لان القوم كلهم خاضعون من تكلم ومن الا لان التعارف بكذا ان يتكلم واحد ويسكت الباقون والى جانب لا ييسر شهادته وقيل يصح ونحو الصحيح وعليه الفتوى لانه لا ضرورة في جعل الكل خاطبا فيجعل التكلم فقط والباقي شهود وقوله ومن امر رجل ان يزوج ابنته الصغيرة فزوجها والاب حاضر فحضره رجل واحد جاز النكاح وكذا اذا زوج الاب ابنته البانعة بحضور رابع واحد او امرأتين ووكيل المرأة يحضر رابع امرأتين جاز النكاح ثم تقبل الشهادتين الزوج اذا لم تقبل الا بانهما قبل يقول هذه زوجة هذا وانما رجع بحضور الواحد لان الوكيل في النكاح صغير ومقبول عبارة لم يكن فاذا كان من يعبر عنه حاضر والعرض ان العبارة متقبل اليه كان مباشرة لان النكاح العبارة متقبل اليه وهو في المجلس ليس لمباشرة سوى هذا بخلاف ما اذا كان غائبا لان انتقال العبارة اليه حال عدم حضوره لا يصير به مباشرة لانه ما توفى في مفهومه والحضور في مفهومه لا يصير به مباشرة

فصل في بيان المحرمات قال لا يحل للرجل ان يتزوج بامه وباجداته من قبل الرجال والنساء لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم

رجوع الحقوق الى الوكيل ولذا الزوج وكيل السيد البعده بحضوره مع آخر الاصل لان العبد انما ينتقل الى مفيد الولاية وهو السيد وهو غائب فظهر من هذا
التوجيه ان الزواله مباشر مع حضوره جبري لا يتوقف على ثبوت الحاجة الى اعتباره فان وقع ما اورد من تخالف غير محتاج اليه فان الاب يصلح شاهدا فلا حاجة الى
اعتباره مباشرة الا في المسئلة الاخيرة في الكتاب وهو ما اذا زوج الاب بنته البالغة بحضرة واجل انهما لا تصلح شاهدة على نفسها فانزلت مباشرة فضرورية التبرع ولو
اذن السيد بعده او منه في التزوج فقد بحضرة واحد مع السيد قليل لا يجوز الانتقال الى السيد انهما وكيلان عنه والاصح الجواز بناء على منع كونهما وكيلين لان الاذن
فك الجرحهما فيصرفان بعده لانهما لا يطرق النيابة وما ذكر في مسئلة وكيل السيد لانه ثبوت الصحة فيما اذا زوج السيد عبده او امته بحضورهما مع شاهد محلي
لظلال مباشرة السيد ليس فك الجرح عنها في التزوج مطلقا لا يقع في مسئلة وكيله وكذا خالف في صحتها المبرغنياني قال قال ستاوي فيسار وايتان اي في
وكيل السيد والسيد قوله واذا اجاب احد الزوجين النكاح فاما اصله او شرطه ففي اصله لو جحد الزوج فاقامت بنته به او على قراره قبلت ولا يكون جموده طلعا
الا ترى ان الطلاق ينقص العدد وبارتفاع اصل النكاح لا ينقص واما انكار الشرط كالنكاح الشهاده فان كانت هي المنكحة بان قالت
تزوجني بلا شهود وقال الزوج يشهدون فان النكاح صحيح وان كان هو القائل فكذلك فرق بينهما لا قراره بالحكمة على نفسه فيكون كالفرقة
من قبله فلما نصف المهران كان قبل الدخول والا فكله ونفقة العدة وهذا بخلاف النكاح واصل لان القاضي كذبه في زعمه فلا يبقى زعمه معتبرا
ومنا ما كذبه في زعمه كتحج ولكن رجح قولهما معنى هو ان الشرط يتبع وقد اتفق على الاصل والاتفاق على الاصل اتفاق على التبع فالمنكحة بعد
موافقة على الاصل كالراجح عنه فيبقى زعمه معتبرا في حق نفسه ولذا فرق بينهما وكذا لو قال تزوجتها وهي مستعدة او محسنة ثم سلمت او اختتمت
عندي او لها تزوج او امته بلا اذن لان هذه الموانع كلها في محل العقد والحال في حكم الشرط بخلاف ما اورد في احد ما ان النكاح كان في صيغة
بمباشرة لانه منكر لاصل النكاح معنى واذا كان القول للمكره منهما فلا مهرنا عليهن لم يكن دخل بها قبل البلوغ وان دخل بها فلا اقل
من المسمى ومهر المثل للدخول في نكاح موقوف وان كان الدخول بعد البلوغ فهو رضى بذلك النكاح وبعد البلوغ لو اجاز العقد الذي
له قبله جاز التمكن من الدخول اجازة ولو كانت هي القابلة تزوجني وانا معتدة وما بعدنا الى آخر الصور التي ذكرناها وهو ينكر في امراته
لما قلنا في الشهادة والسد سحانه اعلم شاهد شهادته تزوجها اسن والآخر اليوم فهي باطلة فان النكاح وان كان قولها من شرطه ما يفعل
وهو كحضوره في الافعال في الاختلاف واختلاف الشهود في المكان والزمان في الافعال يمنع القبول ولان كلاهما بعد حضرة احد المأمورين
فصل في نكاح المحرمات المحلية الشرعية من شرط النكاح وانما افردها الشرط بفصل على عدة لكثرة شعبته وانتشار مسائله وانتفاء محايمة الزمة
للنكاح شرعا بنسب الاول النسب فيحرم على الانسان فروعه وهم بنات ولادة وان سفلن واصولهم وهم امهات وامهات امهات وآبائهم وآبائهم وان سفلن
وفروع البويه وان ينزلن فحرم بنات الاخوة والاخوات وبنات ولادة الاخوة والاخوات وان ينزلن فروع اجداده وبنات سفلن وان ينزلن فحرم البنات
وتحل بنات العمات والاعمام والخالوات والاخوات لثاني المصاهرة فيحرم بها فروع ساءه الدخول بهن وان ينزلن فحرم بنات الزوجات وبناتهن بعقد صحيح وان
علون ان لم ينزل الزوجات وتحرم موطوءة باية واحاده وان علون ولو بنات والمعتقات لم يعلين بعقد صحيح وموطوءات بناته وبنات اولاده وان سفلن ولو بنات
والمعتقات لم يعلين بعقد صحيح والثالث الرضا فيحرم كالنسب في سياق تفصيله في كتاب الرضا ان شئنا الله والرابع الجمع بين المحرمات والاجنبات كاللثة
مع الحرمة السابقة عليها الخامس حق الغير كالمنكحة والمعتدة والخال بنات النسب السادس عدم الدين السماوي كالجوسية والمشرقة السامع

اذلا هو الاصل لغة اوثبت خرمين بالاجماع قال ولا يثبت الماتلون ولا يثبت ولدان سفلت

للجماع ولا يثبت ولا يثبت اخته ولا يثبت اخيه ولا يثبت ولده لان خرمين منصوب على ما في

هذه الآية وتدخل فيها العات المتفرقات والجماعات المتفرقات وبنات اخوة المتفرقين لا جمعة اسم عامة قال

ولا يام امرأة التي دخل يانيتها ولم يدخل لقوله تعالى وانما نسأكم من غير قيد للدخول لا يثبت امرأتان في رجل

اشافي كنكاح السيدات والسيدة بعد ما قوله اذ الام هي الاصل لغة قال اسدنا في هذه ام الكتاب يثبت كراه القري لان الارض حرم

من تحتها والامر بالمعاش والاعتناء بالبيت والنفقة حقيقة لان الام على هذا من قبل المشكل قوله واثبت خرمين بالاجماع اي ان كل

اطلاق الام على الاصل بطريق الحقيقة حتى لا يتناول النص الجذات والتحقيق ان الام مراد بالاصل على كل حال لان استعمل في حقيقة قطاهة والا يجب

ان يحكم بآراءه مجازا فيدخل الجذات في عموم الجواز والمعرف لا رادة ذلك في النص الاجماع على خرمين لم يثبت عند المصنف إطلاق لفظ يثبت على الفرع حقيقة

اقتصرت في حرمة بنات الاولاد على الاجماع وظاهر بعض الشرح بثبوته حيث قال كذا الاستدلال في البنات فان بنات البنات تسمى بنات حقيقة باعتبار ان البنات

الفرع فيقال ولها النص حقيقة مجازا عند البعض بقوله عند البعض يري اذا استعمل في حقيقة ومجازه عند العراقيين فانهم يجوزونه اذا كان في محلين

ما استمكن من التفرقة بينهما ومن مجازا عند الكل من الطرق في تحريم الجذات وبنات الاولاد دلالة النص المحرم للعات في الحالات وبنات الاخ والاخت فحق

لان الاشقاء منهم اولاد الجذات ومن ذلك في وفي الثاني لان بنات الاولاد اقرب من بنات الاخوة فحرمان الاول البنات الملاحة تحكم البنات فلو اذن

فنفى القاضى نسبها من الرجل الحق بالام لا يجوز للرجل ان يزوجها لانه بسبيل من ان يكذب نفسه يدعيها فيثبت نسبها منه الثاني يحرم على الرجل منته من

الزنى بصريح النص المذكور لا تتماثلة لغة والخطاب بما هو باللغة العربية ما لم يثبت نقل كلفظ الصلوة ونحوه فيصير مقولا لا شرعا قوله لا من جهة الاسم

عامة اي الجبهة التي وضع للاسم مع اعتبارها فاسم الاخ مثلا وضع للاعتبار نسبتها الى اخرى بالمجاورة في صلب رحم فلا حسن ان يقال اعتبار حملها بما جلت

من صلب الرحم كغيره يقتصر على النعم وبهذه الجهة تم المتفرقات وكان حقيقة في الكل بالتواطؤ ويدخل في العات والحالات بنات الاجداد وان علوا لهن اخوات

اباء علون وبنات الجذات وان علون لهن اخوات امهات عليات وفي بنات الاخ والاخت بنات من بنات سفلت قوله لا يام امرأة دخل يانيتها او لم يدخل

فاذا كان نكاح يثبت صحيحا ما بالفساد فلا تحرم الام الا اذا وطئ بنتا ويدخل في ام امرأة جاراتها قوله من غير قيد الدخول عليه وابن عباس وعمران

بن الحصين رضي الله عنهم والجمهور واليه رجح ابن مسعود ورضي بنار على ان تقييد المعطوف بصفة او حال كما في الآية فان من نسأكم حال من الربايب لا يجب

تقييد المعطوف عليه لكن يجوز ولا يمتنع ولذا خالف فيه علي بن زيد بن ثابت رضي الله عنه وانما يجب بها على فجعل الدخول قيدا في حرمة امهات النساء وتبسم

بنه الميراثي ومحمد بن شجاع ووجه البناء على ان الشرط والاستثناء اذا التقب كلتا منسوبة النصف الى الكل وبيان ذلك كونه في الآية ليس طائل صفة ولا

سواء كانت في حجره او في حجر غيره لان ذكر المحرم يخرج من العادة لا يخرج من النكاح
ولهذا اكتفي في موضع الاحلال بنفي الدخول قال ولا بامراته ابية واجدادها لقوله تعالى ولا تنكحوا
ما كنتم آباء ولا بامراته ابية وبني اولاده لقوله تعالى وحلائل اباؤكم الذين من اصلا بكم وذكر الاصل
لاستفاضة اعتبار النكاح لا محلال حليلة الابن من الرضاعة ولا بامته من الرضاعة ولا بامته
من الرضاعة لقوله تعالى واما انكم اللائع ارضعتكم واخوانكم من الرضاعة لقوله عليه السلام
يجوز من الرضاعة ما يجوز من النسب ولا يجتمع بين اختين نكاحا ولا ملك يمين وطئا لقوله تعالى
وان تتحوا بين اختين ولقوله عليه السلام من كان يوم من يالله واليوم الآخر فلا يجتمعن بامه في رخصتين

قوله سورة كانت في حجره او في حجر غيره هو مذموم الجور شرطه على من يخرج من سوره في قول جمهور لان فيه خروج محرر العادة والغالب في الغالب
كون البنات مع الام عند زوج الام وهو المذموم الجور لولا ان ثبتت الاباوة عند انتفاي بدلالة اللفظ في غير محل النطق عند من يعتبر مفهوم المخالفة
وبالرجوع الى الاصل وهو الاباوة عند من لا يعتبر المفهوم لان الخروج عن النكاح مقيده بقيد فاذا انتفى القيد رجع الى الاصل بدلالة اللفظ قوله
ولما لم يكن له يعتبر قيدا في المحرمه اكتفي في موضع نفى المحرمه بنفي الدخول بقوله تعالى فان لم يكونا دخلتم بين فلا جناح عليكم في شيء
الشيء بالذکر علما انه المتعبر في اضافته المحرمه والاقتيل فان لم يكونا دخلتم بين وليس في جواركم او قال لم تكونا دخلتم بين وليس في جواركم
جريا على العادة في اضافته نفى الحكم الى شئ تمام العلة المركبة او احد جزئها الدار والامر وان صح اضافته الى شئ جزئها الميعين لكنه خلاف المستمر للاستعمال
بما لا يدخل في المحرمه بنات الرعية والريسة وان سئل لان الاسم يشمل في خلاف لاصل الاباوة والاباوة اسم خاص لمن قد اجاز الزوج بام زوجة الابن
ومقتضاها جواز للابن التفرج بام زوجة الاب وبنتها قوله ولا بامراته ابية واجدادها لقوله تعالى ولا تنكحوا ما كنتم آباءكم من النساء اعلم ان امرة الاب والاباوة
تخرج من عقد عليها والآية المذكورة استدلال بها المشايخ صاحب النهاية وغيره على ثبوت حرمة المصاهرة وبان زنا بامه على اادة الوطئ بالنكاح فان
اريد من حرمة امرة الاب والجوارى انهما من اادة الوطئ قصر عن افادة تمام الحكم المطلوب حيث قال ولا بامراته ابية وتصدق امرة الاب بعقد
والا لم ينفذ الحكم في ذلك محل فانما يصح على اعتبار لفظ النكاح في لفظ الاباوة سني مجازي يعم العقد والوطئ ولكن لا يظن في تعيينه ويحتاج الى دليل
يوجب قبسا في المجازي وليس كذلك ان تقول تثبت حرمة الوطئ بالآية والمعتود عليها بلا وطي بالاجماع لانه اذا كان الحكم المحرم مجرد العقد واللفظ الدليل صالح
كان مراد منه بلا شبهة فان الاجماع تابع للنص والقياس عن احكام يكون ولو كان عن علم ضروري يخلق لم يثبت بذلك ان ذلك الحكم من كلام الشارع اذا
اختلف قوله لقوله تعالى وحلائل اباؤكم انما كان عبرة الجارية من حلول الفرائض اصل ان تتناول الموطوءة بكليتين او شبهة او لا فخرم الكل على الامام الحكم الثابت كما تحرم الوطئ
ومن كثر الاباوة على الامام ولا يتناول المعتود عليها الابن وبنته وان سفلوا قبل الوطئ انما جرد العقد تحريم على الاباوة وذلك باعتبار ان المحل كسائر المحل قد قام الدليل
على حرمة الفرائض بها الابن اعلى الاب بوجوه مستدركة في موضعه فوجب عقاره في اعم من المحل المحل ثم يرد بالاباوة الفروع في حرم حليلة الابن اسفل على الجوارى فكما تحرم حليلة
الابن من النسب تحرم حليلة الام من الرضاعة وذكر الاصناف في الآية لاستفاضة حليلة المتبني وذكر بعضهم فيه خلافا لاشا فعي المنقول عنهم ان ذكر الاصل لا يحل حليلة المتبني
لا احتفال حليلة الابن من الرضاعة كنهنا خلافا لقوله ولا بامته من الرضاعة كل اذكر انما يحرم من اول الفصل ان هنا يحرم من الرضاعة حتى لو امر
امرأة صبيها حرم عليه ويجوز زوج البنت الذي نزل لبنتها لانه امرأة ابية من الرضاعة ويحرم على زوج البنت امرأة هذا الصبي لانه امرأة ابية من الرضاعة
ويستوفي ان شاء الله تعالى في كتاب الرضاعة قوله ولا يجتمع بين اختين نكاحا ولا ملك يمين وطئا وبان تمييز النسب لاختها في الاصل بين نكاح
اختين وطئها على كتيبتين ولا فرق بين كونها اختين من النسب والرضاعة حتى قلنا لو كان له زوجتان رضيعتان ارضعتها احبته فسد نكاحهما وعقد
الشاخي يفسد نكاح الثانية فقط واستدل بقوله تعالى وان تتحوا بين اختين الاما قد سلف بنا على ان التحريم المذكور في الآية اضيف بواسطة العطف
الى الجميع وهو اعم من كون عقد او وطئا وعن عثمان رضي الله عنه قال اهلها آية وحرمتها آية وجازية وجوزها آية ما ملكت بكم فرج المحل
فيل الظاهر ان عثمان رضي الله عنه رجح الى قول الجمهور وان لم يرجح فالاجماع الا لا يرفع الخلاف السابق وانما يتم اذ لم يتقدم خلاف بل الظاهر بتقدير عدمه
فالمرجح التحريم عند المعارضة والحديث الذي ذكره وهو قوله صلى الله عليه وسلم من كان يوم من يالله واليوم الآخر لم يجز بين ابية وبنية في الباب احاديث كثيرة

فان تزوج اخت له فقد وطئها صح النكاح لصدره من اهلها مصافا الى محله واذا جاز
لا يطأ الامه وان كان لم يطأ المنكوحه لان المنكوحه موطوءة حكما ولا يطأ المنكوحه للجماع الا
اذا حرم الموطوءه على نفسه بسبب من الاسباب فحينئذ يطأ المنكوحه لعدم الجمع وطئا ويطأ المنكوحه
ان لم يكن وطئ الملوكة لعدم الجمع وطئا اذا الموقوفه ليست موطوءة حكما فان تزوج اختين
في عقدتين ولا يدري اولى بينهما اولى فترق بينهما لان نكاح احدهما باطل بيقين ولا وجه
الى التعيين لعدم الاولوية ولا الى التنفيذ مع التخييل لعدم الفائدة او للضرر فتعين التفرق

منها ما في التعيين عن ام جبيته قالت يا رسول الله انك اخفى الحديث لي ان قال انها لا تحل لي وسدني في ذلك عن ابني هبشاني ان
سمع الضحاك بن يربوز يحدث عن ابيه يربوز اليه قال قلت يا رسول الله اني سملت ونجى ختان قال طلق ايها شئت قال لترنذي حسن غير صحيح
البيهقي وابن جبان لفظاني واذا اخبر ايها شئت قوله فان تزوج اخت امرته قد وطئها صح النكاح خلافا للبعض المالكية وجه قوله ان المنكوحه
موطوءة حكما باعتبار انك نكحها جامعا وطئا حكما وهو باطل باعتبار انك لم علمت عدم جواز وطئ الامه وان لم يكن وطئ المنكوحه يزوجم الجمع
وطئا حكما وقام ان حكم وطئ الامه السابق قائم حتى استحبت له لو اراد بيعها ان يستبرأ وما قيل حاله صدر العقد لا يكون جامعا وطئا بل بعد تمامه
فان ذلك حكمه فيعقبه ليس افع فان صدره من ابله مضافا الى محله وان كان ليس جماعا في نفسه لكنه يستأمر حيث كان لكن هو حكمه وهو لازم باطل
شرعا ولم يزوجم الباطل باطل فلعقد باطل وقوي بوجدي صفحت كلامهم مواضع عللو المنع فيها بمنزلة وقديح بان هذا اللام سيده ازالته فليس لازما على
وجه اللزوم فلا يضر بالصحة ومنع من الوطئ بعد التقياد اذ ذلك قوله ولا يطأ الامه الحاصل انه لا يطأ واحدة منهما بعد العقد حتى يحرم الامه على نفسه
بسبب كبح الكل او البعض والهبة مع التسلية والاعتاق او بالكتابة والتزوج وعن ابني يوسف انه لا تحل المنكوحه بالكتابة وحده لو ملك جها غيره لا تحل
المنكوحه حتى تحيض المنكوحه بعد وطئها الاحتمال كونها حاملا منه فعلى هذا الواضحة بعد الوطئ قبل التملك حلت المنكوحه بمجرد التملك جها انطأ به
ثبوت الحرمة بالكتابة وهو المقصود ومن هنا قال الشافعي وما كان امره تحل المنكوحه قبل تحريم المرفوعة بسبب لان حرمة وطئها ثابتة بمجرد العقد
خلافا لما في شرايط التزويج بسبب اخراجهما بان حكم الوطئ المرفوعة قائم حتى لو اراد بيعها استحب له ان يزوجها لو طئ يكون جامعا وطئا حكما واطلاق
الآية يمنع هذا الكلام وهو موضح بما وعدناه انفا وبذا اذا كان النكاح صحيحا بخلاف الفاسد اذا دخل بالمنكوحه فيحرم الموطوءة لوجود الجمع
حقيقة لانه وطئ معتبر بتزويج الاحكام عليه قوله لان المرفوعة ليست موطوءة حكما لان ملك اليمين لم يوضع للوطئ بخلاف النكاح ولهذا لا يثبت نسب
ولذا لا بد عوة فخرج لو اشترى اختين ليس له وطئها فان وطئ احدهما او وهبها او تزوجها ثم ردت المبيعة او رجعت في الهبة او طلقت
المنكوحه او انفقت عدتها لم يحل وطئ واحد منهما حتى يحرم الاخرى بسبب كما كان او لا قوله فان تزوج اختين في عقدتين لا يدري ايتهما الاولى
فرق بينه وبينها بالتفريق على حرمة الجمع وقيد بمقتضى اذ لو كانا في عقدة بطلا لقيتا وبعد علم علم صح النكاح الاول وبطل الثاني
وله وطئ الاول الا ان يطأ الثانية فحرم الاولى الى القضاء عدة الثانية كما لو وطئ اخت امرأة بشبهة حيث تحرم امرته ما لم تنقض عدة ذات الشبهة
وفي الدراية عن الكمال لوزني باجلا الاختين لا يقربا الاخرى حتى تحيض الاخرى حيفته وهذا مشكل اشد سحابة علم قوله ولا وجه للتعيين لعدم الاولوية
طوبى بالفرق بين هذا اذا اطلق احدي نسائه بعينها ونفسها حيث يور بالتيقن والافراق الكل اجيب بما كان هناك لانها لا نكاحين كان
ميتقن الثبوت فلان يدعى نكاح من شارب بعينه من نكاحها كان متيقنا ولم يثبت هناك واحدة منها بعينها فعدوانه كما لم تحقث ثبوته
قوله لا الى التنفيذ مع التخييل اي تنفيذ نكاحها مع جعل المحل منها لانه تنفيذ الجمع بين الاختين وتنفيذ نكاح احدهما مع تنهية بان ينفذ
الاخر الدائر فيها لعدم الفائدة وهو محل الاستمتاع اذ لا يقع الا في معينة ولا حل في المعينة او للضرر عليه الزامه النفقة وسائر الواجب مع عدم
حصول المقصود وعليها البصر ودرتها سلفه لاذات يعمل في حق الوطئ ولا المطلقة والتطهر للاولى لو وقع تعيين لغرض او في الصحيح والثانية لو وقعها

ولهما نصف المهر لانه وجب للأولى منهما والقدمت الأولوية للجهل بالأولوية فيصرف اليهما وقيل لا يرد من دعوى كل واحدة منهما انها لا ودية اصطلاح لجماله المستقاة ولا يجمع بين المرأة وعصمتها او خلتها وابنة اختها وابنت ختها لقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عفتها ولا على خالتها ولا على ابنة اخوها ولا على ابنة اختها وهذا مشهور بجواز الزيادة على الكتاب بمثل ولا يجمع بين امرأتين لو كانتا حدهما رجلا لم يجز لهما ان يتزوج بالآخرى لان الجمع بينهما يقضي الى القطيعة

في الوطى المهرام وفي هذا نظر اوله في الدنيا وهو ظاهر ولا في الآخرة لعدم قصد التعالف لا تم ولو قال للضرر بالوادان اولي لان كلاهما لازم للتنفيذ مع التجنيل فتبين التفرق والظاهر انه طلاق حتى ينقض من طلاق كل منطابقة لتزويجا بعد ذلك ان وقع قبل الدخول فلو كان تيزوج بينهما شأنا محال او بعده بها فيسأل بما هي واحدة منها شأنا حتى تنقضي عدتها وان انقضت عدة احداهما دون الاخرى فله تخرج التي لم تنقض عدتها دون الاخرى كما يصير جامعا وان بعده باحدة لهما فله ان تيزوجا في الحال دون الاخرى فان عدتها تمتع من تخرج اختها قوله ولما نصت المهر للمسي لهما بنا على ان التفرق قبل الدخول من تساوى مهرها جنا وقد راسوا برهنه كل على انها سابقة او او عدتها فقط اما لو قالت لا ندرى السابقة فلما لم يقض شئ فلو كان التفرق بعد الدخول وجب لكل منهما ما كانا بلا وفي النكاح الفاسد يقتضي مهر كامل وعقركا من نكاح حمله على ما اذا تم للمسي لهما قد رآوا جنسا اذا اختلف فتعذر ايجاب عقركا من احداهما الى بحالها فوات العقر من الاخرى لانه فرع الحكم بانها الموطوءة في النكاح الفاسد هذا مع ان الفاسد ليس حكم الوطى فيه اذ اسمى فيه لعقركا الاقل من مهر المثل ولو اختلفا جنسا قدر يقضيه لكل بزوج مهرها وان لم يكن في العقد تسمية بنجب متعة واحدة لهما يدل نصف المهر وكل هذه الاحكام المذكورة بين الاثنين ثابته من كل من لا يجوز جمعه من المهرام والتقييد المذكور بقوله وقيل لا يدرى دعوى كل واحدة منهما اى دعواها انها الاولى او يصطلح بان يقول نصف المهر لهما عليه لا يعدو ناقصا على اخذه ذكره المشايخ في تزويج بقول ابى يوسف انه لا شئ لهما بالجمالة المقضي لهما فلو كانا قول واحد يدرى عندى البف لا يقتضي شئ لهما المقضي له وعن محمد ان عليه مهرهما كما لا ينبغي لهما فان لان الزوج اقربهما نكاح احد لهما بنجب مهر كامل وجوابه انه يترجم ايجاب القضاء بانقضى عدم الزوم فان ايجاب كما حكم الموت او الدخول قوله ولا يجمع بين امرأة وعصمتها او خالتها او ابنة اختها او ابنة اختها من غير راع الا ان يكون المبالغة في نفسه لا يجمع بخلاف ما في الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عفتها ولا على خالتها ولا على ابنة اخوها ولا على ابنة اختها رواه مسلم والبوداد والترمذي والنسائي ذلك لا يفرق فانه لا يستلزم من نكاح المرأة على عفتها او خالتها منع القلب بجواز تخصيص العفة والى منع نكاح ابنة الابن والاخت عليه جادون او خالها على الابنة لزيادة كرمها على الابنة قال صلى الله عليه وسلم الخالة بمنزلة الام في الصحيحين ولو لم يرد في الحديث على الحرمة مع جواز القلب فكان التكرار ليدفع توهم ذلك بخلاف المذكور في الكتاب فانه لم يذكره الا بلفظ الجمع فلا يجزى فيه ذلك لو فهم وبذا ظاهر غير هذا الحديث الذي ورد بلفظ الجمع لم يرد فيه على قول لا يجمع بين المرأة وعصمتها ولا بين المرأة وخالتها انتهى في الصحيح قوله وهذا مشهور راعى الحديث المذكور ثابته في الصحيحين مسلم وابن حبان رواه البوداد والترمذي والنسائي وبلفظه المصدر الاول بالقبول من الصحابة والتابعين رواه المجمع الصغير ثم لم يرد وجابروا ابن عباس وابن عمر وابن مسعود والوسيد الخدرى فيجوز الزيادة به على الكتاب يعني بالزيادة هنا تخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم الا الزيادة المعطوفة من تقييد المطلق مع ان العموم المذكور مقصور بالمسكرة والجوسية وبناته من ارضاعه فلو كان من اخبار الاحاد وجاز تخصيصه ايضا بغير مشروفت على كونه مشهورا والظاهر انه لا بد من اوجاد الشهادة لان الحديث بوقوع النسخ لا تخصيص لان قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات فانه لعموم قوله والكم اذ لو تقدم لم نسخنا لانه فيلزم حل المشركات وهو مقتضى اوجاد النسخ وحاصل خلاف الاصل بيان المبالغة انه ان يكون السابق حرمة المشركات ثم نسخها بالعام وهو احل لكم ما وراءكم لا يجب تقديرنا من اخر لان الثابت الآن الحرمة قوله لا يجمع بين امرأتين لو كانت كل واحدة منهما ذكر المهرام في قوله لا يجمع بين امرأتين لو كانت كل من جليين ام الاخرى فلو كان لكل منها بنت فيكون كل من البنيتين عمة الاخرى او تزوج كل من جليين بنت الاخرى فلو كان لهما بنتان فكل من البنيتين خالة للاخرى فيجتمع الجمع بينهما والدليل على اعتبار

والقربة المحرمة للنكاح محرمه للقطع ولو كانت المحرمية بينهما بسبب الرضاع مخرم لما روينا من قبل ولا بأس بان يجمع بين امرأة وبنت زوج كان لهما من قبل لانه اقربة بينهما ولا رضاع وقال في هذا يجوز

لان ابنة الزوج لو قد رخصها ذكر لا يجوز له التزوج بامرأة ابية قلنا امرأة الاب لوصور غدا كرجاله التزوج

بهذه الشروط ان يصور ذلك من كل جانب من زنا امرأة محرمات عليها ونبتنا وقال الشافعي لا يجوز حرمه لخصا لا نفقه فلا نقول بالخطوط

الاصل المذكور ما ثبت في الحديث برواية الطبراني وهو قوله فانهم اذ انعموا فاعلموا ذلك بقطعهم ارحاكم وروى ابو داود في مراسيله عن عيسى بن طلحة قال قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نكح المرأة على قرابتها خافه القطيعة فوجب تعدى الحكم المذكور وهو حرمت الجمع الى كل قرابة يفرض وصلها وهي ما تضمنه

الاصل المذكور وبه ثبتت الحجة على الرواق وشان النبي على ما نقل عنه وداود الظاهري في اباحة الجمع بين غير الاختين قد روي في خصوص الاستئذان

والخائنتين حديث عن حبيب بن عيسى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كره ان يجمع بين ابنة والخاله وبين ابنتين

والخائنتين وان تكلم في خصيف فالوجه قائم بغيره وهذا مذهبنا قوله والقربة المحرمه للقطع اي بمقتضى آية المحرمات محرمه للقطع على اسم الفاعل مع ما في الجمع

القطع فلا يحل وفي بعض النسخ محرمه للقطع على اسم المفعول في الثاني اي انما حرمت للقطع فانه عادة يقع القضا بين الزوجين فيقتضي الى القطيعة

فلذا كرهت تلك القربات لمخصوص عيدين في الآية اعني حرمت عليكم امهاتكم الى آخرها على الرجل وان كان في بعضها غير ذلك ايضا كنافا لا تحرم الا

لامهات والعمات والخالات بالانقراض فيمكن ادراج في القطيعة والاشكال ان الجمع انفي اليه لا كثرية المضارة بين ابنة اب وان كانت حرمة الجمع اولى من حرمة الامهات

قوله ولو كانت المحرمية بينهما اي بين امرأتين بسبب الرضاع لا يحل الجمع لما روينا من قبل وهو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من لبن

ولا يجوز ان يجمع بين الاختين من الرضاع وامرأة واتبعها لانهما اختان لارضاع لانهما اختان لارضاع قولنا

لاقربة بينهما ولا رضاع يعني ان الموجب لا اعتبار ذلك الاصل وهو حرمة الجمع بين امرأتين لو كانت كل منهما ذكرا حرم عليه الاخرى هو قيام القرابة المفترضة

او الرضاع المفترض وصل متعلقه واخره حتى لا يجوز ان يجمع بين اختين من الرضاع او عمته او خالته وانعتاها واخت من الرضاع وكذا كل محرمية

بسبب الرضاع وكلها ما استوفى في الزبديته وزوجه الاب فكان تحريم الجمع بينهما قولنا لا بدليل فلهذا اعني مسكة الجمع بين الزبديته وزوجه ابها ما عا تفق عليه الآية

الاربعة وقد جمع عبد الله بن جعفر بين زوجه علي وبنته ولم ينكر عليه احد من اهل زمانه وهم الصحابة والتابعون وهو دليل ظاهر على الجواز اخرجه

الدارقطني عن قيس بن مولى ابن عباس قال تزوج عبد الله بن جعفر بنت علي وامرأة علي ثم ذكره النجاشي تعليقا قال يجمع عبد الله بن جعفر بين ابنته علي وامرأة علي

يحيى قال ابن سيرين كره الجمع بين امهات المؤمنين لا بأس ان تزوج الرجل امرأة وتزوج ابنتها او بنتها لانه لا مانع وقد تزوج محمد بن الحنفية

الرجل امرأة وزوج ابنته بنتا قوله ومن زنا بامرأة حرمت عليه امها وان علت فمذخل الجارات بنا على ما قرئ من الام هي الاصل لغة وانبتها وان شملت

وكذا تحريم المزايا بها على ابناء الزاني واجدادهم وان علما وانباؤه وان سفلوا هذا اذا لم يفهموا الزاني فان انصافا لا تثبت هذه المحرمات لعدم تيقن كونه في النكاح

الا اذا حبلت وعلم كونه منه وعن ابى يوسف اكره له الام والبنت وقال محمد بن جعفر بن جابر في كل فرق بينه وبين امها وقد يقال اذا كان المسن لشهوة

متشبهة بالآلة محرما بحسب القول بالتحريم اذا انصافا ان لم ينزل وان انزل فعلى الخلاف الا في وان انتشره او زنا وانتشاره كما في غيره والجواب ان العلقة

هو الوطى السبب للولد وبثوت المحرمات بالمس ليس الا لكونه سببا لهذا الوطى ولم يتحقق في صورة الانصاف ذلك ولم يتحقق كونه في القبل لا بد من كونها

متشبهة حالا او ماضيا وعن ابى يوسف اذا وطى صغيرة لا تشق تثبت المحرمية قياسا على الجوز المشوب ولما ان العلقة وطى سبب للولد وهو متصف في الصغير

التي لا تشق بخلاف الكيفية بجوارحه وتوجهه لبراهيم وذكرها عبيد السلام وكذا ان يقول الامكان العقلي ثابت فيها والعاوى متصف عنها وتساويا وتقتضي

على خلاف العادة لا تجوز ان الثبوت العبادي ولا يخرج ان العادة عن النقي ولا يتعلق بالوطى في الدبر حرمة خلافا لما عمن لا وزاعي واحده وبوجه التضمن

المذكور ويقرر لنا قال مالك في رواية واحده خلافا للشافعي ومالك في اخرى وقولنا قول عمرو بن مسعود وابن عباس في الاصح وعمران بن حصين

ولنا ان الوصي سبب الجزئية بواسطة الولد حتى يضاف الى كل واحد منهما كمالا فيصير اصولها وفروعها كاصول
وفروعها وكذلك على العكس والاستتباع بالجزء هوام لا ينعوض عن الضرورة وهو الموطوءة والوطء هو ما جرت به سنة الله سبب اولاده كمن شانهما

وابن وعائشه وجمهورا تابعين كالبصري والشعبي النخعي والاوزاعي وطاوس وعطاء وجابر وعطاء وسعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وحماد والشوري
وسحق بن راجويه وتولدت منه بنتان زني بكروا سندهما حتى ولدت بنتا حرمت عليه هذه البنت لانها بنت حقيقة وان لم تره ولم تحب لفقتها عليه لم قصر
امهاتهما امهات اولاد لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش فان المراد الولد الذي يترتب عليه احكام الشرع الا ان حكم الحرمة عارضة فيه قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم والمخوف من بانه بنت حقيقة لانه لم يثبت نقل في اسم البنت والولد شرعا والاتفاق على حرمة الابن من الرق على امه
فعلما ان حكم الحرمة ما اعتبر فيه جبرته الحقيقية ثم هو الجاري على المعمود من الاحتياط في امر الفرج وبجرح البنت من الزني قال مالك في المشهور واحبه
خلافا للشافعي وعلى هذا الخلاف اخته من الزني وبنت اخيه او ابنته من زني ابوه او اخوه او اخته او ابنته فاولادها بنتا فانها تحرم على الاخ ولهم
والخال والجدة وتولد ظاهرا من الكتاب قوله ولنا ان الوطى سبب الحرمة اعلم بان الدليل يتم بان يقال هو ووطى سبب للولد فيتعلق به التحريم قياسا
على الوطى الخلال بناء على الفاء وصف الحمل في المناط وهو يعتبره فذا منشأه الا فراق ونحوه بنين لانه شرعا بان ووطى الالة المشتركة وجارية الابن
والكاتبه والمظاهر منها وامة المجوسية واليائض والفسار ووطى المحرم والمصام كحرام وثبتت به الحرمة المذكورة نعلم ان المتعبر هو الاصل هو ذات
الوطى من غير نظر لكونه حلالا او حراما واداره من قوله صلى الله عليه وسلم لا يحرم الحرام غير محرر على ظاهره ارايت لو بال او صلب غمرته فاقبل مملوكا لم
يكن حراما مع انه يحرم استنما له فجب كون المراد ان الحرام لا يحرم باعتبار كونه حراما فيقول بموجبه اذا لم نقل بانثبات الزني حرمة المصاهرة باعتبار كونه
زنا بل باعتبار كونه وطرا بهذا الوجه الحديث لكن حديث ابن عباس ثم ضعف لثمن بن عبد الرحمن لقصاصي على ما طعن فيه يحيى بن معين بالذنب قال البخاري
والشافعي وابوداود وليس بشي وذكره عبد الرحمن بن ابن عمر ثم قال في اسناده اسحق بن ابي فرقة وهو متروك وحديث عائشة ضعف بانه من كلام بعض قضاة
العراق قاله الامام احمد وقيل من كلام ابن عباس ثم وخالفه كبار الصحابة وقد استدلل بقوله تعالى ولا تكونوا اممكم اباء اوكم من انفس ربنا على ان المراد بالنكاح
الوطى الا لانه حقيقة النفوة او مجاز يجب حمل عليه بقرينة قوله تعالى انه كان فاحشة ومقتا ساء سبيلا وانما الفاحشة الموطى لانفسه ليعق
ويكن منع هذا بل نفس لفظ الذي وصفه الشارع لاستبابة الفرج اذا ذكر لاستبابة ما حرم الله من مملوكات الاباء اى المصقود عليهم ليعق لبعدهما
جعل الله فيهما قبحا وقد من المصا اعتبارا بالاية ودليلا على تحريم المصقود عليها للاب وقد روى اصحابنا احاديث فيها قال رجل يا رسول الله اني نيت
بامراة في الجاهلية افلكني انبتها قال لا اري ذلك ولا يصح ان تنكح امراة تطلع من انبتها على ما تطلع عليه منها وهو منقطع وفيه بوبكر بن عبد الرحمن
بن ابنة حكيم ومن طريق ابن وهب عن ابى يوسف عن ابن جريح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في الذي يترجع المسرة انه غير لاي ربه على
آبته وهو منسل ومنقطع الا ان هذا لا يقيح عندنا اذا كانت الرجال نفقات فالحاصل ان المنقولات تحافات وقوله فتمت الاشارة بالمخاطبة لمقاطعة فان
النفقة ليست التحريم من حيث هو تحريم لانه تضيق وهذا التسع الخ لرسول الله صلى الله عليه وسلم من المصاهرة من حيث هو تحريم على المصاهرة حقيقة
النفقة هي المصاهرة لانها هي التي تقيح الاجنبي قريبا فعندنا وساحدايتها ما اهلك ولا مصاهرة بالزنا فالصهر زوج البنت مثلا لا من زني بنت الانسان
فانتمنى الصهرية وفادتها ايضا اذ الانسان يفر عن الزني ببنته فلا يتعرف به بل يباويه فانما تستغنى به فالمرجع القياس قد بني فيه الفاء وصف زايه
على كونه وطرا وظاهر ان حديث الجزئية واخانة الولد في كل منها كمالا لا يحتاج اليه في تمام الدليل الا ان الشيخ زه ذكره ببيان حكمه العلة يعنى ان
الحكمة في وجوب الحرمة بهذا الوطى كونه سببا للجزئية بواسطة الولد المضاف الى كل منها كمالا ومجان الفصل فلما بد من اختلاف ما ولا يخفى ان الاحتياط

ومن مستند امره لا يشبهه حرمة عليه اهلها والبتها

لا يحتاج تحقيقه الى الولد والام ثبتت الحرمة بوطى غير معلق او الواقع خلافه فنقضت جزوه والاستمساخ بالجزء حرام لقوله صلى الله عليه وسلم نكاح اليد يلعون لانى
 موضع الضرورة ربي المنكوحه والا استلزم البقاء معه تزوجا عظيما تضييق عنه الاموال النساء اذا تضمنت جزوه صارت مما ساءت كاهناته وبناتها
 كبناته فيجوز من عليه كما حرم امهاته وبناته حقيقة ونقول هو لا وجه ان بالانفصال لا تنقطع النسبة الجزئية وهي المدار وعند عدم العلوق خاتمة ما يلزم كون
 المظنة خاتمة من الحكمه وذلك لا يمنع التعديل كالمالك المرفق قوله ومن مستند امره لا يشبهه حرمة اي بدون حامل من يملك حق يعيب سارة البدن الى اليد
 وقيل المدار وجود الحمل في مس الشعر وايمان ونقل فيه خلاف المشايخ ومسه امرأة كذلك ويشترط كونها مشتهاة حالاً او ماضياً فلو مس عجزاً
 بشهوة او جامعاً ثبتت الحرمة وكذا اذا كانت صغيرة تشقى قال ابن الفضل بنت تسع مشتهاة من غير تفصيل بنت خمس فلو ساءت الباطل التفصيل ثبت
 ثمان سبع اوسر ان كانت جارية كانت مشتهاة والا فلا كذلك في الذكر حتى لو جامع ابن اربع سنين وجارية لم يثبت حرمة المصاهرة وهذا ما وعدنا
 من قريب لا فرق في ثبوت الحرمة بالمس بين كونه عامداً او ناسياً او مكرهاً او غيباً حتى لو انقضى زواجهما فوصلت يده الى بنت منافقة صهرها بشهوة
 وهي ممن تشقى لظن انها امهات حرمت عليه الام حرمة مودة وكما ان تصورنا من جانبها بان القنطرة هي كذلك فقرصت بها منه وقوله لا يشبهه في
 موضع الحال فيفيد اشتراط الشهوة حال المس فلو لم يشبهه ثم اشتبه عن ذلك المس لا تحرم عليه ما ذكر في حد الشهوة من ان الصحيح ان تنقش الا لا تزور
 انتشاره بوقول السرخسي ره وشيخ الاسلام وكثير من المشايخ لم يشترطوا سوى ان يميل قلبه ويشقى جامعاً وخرج عليه بالوانتشار فطلب امرته فاولج
 بين فخذى بنتها حنار لا يحرم عليه الام بالمزيد والانتشار ثم هذا المحدث في حق الشاب بالشيخ والعين فحدهما تحرك قلبه او زيادة تحركه ان كان
 يتحرك لا مجرد ميلان النفس فانه يوجد فيمن لا يشبهه له اصلاً كالشيخ الفاني والمراقب كالبلان حتى لو مس واقرانه بشهوة ثبتت الحرمة عليه وكان ابن
 سنان لا يفتي باحرمة على يمين لانه لا يعتبر التحرك الا لا ثم وجود الشهوة من احدهما كاف ولم يجدوا والمدلح لم يثبت الحرمة في حق الحرمة واقوله تحرك
 القلب على وجه يشوش الحاضر بذا وثبوت الحرمة بمسها مشروط بان يصدق ما يقع في الكبراية فصدقا وعلى هذا ينبغي ان يقال في مسها بالام
 تحرم على امره وابنه الا ان يصدق او يغلب على ظنهما صدقه ثم رايت عن ابي يوسف انه ذكر في الامالي ما يفيد ذلك قال مرة قبلت ابن زوجا
 وقالت كان عن بشهوة ان كذبها الزوج لا يفرق بينهما ولو صدقا وقت الفقرة ووجب نصف المهر ان كان قبل الدخول يرجع به على الاب ان ثبت
 النسا ولو وطئها الابن حتى وقعت الفقرة ووجب نصف المهر لا يرجع على الابن لانه وجب المهر بهذا الوطى فلا يجب المهر وتقبل الشهادة على الاقارب
 بالمس والتقبيل بشهوة ولو اقر بالتقبيل ما كثر الشهوة ولم يكن انتشار في بيوع الاصل والمنتقى يصدق رني مجموع السوازل لا يصدق قبلها على الفم
 قال صاحب الخلاصة وبه كان يفتي الامام خالي وقال القاضي الامام يصدق في جميع المواضع حتى ايتته اتي في المرأة اذا اخذت ذكر الخنثى في الخصومة
 فقالت كان عن غير شهوة انها تصدق انتهى ولا اشكال في هذا فان وقوعه في حالة الخصومة ظاهر في عدم الشهوة بخلافه اذا قبلها منتزعة فان
 لا يصدق في دعوى عدم الشهوة والحاصل انه اذا اقر بالنظر وانكر الشهوة صدق بلا خلاف وفي المباشرة اذا قال لا يشبهه لا يصدق بلا خلاف
 فيما اعلم في التقبيل اذا انكر الشهوة اختلف فيه قيل يصدق لانه لا يكون عن شهوة غالباً الا ان يظهر خلافه بالانتشار ونحوه وقيل يقبل وقيل بالتقبيل
 بين كونه على الرأس والجنبه والخذ فيصدق او على الفم فلا ولا رجحان هذا الا ان الخديرا في الحاقه بالفم ويحمل ما في الجامع في باب قبول ما يقام عليه
 البينة ان هذا المدعى تزوج امها او قبلها او لمسا بشهوة على ان قوله بشهوة قيد في اللبس والقبلة بناء على رادة القبلة على الفم ونحوه وفي اللبس

وقال الشافعي لا يحرم وعلى هذا الخلاف مسه امرأة بشهوة ونظرة الى فرجها ونظرها الى ذنبه عن شهوة
لأن المس والنظر ليسا في معنى الدخول ولهذا لا يتعلق بهما فساد الصوم والأحرام ووجوب الإغتسال
فلا يلحقان به ولأن المس والنظر سبب داع الى الوطئ فيقام مقامه في موضع الاحتياط كأن المس
شهوة ان ينتشر الآلة او تزاد انتشارا هو الصحيح والمعتبر للنظر الى الفرج الداخل ولا يتحقق ذلك الا
عند الكأها ولو مس فاتزل فقد قيل انه يوجب الحرم من الصحيح انه لا يوجبها لانه لا يزال تبين انه غير مفضل
الى الوطئ وعلى هذا التيان المرأة في الدبر واذا طلق امرأته طلاقا باتنا او رجعا لم يجز له ان يتزوج باختها

فقط ان اريد غير الغم ونحوه والى اصل ان الدعوى اذا دقت الظاهر قبلت والارادت في ارضي الظهور في المحيط لو كان لرجل طرية فقال وطيتها
اعمل لابنه ان كانت في غير ملكه لعل لابنه ان كذبه لان الظاهر يشهد له قوله وقال الشافعي به لا تحرم قيل عليه ان ثبوت خلافه متفاد من المسألة
بطريق اول فلا حاجة الى نقله مرة اخرى حيث ان المسألة تكفي في مفروض في الحلال ان كان لا تفاوت عندنا بين المسألة الحلال والحرام وثبوت خلاف
في المسألة خلاف يوقف عليه بالسابقة وجوابه من فرض كون المحسوس منه على ما في شرح الجمع حيث قال المردو بالمرأة بالنظر اليها يعني التي فيها خلاف
اذا فني لا يثبت لانه ان يردوا المنكوة او لا يثبتية او لا تسبيل الى الاول لان ام المنكوة حرمت بالفعل بنبه بالنظر والمسألة ان حرمها جميعا
بالنظر والمسألة لا يثبت في المنكوة لافائدة تحريم الزينة دون الام ولا تسبيل الى الاجنبية لان الدخول بها لا يوجب منه المضاربة عند الشافعي
قوله والمبستر النظر الى العرج الداحل وعن ابى يوسف النظر الى منابت الشعر محرم وقال محمد بن نظير في الشق وجها ظاهرا لرواية ان هذا الحكم يتعلق بالفرج
والداحل فرج من كل واحد خارج فرج من وجهه وان لا يخرج عن النظر الى العرج الخارج معتدروس فقط اعتبارا انتهى ولتأمل ان يمنع الثاني
ويقول في الاول قد تقدم للعصر في فصل الغسل من اول الكتاب ما اذا نقل نظيره الى هنا كان هذا التعليل موجبا لحرمة النظر الى الخلع وهو قوله
ولنا انه متى وجب من وجهه فلا احتياط في الايجاب والموضع الذي نحن فيه موضع الاحتياط قد يوجب ان نفس الحكم هو التحريم بالمشيئة بالا احتياط
فلا يجب الاحتياط في الاحتياط قروص النظر من وراء الزجاج الى الفرج محرم بخلاف النظر في المرأة ولو كانت في المار فظهر في ارضي فرجها فيه تثبت
الحرمة ولو كان من على الشط فظهر في المار فظهر في المار علم ان المرء في المرأة لا يردوا بهذا علوا الاحتياط فجازا احتلف
لا ينظر الى وجهه فان فطره في المرأة والماء على هذا التحريم به من وراء الزجاج بناء على نفوذ البصر من غير نفس لمرئي بخلاف المرأة ومن المار وهذا ينبغي
كون لا يبصر من المرأة والماء بواسطة انعكاس الاشعة والاكراه بعينه على انقطاع مثل الصورة فيها بخلاف المرئي في المار لان البصر ينفذ فيه اذا كان فضا
غيره نفس في ان كان لا يراه على الوجه الذي هو عليه ولذا كان له الخيار اذا اشترى سمكة انا في المار بحيث لو غرسته لاجلته وتحقيق سبب اختلاف المرئي فيه في فن
ثم شرط الحرمة بالنظر اليها لان لا ينزل فان انزل فقال لا يرد جدي في غيره ثبت لان بحر المشيئة ثبتت الحرمة والانزال لا يوجب فيها البصيرة فالحقار
الاشيت كقول المعصوم شمس الائمة واليزدوي بناء على ان الامر موقوف حال المسألة الى ظهور حاجته ان ظهر لم ينزل حرمته والا لا والاستدلال واضح في الكتاب
الا ان قاضي هبة يوافي الحكم بالسبب ان يكون الخفاء السبب لافتمو تعليق في النساء لغير حاجة والماء ادعوا كون المناظر شرع نفسه الاستمتاع بمحل الولاية للنظر
والنفس النظر الى ان الآثار جازات بالحرمة في النفس ونحوه وقد روي في الغاية السمانية حديث ام ثاني عنه صلى الله عليه وسلم قال من نظر الى فرج امرأة
بشهوة حرمت عليه ما وابتهما في الحديث ملعون من نظر الى فرج امرأة وابتهما وعن عمر بن الخطاب جرد جارية ونظر اليها ثم استوبها منه بعض منته فقال ما
ايها الا نخل لك وهذا ان تم كان دليل ابى يوسف في كون النظر الى منابت الشعر كافى وعن ابن عمر قال اذا جامع الرجل المرأة وقبلها اولسها بشهوة
او نظر الى فرجها بشهوة حرمت على امية وابتهما وحرمت عليه ما وابتهما وعن مسروق بن جابر قال جارية في هذه الما انتهى لم يصيب الا ما يحرمها على مولى المس
والفصل قوله لم يحرم له ان يزوجها حتى تنقضي عدها وفي البسوط لا تنزع المرأة في عدة اجتهاد من نكاح فاسد وحاشا عن طلاق ما من قال الشافعي به
ان كانت العدة عن طلاق بان جاز وعلى هذا الخلاف تزوج اربع سوى الممتدة عن ما من يقول ان لك وبقولنا قال احمد بن حنبل على ما من مسود وابن
عباس وذكر سليمان بن يسار عنه وبقول سيد بن جبير السليمان في جوابه للتورى والنخعي مروي عن يمين عن زيد بن ثابت قال ان ابوسيف ذكر في الاما

حتى تنقضي عدتها وقال الشافعية ان كانت العدة عن طلاق بائن وثلاث يجوز ان تقطع
 النكاح بالكلية اعلموا للقاطع ولهذا الوطير ما مع العلم بالحكم متعجب الحد ولنا ان نكاح الاول
 قائم لبناء حكمه كالنفقة والمنع والفراش والقاطع تأخر عمله ولهذا بقى القيد والحد لا يجب
 على استشارة كتاب الطلاق وعلى عبارة كتاب الحد ويجب لان الملك
 قد زال في حق الحل فيتحقق الزنا ولم يرتفع في حق ما ذكرنا فيصير جامعا

رجوع زيد من عن هذا القول وكذا ذكره الطحاوي رحمه الله على ان مروان شاور الصحابة رضي الله عنهم في هذا فتفقوا على التفرق بينهما وخالفهم زيد ثم رجع الى قومه
 وقال صبيدة ما اجمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء كاجتماعهم على تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت والمخالفة صلى الله عليه وسلم قبل الطهر من كل
 النزاع تجاوز اصلان الطلاق الرجعي بالعدّة نقصا العدة فحاصل البائن على الثاني بجامع القطع النكاح احوال القاطع وهو الطلاق البائن يدل
 على انقطاعه ولو وطئها بالمرحمة حدودنا على الاول بجامع قياس النكاح بنار على منع انقطاعه بالكلية وهذا لا ينعى معنى قولنا النكاح قائم حال
 قيام العشرة الزوجية فضلا عن حاله وتوقع الطلاق الرجعي لا قيام الحكم الا لان لفظة تزوجت وزوجت تولا تاجرا والقصاصة بقيامه بعده ليس الا
 قيام حكمه الرجوع الى الاختصاص استثناءا وامساكا وقد بقي الامساك والفراش في حق ثبوت النسب حال قيام عدة البائن ففي النكاح من وجوه واذا كان
 قائما من وجه حرّم تزوج اختا واربع سواها من وجه فحرم مطلقا لما قاله بالرجعي او بما لا يحصى من الاصول التي اجمع فيها جهتا تحريم وباقه مع وجوب
 الاضياف في امر الفروج ويخص تزوج الاخت في عدة الاخت والاختصال لما في الجمع بين الاثنين فانه علة فيه بالقطعية وهي هنا اظهر والزم فان
 مواصلة اختها في حال حبسها بلا استماع اعطى لها من مواصلة ما مع مشاركتها في المنفعة والفرع المستدل به على الانقطاع بالكلية ممنوع فان الحد لا يجب
 على اشارة كتاب الطلاق حيث قال فيه معتدة عن طلاق ثلاث جات بولده اكثر من سنتين من يوم طلقها زوجه لم يكن الولد للزوج اذا انكح فيه دليل على
 انه لو ادى نسبته يستلزم ان لو طلق في عدة الثلث ليس تاما مستقبلا لوجوب الحد والالم ثبت نسبة فكان ذلك وادعى في عدم الحد وان سلم كما في عبارة
 كتاب الحدود وفيها ما يفيد انقطاع الحمل بالكلية وقد قلنا به على استتمه وانما قلنا اثر النكاح قائم من وجوه تحريم الاخت من وجوه تحريم مطلقا
 وفي الحديث يجوز نكاح الاخت في عدة الاخت يودي الى جمع ما في رحم اختين يجوز العلوق بعد النكاح وثبت في المعتدة السبب الى سنتين وهو ممتنع
 بالحديث انتهى يعني قوله صلى الله عليه وسلم من كان يوم من باسده واليوم الآخر فلا يجعن ما في رحم اختين ومثله لو علققت المعلقة قبل الطلاق ثم دخل
 باختها بعده يلزم ما ذكر ايضا فروع الاول اذا اخرج المطلق عن المطلقة انها اخبرته ان عدتها انقضت فاما تحمل المدة او لا لا يصح نكاحا اختا في
 الثاني لانه لا يقبل قولنا ولا قوله الا ان يفهمه بما هو محتمل من استقامت مستبين الخلق وفي الاول يصح نكاح اختها سواء سكنت المخبر عنها
 وصدقته او كذبت او كانت غائبة وقال في هذا كذبته لا يصح نكاح اختها لانها امنية وقد قبل مكذبا حتى استمرت نفقتها وثبت نسب ولد لها
 ذاتت به ومن ضرورة ثبوت النسب والنفقة القول لقيام العدة وهو يستلزم بطلان النكاح ولنا انه اخبر عن امر مني بينه وبين الله تعالى هو
 عمل فوجب قبوله في الحال وتكذيبه لا ينفع الا في حقها فقلنا به قدام النفقة بخلاف نكاح الاخت لاحق لما فيه لا يقبل فيه فلا يقبل فيه ولا يستلزم
 الحكم بالنفقة الحكم شرعا بقيام العدة والفراش كالاختين الملوكتين بخلاف ما اذا ولدت فان من ضرورة القضاء نسبة الحكم باستنداد العلوق فيحقق
 بذبته ثم قال في الاصل هنا ان بات لم تره وكان الميراث للآخرى وذكر في كتاب الطلاق الميراث للاولى دون الاخرى ولكن وضع المسئلة فيما اذا
 بان مرضا طين قال اخبرني ان عدتها انقضت وكذبته وانما يتحقق اختلاف الروايات في حكم الميراث اذا كان الطلاق رجعيا فاما البائن وهو في
 صحة الميراث للاولى وان لم يخبر الزوج بها وفي كتاب الطلاق لما وضع المسئلة في المرض وكان قد علق حقا بما لم يقبل قوله في ابطال حقا بما في
 مقبلا ومنها وضعا في الصحيح والاحق لما في ما ذكرنا قوله مقبولا في البطلان ربما يوضح ان يقبل ذلك اخبرنا الواقع صوابا فكلما باننا في صحة
 الميراث لما ولو باننا في مرضه كان لها الميراث وقيل هذا قول ابي حنيفة لان عندنا يجوز جعل الرجعي بائنا خلافا لمحمد ومثي كان الميراث للاولى فلا ميراث

ولا يتزوج المولى أهله ولا المرأة عبدها لان النكاح ما شرع الا مشغرا بشروط مشتركة بين المتكاحين
والمملوكية تنافي المالكية فيمتنع وقوع التزويج على الشركة ويجوز تزويج الكتابات لقوله تعالى
والحصنات من الذين اوتوا الكتاب اى العقائف ولا فرق بين الكتابية الحرة والامة على ما نبين ان شاء الله

لثانية الثاني لو اعتق ام ولده لم يحل له تزويج اختها حتى تنقضي هدهما ويحل ليحسوا ما عنده وعن ما تحل للاخت ايضا قايما على تزويج الاثر
ولان حقيقة الملك لما تمتع بكيف بالعدة وانما هي اشره وابو حنيفة يفرق بضع الفرائش قبل التتق وقوته بعده الا ترى انه كان يمكن تزويجها قبله
لابعد فلو تزوج حتى تنقضي فلو تزوج اختها بعد التتق كان مستحقا النسب لى اختها في زمان واحد وهو لا يجوز هذا منقوض في الاربع سواء بانها اختها او بنجب من
فرش الجنس الثالث لزويج المريد اذا حققت بدار الحرب تزويج اختها قبل انقضائها كما اذا ماتت لانه لا عدة عليها بل يحل لم يتبين فان جازت مسلمة فما بعد
تزويج الاخت وقبله في الاول لا يفسد نكاح الاخت لعدم عدو العدة وعند ابى يوسف تعود العدة وفي ابطال نكاح ختها عند رويان الثاني في ذلك عند ابى حنيفة
لان العدة بعد سقوطها لا تعود بلا سبب جديد وعند ابى اليسل تزويج الاخت وعودها مسلمة يصير شرعا لما فيها كالعقوبة الا ترى انه ليداد اليها ما لم يتعود معتدة قوله
ولا تزويج المولى امته ولو ملك بعضها ولا المرأة عبدا وان لم يملك سوى سهم واحد منه وقد حكى في شرح الكنز الاجماع على ابطاله وحكى غيره فيه خلاف الظاهر
قوله لان النكاح ما شرع الا مشغرا بشروط مشتركة بين المتكاحين اى في الملك عنها ما يخصه يملكه كالنفقة والسكنى والقسم والمنع من المنزل الاباؤن ومنها
ما يخصه هو يملكه كوجوب التكين في الفرائض المنزل والتحصن عن غيره ومنها ما يكون الملك في كل منها مشتركا كالاستمتاع بحجامة وسباشة والولد حق
الاضافة والمملوكية تنافي المالكية فعد نافذ لازم عقد النكاح ومناف الا لازم مناف للملزم ولا وجب اذا تاملت بعد هذا التقرير للسؤال القائل
يجوز كونها مملوكة من وجه الرق مائة من جهة النكاح لان الفرض ان لازم النكاح ملك كل واحد لما ذكرنا من ملك الامور على المانوس الرق بمنع
من غير النفقة فنافاه ولو اشترت زوجها او شيارته فسد النكاح وليسقط المهر كما لو دائن عبد اثم اشتراه سقط الدين لانه لا يثبت للمولى على عبده دين
ويجوز تزويج الكتابات والاولى ان لا يفعل ولا ياكل ويحتم الا الضرورة وذكره الكتابية الحرة اجماعا لا نفقح باب النفقة من امكن التعلق المستع
للقام بمعاني دار الحرب وتعرض الولد على التحلق باخلاق اهل الكفر وعلى الرق بان لى وجهى جلى فيولد رقيقا وان كان مسلما والكتابى من التبرى
ويوس بكتاب والسامة من اليهود وامان من زبور داود وحف ابراهيم وسيت فهم اهل كتاب تحمل نكاحهم عندنا ثم قال في التفتيش قالوا هذا يعنى اكل اذالم
يتقده المسيح آلهما اذا اعتقده فلا ونى بسوط شيخ الاسلام ويحب ان لا ياكلوا في اهل الكتاب واعتقده وان المسيح آله وان غير آله ولا تزويجوا نكاحهم
وقيل عليه الفتوى ولكن بالنظر الى الدلائل يبنى ان يجوز الاكل والتزويج متى وهو موافق لما في رضاء بسوط شمس الائمة في توجيه النصراني حلال مطا
سواء قال بثالث ثلاثة او لا وهو موافق لاطلاق ما في الكتاب هنا والدليل وهو قوله تعالى والحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فسر بالانفاة اخرا
عن تفسير ابن عمر بالمسلمات ولذلك منع ابن عمر من تزويج الكتابية مطلقا لانه راجع الى الشركة قال تعالى وقالت اليهود وعزير ابن السد وقالت النصارى
المسيح ابن السد الى ان قال سبحانه وتعالى على شركون قلنا وقد قيل ان القائل بذلك طافقتان من اليهود والنصارى انفسوا لا كلهم وهو وديارنا
يضرعون بالتزويج عن ذلك والتوحيد واما النصارى فلم يراهم يصح بالابنية فجمعهم ايد لكن هذا يوجب نفرة المذهب المفصل في اهل الكتاب فامان اطلق حلم
فيقول مطلق لفظ المشرك اذا ذكر في لسان الشارع لا ينصرف الى اهل الكتاب وان صح لغة في طائفة بل طوائف واطلق لفظ الفعل اعنى يشركون
على فعلهم كما ان من راي ليله من المسلمين فلم يعمل الا لاجل زيد يصح في حقه انه مشرك لغة ولا يبادر عند اطلاق الشارع لفظ المشرك ارادته لما عهد من
ارادته بمن عبده من الايدى اتباع بنى وكتاب ولذلك عطفهم عليه في قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين فكيف ينص
على فعلهم بقوله تعالى والحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اى العقائف منهن وتفسير المحصنات بالمسلمات يقتيدان المعنى اهل كالم المسلمات

ولا يجوز تزويج المجوسيات لقوله عليه السلام سبواهم سنة اهل الكتاب غيرنا كمناسكهم
ولا آكل ذبايحهم قال ولا الوثنيات لقوله تعالى ولا تشككوا في نعم الله حتى يؤمن

من الذين ادعوا الكتاب من قبلكم فان كنتم اقرب من ظلاله اذ لا يتصور الخطاب بكل الاموات للمخاطبين الاحياء وان كن احياء ودخلن في دين
سيدنا وبنينا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فالجرح معلوم من حكم المسلمين بالضرورة من الدين بل ويدخل في المحضات المصروفة عليه
قوله والمحضات من الاموات ثم لم يصر المعنى فيه والمسلمات من الاموات وهو بعيد في عرف المتكلمين بخلاف تفسيره بالعقائف ثم المارد من ذكره بعث الانبياء
على التخيير لطفة الا يرى ان العفة ليست شرطاً في المومنات اتفاقاً وان لم يدخلن في عين الدليل حيث ايج الكتابيات الباقيات على طهارة كونهن في سنة
اعنى ولا تكونوا المشركات نسخت في حق اهل الكتاب المشركين وغيرهم بآية المائدة وبقي من سواهم تحت المنع ذكره جماعة من اهل التفسير لان سورة المائدة
كلها لم ينسخ منها شيء قط على ان تفسير المحضات بالمسلمات ليس من اللغة بل هو تفسير رادة لافقية ويدل على انما تنزج بعض الصحابة منهم وخطبة بعضهم
نمن المتزوجين حذيفة وطلحة وكعب بن مالك وخطب عمر رضي الله عنه فاعلموا انطلق يا امير المؤمنين وانما كان غرضه مخاطبة الكافرة وخوف الفتنه على الولد لان في
صفه الزم لاه وسند قول مالك ثم يصير لشرب الخمر وهو يقبل ويضاحج الالعدم اكل الا ترى الى قوله انطلق يا امير المؤمنين لم ينكر عليهم ذلك وهو ولا
ولو لم يصح لم يتصور طلاق حقيقة ولا وقف الى زوجه وخطبة الميرة بمنزلة النعم بن المندرك كانت تنصرت ودير باق الى اليوم نظاهر الكوفة
وكانت قد عمت فابت وقالت اى رغبة تشيخ اعور في عجز عسياء وكرار دوت ان تفتخر بكما في تقول تنزجت بنت النعم بن المندرك قال صدقت ونشأ
يقول س ادركت ما شئت ففشي خالياً لم يدرك يا بنت النعمان به فقد ردت على الميرة وبهذه ان الملوك وكيه الاذيان في ابيات وكانت بعد ذلك تذل
عليه فيكرها ويسالها عن حالها فقالت س فبيننا نسوس الناس الامراء نأخذهم فيهم سوتة متخلف في فاف لذي الاليد وم نعيمها بقلب رات بنا وتصرف قولها
تتخلف اى تتخلى من النصف النادم فاذا كان الامر على ما تقررناه فلا حرج من ان ذهب عامة النعم بن الى تفسير المحضات بالعقائف ثم ليست العفة
شرباً بل هو للعادة اولدب ان لا تتزوجوا غير من كانا شرباً اليه انما والائمة الاربعة على حل الكتابية المحررة واما الائمة الكتابية فكل ذلك عندنا وسياتي في باب
فيها قوله ولا يجوز تزويج المجوسيات عليه الاربعة ونقل الجواز عن داود وابي ثور وبقية سحن في تفسيره عن علي رضي الله عنه على انهم من اهل الكتاب فوافق حكمهم
ولم ينكر عليه فاسرى بكتابهم فسوه وليس هذا الكلام شئ لا لانني بالمجوس عبدة الالهة فكما انهم كان لهم كتاب ولا لا اتركه فان الحاصل انهم الان اخذوا في التفسير
وبهذه اليتفنى عن منع كونه من اهل الكتاب بانني خالف قوله تعالى انما انزل الكتاب على ما اتفق من قبلنا من غير تعقيب كما وعدهم المجوس في انهم لم يتركوا
وتقدير التسليم في الرق والنسيان انهم مواعين كونه من اهل كتاب يدل على اخر اجمع الحديث المذكور وهو ما اخرجه عبد الرزاق وابن ابى شيبة عن قيس بن مسلم
عن الحسن بن محمد بن علي بن ابى النضر صلى الله عليه وسلم كتب الى مجوس بخرم يرض عليهم الاسلام فمن اسلم قبل منه ومن لم يسلم ضربت عليه الجزية غيرنا كمناسكهم ولا
اكل ذبايحهم قال ابن القلان هو مرسل ومع ارساله في قيس بن مسلم وهو ابن الربيع وقد اختلف فيه وهو من حفاظ القضاة ورواه ابن سعد في الطبقات
من طريق ليس فيها عن عبد الله بن عمر بن العاص ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى مجوس بخرم الى ان قال بان انك انما كنتم لا تاكل ذبايحهم ولا تسكنون في
دورهم والى كذا في سوطاه عن جعفر بن محمد عن ابيه ان عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال ما ادرى ما صنع في امرهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول سبواهم سنة اهل الكتاب انتى وسياتي باقى ما فيه من الكلام في باب الجزية ان شاء الله تعالى قوله ولا الوثنيات وهي بالاجماع والنسب
وتدخل في الاوثان عبدة الشمس والنجوم والصور التي استعملوها والمعلقة والزنادة والباطنية والاباحية وفي شرح الوخير وكل نذهب كغيره معتقده لان اسم
المشركين بنا ولم جميعاً وقال الرسفنى لا يجوز المناكحة بين اهل السنة والاعتزال والفضلي والاسن قال انما مومن ان شاء الله لانه كافر وتقصاه منع مناكحة

ويجوز تزويج الصبايات ان كانوا يؤمنون بدينهم ويقررون بكتاب لا يهمل الكتاب وان كانوا يعبدون الكواكب كما كان

الشافعية واختلف فيها بهذا قيل يجوز وقيل يتزوج ولا يزوجهم بنته ولا يخفى ان من قال ناس من ان شاء الله تعالى فانما يريد ايمان الموافقة
 يصرحون بدينهم الذي يقتضيه عليه العبد لانه اخبار عن نفسه ليفعل في المستقبل او استحبابه اليه فيعلق به قوله تعالى ولا تقولن شيئا اني فاعل ذلك هذا
 الا ان يشاء الله وعلى هذا فيكون ان شاء الله وبنده لا كما يقال انه لم يجز والتبرك وكيف كان لا يقتضي ذلك كفره غير انه عندنا خلافه لا بد من الات
 تقوية النفس بالجهر في مشقة التصبر على خير من او قال رواية الترمذي انه هل يكون مؤمنا عند الموافقة او لا واما المستند في مقتضى
 الوجه حل منكم لان الحق عدم تكفير اهل القبلة وان وقع الزمان في المباحث بخلاف من خالف القواطع المعلومة بالضرورة من الدين مثل العالم فيهم
 العلم ونفى العلم بالجزئيات على ما صرح به المحققون واقول وكذا القول بالايجاب الذات ونفي الاختيار فرج يجوز المناكحة بين اليهود والنصارى والمجوس
 بمعنى تزويج اليهود ونصرانية او مجوسية والمجوسى يوديه او نصرانية لانهم اهل ملته واحدة من حيث الكفر وان اختلفت بخلافهم فمجرد منكم بمضاهاة
 المذاهب من المسلمين اجاز سعيد بن المسيب وعطاء وطاوس وعمران بن دينار وطى المشرك والمجوسية بملك آيين لوردوا الاطلاق في سببايا العرب
 كما وطاس في غير ما هو من شركات والمذهب وعندنا وعند اهل العلم منع ذلك لقوله تعالى ولا تكونوا مشركا فانما ان يرد الرطى او كس منه من
 بنا على انه مشرك في سببايا النفي او خاص في النعم وهو طاهر في الامرين ويمكن كون سببايا او طاس مسلمين قوله ويجوز تزويج الصبايات ان كانوا يؤمنون
 بدينهم ويقررون بكتاب وان عضو الكواكب كتظيم المسلم الكعبة بهذا فسرهم ابو حنيفة فينبى عليه اكل فسر في العبد الكواكب فثبتا عليهم سحرته قيل نعم ليطاقتان
 وقيل فيتم غير ذلك فلو اتفق على تفسيرهم اتفق على الحكم فيهم قوله والجرم ان تزوجا حاله لاهل اعم وفيه خلاف الثلاثة وتزوج الولى المحرم مولاه على ذلك الحكم
 تمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح رواده الجماعة الا البخاري عن ابن عباس بن عثمان بن عفان قال سمعت ابي عثمان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا ينكح المحرم ولا ينكح زاده وسلم والود لا يخطب زاده بن جنان في صحيحه ولا يخطب عليه وفي سوطا مالك عن اود بن حصين ان ابا عطفان المزني ان ابا طه
 تزوج امرأة وهو محرم فزاد البخاري وبني بها وهو حلال ومات بسرف ولا ايضا عنه ولم يصل منه به قال تزويج البنى صلى الله عليه وسلم يمينه رضى عنه
 القضاة واما عن يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال لم يعوقه هذا فانه ما اتفق عليه التمس حديث يزيد لم يخبر به البخاري ولا الشافعي وايضا
 لا يقام ببن عباس فحفظا واقاؤا قال عمر بن دينار الزهرى ويا دوى ابن الاصم اعراى كذا وكذا الشى قاله تجعله مثل بن عباس وماروى
 عن ابى رافع عنه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال وبني وهو حلال وكنت انا الرسول فيها لم يخرج في واحد من الصحيحين ان روى في صحيح ابن جابر
 فلم يبلغ درجة الصحة ولذا لم يقل الترمذي فيه سوى حديث حسن قال ولا تعلم احدا اسنده غير حماد عن مطر وماروى عن ابن عباس ثم انه صلى الله عليه وسلم
 تزويج يمينه وهو حلال فذكر عنه لا يجوز النظر اليه بعد ما اشتبه بعدان كاد ان يبلغ اليقين عنه في خلافه وكذا بعدان اخرج الطبراني ذلك عارضه
 بان اخرجه عن ابن عباس ثم خمسة عشر طريقا انه تزوجها وهو محرم وفي لفظ وجامعهم وقال هذا هو الصحيح وما اول به حديث ابن عباس ثم بان
 المنع وهو في الحرم فانه يقال انجد او دخل ارض نجد واهرم اذا دخل ارض الحرم بعيد وما بعده حديث البخاري تزوجها وهو محرم وبني بها وهو حلال
 والى اصل انقام ركن المعارضة بين حديث ابن عباس حديث يزيد بن الاصم واما بن عثمان حديث ابن عباس قولى منها ساند فان حجتنا باصتبار كان
 البر حتمى وليضده ما قال الطحاوى وروى ابو عوانة عن غير بن ابى الصم عن سروق عن عياشة ثم قالت تزويج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نسائه

لم يتجز منا حتى تم ولا نتم وشكر كون والخلاف المنقول فيه محمول على اشتباه مذهبه فكل جاب
على ما وقع عنده وعلى هذا حال ذبيحته قال ويجوز للحرم والحرمه ان يتزوجا في حالة الاعوام وقال الشافعي رحمه

فوهو محرم قال في نقله هذا الحديث كلفتم بفتح روايتهم انتهى وهذا الحديث أخرجه ايضا الزرقا قال السبيل انما روت نخاع ميمونة ولكنها لم تسمها وبقوة ضبط الرواة ونقصهم فان الرواة عن عثمان وغيره ليسوا كمن روى عن ابن عباس في ذلك فقها وضبطا كسيد بن جبير وطاوس وعطاء ومجاهد ومكرمة وجابر بن زيد وان تركنا ما تضاف له لغيره من الضرب الى القياس فهو مضمي لانه عقد كسائر العقود التي يتلفظ بها من شرائع الامة للتمسك به وبغيره والتمسك من العقود بسبب الاحرام ولو حرم كان غائبة ان تترك من نفس الوطى وان شئت في افساد الحجج لاني بطلان العقد نفسه ايضا لو لم يصح كبطل عقد المكاتبة سابقا بطرق الاحرام لان المنافي للعقد يستوي في الابداء والبقاء كالطاري على العقد وان حجبنا من حيث المتن كان معنى لان رواية ابن عباس في غيبة روايت يزيد مثبتة لما عرف ان الميثاق هو الذي ثبت امر عارضا على حاله الاصلية والحل الطاري على الاحرام والكافي في التقييد لا ينبغي طرق طاري ولا تنكح ان الاحرام اصل بالنسبة الى الحل الطاري عليه ثم كلفيات خاصة من التجرؤ ورفع الصوت بالنسبة فكان بغيضا من جنس ما يعرف بدليله فيكالاتبات ويرجى بخارج وهو زيادة قوة السند وفقه الراوى على ما تقدمه من ان النسبة الى الحل الملاحق وانما على ارادة الحل السابق على الاحرام كافي بعض الروايات انه صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع مولا له ورجلا من الانصار فروجا ميمونة بنت الحارث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفر فان ابن عباس مثبت ويزيد يرفى ويرجى حديث ابن عباس من ان المتن يترجى الميثاق على النكاح ولو جاز ان كان ينبغي يزيد ما يعرف بدليله لان حاله الحل عرف ايضا بالدليل وهي بيته الحلال خالترجى بما قلنا من قوة السند وفقه الراوى لانه ان المتن وان وقفنا لدفع التعارض فعمل الميثاق الترويج في حديث ابن الاصم على البناء بها بما وجدنا في البيهقي العاديه وتعمل قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المحرم ما على نهي التحريم والنكاح للوطى والمراد بالجملة الثانية التحكين من الوطى والتدبير باعتبار الشخص اى لا تمكن الحرمة من الوطى ونوعها والتجيب ممن يضيفها الوجه بان التحكين من الوطى لا يسمى نكاحا مع ان اللازم الانكاح لا النكاح والما استبعادا باحتلال عربة فليس بواقع لان غاية ما فيه دخول في النكاحية على المسند للعتاب وهو جازع عند المحققين وان كان غيره اكثر وعلى النفي فيه التذكير وفيه ذلك لتاويل وعلى نهي الكراهية جمع بين ذلك وفذلك لان الحرم في شغل عن مباشرة عقود الانكحة لان ذلك يوجب شغل قلبه عن الاحسان في العبادة لما فيه من خطية وروايات ودعوة واجها ويتضمن تنبيه النفس لطلب الجماع وهذا محل قوله ولا يخطب ولا يلزم كونه صلى الله عليه وسلم باشر المكرة لان المعنى المنوط به الكراهية وهو عليه الصلوة والسلام منه عنه ولا بعد في خلاف حكم في حتمنا وحقه لاختلاف المتألفين وفيه كالتوصل انما عينة وفعله فخرج ويجوز تنبيه الزا لامة مسلمة كانت او كتابية لحيقة الخخير مفيد لان الشافعي لا يخرج للعبد المسلم الامة الكتابية فكان الصواب بالرد عن مالك احمدية لقوله نعمنا لقولنا لقوله تعالى ومن لم يستقم منا طول الان ينكح المحضات الآية استيفاء منها عدة احكام عدم جواز نكاح الامة مطلقا عند طول الحرمة بمفهوم الشرط وعدم جواز نكاح الامة مطلقا في الضرورة من خشي الغت منكم فاستبطن من قصر الحل على الضرورة معنى مناسبا وهو ما في نكاح الامة من تعريض الولد على الرق الذي هو موت حكما وعدم جواز الامة الكتابية مطلقا بمفهوم الصفة في من فتياكم الموتات وايضا اذالم تجز الامة الا للضرورة فالضرورة تندفع بالمسلمة وعننا الجواز مطلق في حال الضرورة وعدمها في المسلمة والكتابية في طول الحرمة وعدمه لاطلاق المقصود من قوله تعالى فانكحوا طاب لكم من النساء واصل لكم ما واد لكم فلا يخرج منه شئ الا بما يوجب التقييد لم ينتهض ما ذكرناه من نكاح ما واولا فالفهم ان اعني مفهوم الشرط والصفة ليسا بحجة عندنا وموضع الاصول وانما نينا بفتقيد الحجة مقتضى المفهومين عدم الباطة الثابتة عند

لا يجوز تزويج الولي المحرم وليته صلى الله عليه وآله خلاف له قوله عليه السلام لا ينكح المحرم ولا ينكح ولنا ما روي عن علي بن السلام

تزوج بميمونة وهو محرم وما رواه شحول على الوطى ويجوز تنويح الامة مسلمة كانت او كتابية

وجود القيد المبيح وعدم الاباحة الثابتة اعسم من ثبوت الحرمة او الكراهية ولا دلالة للاعسم على اخص بخصوصه فيجوز ثبوت الكراهية
عند عدم الضرورة وعند وجود طول الحرة كما يجوز ثبوت الحرمة على السواء والكراهية اقل فتثبت فقلنا بما ذكرناه صرح في البدل والاعتليل عدم
الحل عند عدم الضرورة بتعريض الولد على الرق ثبتت الحرمة بالقياس على اصول شتى ولتعيين احد فردى الاعم الذي هو عدم الاباحة وهو التحريم
ما رواه الاعم فان عنوانه فيه تعريض موصوف بالحرية على الرق سلمنا استلزامه للحرمة ولكن وجود الوصف ممنوع اذ ليس هناك متصف بحرية عرض للرق
بل الوصفان من الحرية والرق يقارنان وجود الولد باعتبار امة ان كانت حرة فحرة وقيمة فرقيق وان اراد به تعريض الولد الذي سيوجد ان يقارن
الرق في الوجود والاراقاة سلمنا وجوده وضعفنا ما ينفرد في الحرمة بل في الكراهية وبما اذا كان له ان لا يحصل الولد لصلابة النكاح الامة ونحوها فان يكون
ان لا يحصل رقيقة بعد كونه مسلما اولى من المقصود بالذات من التنازل انما هو كثرة المقرين سدقالي بالوحداية والالوهية وما يجب ان يعرف له به
وبما ثبت بالولد المسلم الحرية مع ذلك كما سيجي اكثر الى مروي وقدر جاز للبعدان يتزوج امتين بالاتفاق مع ان في تعريض الولد على الرق في موضع
الاستفاد عن ذلك عدم الضرورة وكون العبد بالاثرة في ثبوت رقب الولد فانه لو تزوج حرة كان كذا المانع انما يفعل كذا ذات الرق لانه هو الموجب
للقص الذي جعلوه محرمات لا يصح قيد حرية الاب يوجب استواء العبد والحر في هذا الحكم لوصف ذلك بالتعليل اعني تعليل الحرمة بالتعريض للرق ثم بعد ذلك شرط ترفع
الامة عند الشافعي من عدم وجود طول الحرة شرط لان تكون جارية ابنة ابي ملك لابن قال في خلاصتهم لو انه استولى بها قبل النكاح صارت ام لده
فان ملك لده فزنت ملكا وعين الملك للاب من جواصل والاحرمته على الابن قوله لا يتزوج امة على حرة لقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح الامة على الحرمة
اخرج الدارقطني عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلاق بعد ثنتان الحديث الى ان قال تتزوج الحرة على الامة ولا تتزوج الامة على الحرمة
وفيه ظاهرين من مسلم ضعيف واخرج الطبري في تفسيره في سورة النساء بسند الى الحسن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهي عن شئكم الامة على الحرمة قال تنكح
الحرة على الامة قال وهذا مرسل الحسن ورواه عبد الرزاق عن الحسن ايضا مرسل او كذا رواه ابن ابي شيبة عنه واخرج عبد الرزاق انا ابن جبر عن ابن ابي الزبير
انه سمع جابر بن عبد الله يقول لا تنكح الامة على الحرمة وتنكح الحرمة على الامة واخرج الحسن بن المصيب نحوه واخرج ابن ابي شيبة عن علي بن ابي طالب الامة على الحرمة
واخرج عن ابن مسعود نحوه واخرج ابن ابي شيبة ثنا عبدة عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب تتزوج الحرة على الامة ولا تتزوج الامة على الحرمة
وعن كحول نحوه فانه اثار ثابتة عن الصحابة والتابعين تقوى الحديث المرسل لو لم نقل بحجة فوجب قبوله ثم اعتضد باتفاق العلماء على الحكم المذكور وان
اختلف طرق اضافتم فان ثلثا اضافة الى مفهوم قوله تعالى ومن لم يتطع منكم طولا لاية وذلك ان تزويج الامة على الحرمة يكون عند وجود طول
الحرة فلا يجوز اتفقا وقوله وهو حجة على الشافعي في جازة ذلك للعبد يعني جبره الا انما الدليل على جواز بل جوب الاحتياج بالمرسل بعد ثقة رجاله
ولانه يرى جمية اذا اقترن باقوال الصحابة وبما كذلك فانه قد ثبت ذلك عن علي وجابر على الاطلاق كما بينا وكذا يرى جمية اذا اقترن به جماعة من اهل العلم
وبما كذلك وهذا كله من شافعي في الرسالة فانه قال وان لم يوجد ذلك يعني فعدم الخرج نظر الى بعض ما روي عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم قولان وجد ما يوافق ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت هذه الالة على ان يرسل الاعن اصل يصح ان شاء الله وكذا ان وجد عوام
من اهل العلم يفتون بمثل معنى ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى وبه يخص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلك اذا قد اخرج منه ما قد منا فيه
نظر فان اخرج المشتريات بطريق النسخ على ما قالوا والمجوسيات مشركات والناسخ لا يصير العام به ظنا فلا يخفى بعده بخبر واحد وقياس

قال وان تزويج جليل من مناجاز النكاح ولا يطأها حتى تضع حملها وهذا عند الجنيته ومن قال بوجوب
النكاح فاسد وان كان الحمل ثابت بالنسب فالنكاح باطل بالاجماع لا يبيح يوسف ان الاحتناع في الاصل
محرمة الحمل وهذا الحمل محترم ولا يحد كاحتناعه منه ولهذا المخرج اسقاطه ولها انها من الحملات
بالنص ومحرمه الوطى كباقي سقمه ما ذكره زرعة وغيره والاحتناع في ثابت بالنسب محقق صاحب للماء ولا حرج
للزاني فان تزوج حامل من السبب فالنكاح فاسد لانه ثابت بالنسب وان زوج ايم ولده وهي حامل منه فالنكاح باطل

البراءة ما لم ينزل ذلك اصل حتى اذا كانت تحت الرجل حرة وانه يكون للحره ليلتان وللاثمة ليلته فلما انصف رقبتهما لهما واجب ان يخفف رقبتهما للحره تزويج
البرق والعبدين يمتان يعني ان يسهل له بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء من قبل ثابته ورباع نظر الى عموم المخاطبين في الاحرار والعبدين كما استدل
به المصنف على الاشتبا في اطلاق الزايمه على الاثمة نظر الى العموم في الحرير والامار لكن قد يقال ان المخاطبين هم الاحرار بدليل آخر الآية وهو قوله تعالى
فان خشيتم الاتع لوانوا واحدة او ما ملكتم فان المخاطب بهذا هم المخاطبون الاولون ولا ملك للعبدين فلم يرد المراد الاسرار قوله فان تزويج جليل
من زني من غيره وجاز النكاح خلافا لابي يوسف قول الاشتبا في ربه كقولنا وقول الآخرين وقرر كقول ابي يوسف مالوكا بالحمل من زني منه جاز النكاح
بالافتقار كما في الفتاوى الفقهية سيما لا الى النوازل بل رجل تزوج حاملا من في منه فالنكاح صحيح عن الكل ويحل ويطأها عند الكفاي الا ان في الخلافية عند ج
ولا يطأها بل يستحق النفقة ذكر المترسخي لا نفقة لها وقيل لها النفقة والاول اوجه لان النفقة وان وجبت من العقد الصحيح عندنا لكن اذا لم يكن بان من
الدخول من جهة بخلاف الخائض فان عقد باسأوى وهذا ايضا في افعالها الزني وعن محمد كقول ابي يوسف ومالك لا يسلح ويطأها الا براح وداعية وقيل
لاباس لو طأها ونقل عن الاشتبا في كانه يفسد على التي زنت حيث جاز تزويجها وحل وطأها في الحال مع جمال العلوق فعلم ان العلوق من الزني لا يفسد كقول
والاشتباه من تجديده في مقام الاحتياط وليس بشي لان الفرق بين المحقق والمؤيد في اشتغال الحرام ثابت شرعا لورود عموم النبي في المحقق وهو ما رو
روايه بن ثابت الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر ان يسقي ماؤه زرع غيره يعني اتيان الجبال
رواه ابو داود والترمذي وقال حديث حسن قوله ان الاشتبا في الاصل يعني ثابت بالنسب حاصل قياسا لخال من الزني على الحال ثبوت النسب في حكمه
صحة العقد عليها فيعين هذا الاصل كون حملها محترما فيشع وروى الملك على محله وبذلك لا بدليل انه لا يجوز اسقاطه وانه لا جناية منه فيمنع الملك واستدلال المصنف
بعموم واحل لكم ما وراءكم من غير علم ان يروى من قبل ابي يوسف ان هذا مخصوص على ما قيل فيجوز تخصيصه بالقياس احتاج الى منع علته فقال لا يلزم
علة المنع في الاصل احترام الحمل بل احترام صاحب الماد وهي تشبه في الفرع او لا حرمة للزاني ومنهم من يريد في تعيين العلة فيقول الاشتبا في الاصل
لحرمة الحمل فيصان عن سقيه بما حرام وقيل ايضا فيقال فيصان عن سقيه ولما لم يجز الوطى بحرمة السقي لم يصح العقد لان كل عقد لا يترب
عليه حكمه لا يصح وهي زيادة توجب النقض لما يحتاج اليها لو قلنا بصحة العقد وحل الوطى ولم نقل به فيقال ان قلت لا يترب مطلقا منعاه او في الحال فقط
منعنا اقتضاه البطان والالم يصح نكاح الخائض والنفسا الا ان ابا يوسف يرجح يدفع التعيل بحرمة صاحب الماد بانه لو كان الحق لجاز بامرة فالاولى
تعيل المنع في الاصل بلزوم الجمع بين الفرشتين وهو السبب في امتناع العقد على المحضات من المومنات وهو منسحق في الجليل من الزنا وقد يقال
ان هذا دفع مناهضة جليل ان حرمة واحدة وهو معنى الحق وليس كذلك فان معنى حرمة ان الشارح أثبت له من الحرمة منع العقد على محصل
ماية ما دام قابلا وسرته لا تسقط باذنه في العقد الا ان هذا يقتضي صحة العقد على المسببة لخال والمهاجرة وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة ررح
واما على ظاهر المذهب بخلاف النظر وما ذكرنا وعلى ما هو رواية الحسن بالنسب بالتعيل بحرمة صاحب الماد علم ان في سنن ابي داود وعن جليل من الانصار
يقال لا نفقة من انكح من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال تزوجت امرأة على انها بكر في سرة فادخلت عليها فاذا هي جليل فقال لي رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما بعد اتيك يا أمك من فرجها والولد عبد لك وفرق بنتا وقال اذا وضعت فخذوها وهي طاهرة في عدم صحة نكاح الخائض لخال من زني لقوله
وغيره يثبت ان ان يحل على تفرق الابان فحقا بان منه من الخلق بها الى ان تلد من ان فيه من المنسوقات جليل الولد عبد الا ان يحل على اراوة انه

لا ينفاض اشمل ولا حاجته تثبت نسب ولد لها منه من غير دعوة فلو صح النكاح لحصل الجمع
بين الفرائشين الا انه غير متأكد حتى يثبت الولد بالنسب من غير لعان فلا يعتبر ما لم يتصل به الحمل قال ومن
وطى جارية ثم زوجها جاز النكاح لانها ليست بفراش لمولاها فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسب من غير دعوة
الا عليه ان يستبرئها صيانة لمائه واذا جاز النكاح فلزوجه ان يطأها قبل الاستبراء عند الحنفية وابيوسف
وقال محمدا لا يجب ان يطأها قبل ان يستبرئها لان احتمال الشغل بماء المولى فوجب التنزه كما في الشراء

يصير بخبرك وهو يوافق على التفرق على المنع من مجرد الخلط وهو اولى بالاستبراء واداة جعل الولد عبد يبيعه الزوج بالنسبة الى مقابلة لطلبه منظره
في الشرع فيجعل بذاته امة ارادة التفرق عن الخلطة لاني العقد وبذلك الان الظاهر انه انما يكون بحيث يحرمه من غير ملك فيه اذا كان مع امة عنه
وبذلك اذا ثبت الحديث بقوله فالنكاح باطل وذكر الفاسد في تقدم ولا فرق بينهما في النكاح بخلاف البيع قوله لانها فراش لمولاها بالثبوت بذاته
وهو كون المرأة متعينة لثبوت نسب ولد لها من الرجل اذا انت بطرح حصل الجمع بين الفرائشين وهو سبيل الحرمة في المحصنات من النسب قوله
الا انه غير متأكد الخ جواب عما قد يقال لو كانت فراش لم تزوج بها وهي حائل كما لا يجوز وهي حائل ناجاب بان فرشا غير متأكد وتياك بانفسار رجل
بها منه فان الحمل بالغ في الجملة وكذا الفراش يقع التأكيد بجماعها فينتص سببا للمنع للجمع بخلاف حاله عدمه واستدل على عدم تأكده باستبراء نسب
ولد لها بالبقاء من غير لعان فظهر ان المانع ليس مطلقا بل المتأكد منه اما بنفسه وهو فراش المنكحة او بالجل قالوا الفراش ثلثة قوى وهي المنكحة
فلا يتقن ولد لها باللعان ومتوسط وهو فراش ام الولد فيثبت نسب ولد لها من غير دعوة ويتقن بمجرد النفق وضعف لا يثبت نسب الولد منه
الا بدعوة وهو فراش الام التي لم يثبت لها امومية الولد والذي يقضيه كلام صاحب المداية نصريحه ان الام لا ليست بفراش اصلا على ما ذكره
في المسئلة التي سئل به وذلك لعدم صدق حد الفراش عليها بقوله فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسب من غير دعوة فيلزم اما انحصارها في الفراش القوي
والضعف واما اعتبار الفراش الثلثة في ام الولد والمنكحة فام الولد الحامل في فراش ضعيف فيجوز تزويجها والحامل متوسط النوع من التأكيد
فيتمتع وحكمه انتفاء الولد بمجرد النفق والمنكحة هي الفراش القوي وهو الاوجه وادور اذا كان ولده لا يتقن بمجرد النفق فيبغى ان يجوز النكاح
ويكون نفيا ودلالة فان السبب كما يتقن بالصح يتقن بالدلالة بدليل مسئلة الامه جات باولا وثلاثة فادعى المولى اكبرهم حيث ثبت نسب ويتقن
نسب غيره بدلالة اقتضاره في الدعوة على بعضهم اجيب بان النفق دلالة انما يعمل اذا لم يكن صريح بخلافه وهذا كذلك اذ صورة المسئلة ان الحمل منه
حيث قال رجل زوج ام ولده وهي حامل منه لاني الظهيرة وعلى هذا الزوج ام ولده وهي حامل قبل ان يعترف بالحمل بعد العلم به يتقن ان يجوز النكاح
ويكون نفيا قوله ومن وطى جارية ثم زوجها جاز النكاح لانها ليست بفراش لمولاها بل القليل للجوارح في جنس حلة المنع من الزوج فضلا عن
نفيا بعينها فلا يقتضي ان وجود الفراش مطلقا يمنع والامنع في ام الولد الحامل لان حلة المنع فراش مخصوص وهو القوي بنفسه او بالتأكيد
لا مطلق الفراش ثم بين نفق الفراش نفى حده بقوله لانها جات بولد لا يثبت نسب من غير دعوة قوله الا ان عليه ان يستبرئها اي بطريق الاستحباب
لا التحتم وليس استبرأ المولى مذكور في الحامع الصغير بل في كلام المص وصرح الوالحي بالاستحباب قوله واذا جاز لعني جاز النكاح بدون استبرار من
المولى فان خلاف محمده في استبرأ الزوج انما هو فيه ولذا قال الفقيه ابو الليث رة في قول محمد لا يجب الامي للزوج ان يطأها حتى يستبرئها لانه احتمال
الشغل بالمولي هذا الخلاف فيما اذا زوجها المولى فل ان يستبرئها فلا يستبرأ قبل ان يزوجه جاز وطى الزوج بلا استبرار اتفاقا وقد روي ووفق
بعض المشايخ بان محمدا نفى الاستحباب واما اثبتا جاز النكاح بدونه فلا معارضة فيجوز اتفاهم على الاستحباب ولا نزاع فان نفق في الباطن
محمد بن يعقوب عن ابني حنيفة في رجل وطى جارية ثم زوجها فان للزوج ان يطأها قبل ان يستبرئها وقال حنيفة ان لا يطأها حتى يستبرئها
استى وليس فيه استبرأ المولى اصلا وفيه تصريح محمد بالاستحباب للزوج قبل قوله تفسير لقول ابني حنيفة وقيل بل هو قوله خامته وهو ظاهر السوق وصرح قول
المص الا يوم بالاستبرأ لا استحبابا ولا وجوبا بخلافه ثم القياس المذكور لمحمد انما تقتضاه وجوب الاستبرار فان اصل قياسه انما يقتضي بالقياس حكم الاصل وحكم

ولهما ان الحكم بجواز النكاح اماراة الفراغ فلا يؤمر بالاستبراء ولا استحبابا ولا وجوبا بخلاف الشراء لا يجوز مع الشغل وكذا اذا راي امرأة تزني فترد وجهها حل له ان يطأها قبل ان يستبرأ عنها عندهما وقال محمد لا حب له ان يطأها ما لم يستبرأ والمغنى ما ذكرنا ونكاح المتعبد باطل وهو ان يقول لامرأة افتنع بك كذا مائة دينار

الاستبراء بل كان المصنف من كلام محمد في بعض قضايا فمؤيد الوجوب للاستبراء غاية الامر ان قوله حب ظاهر في الاستبراء دليله بوجوب ان مراد الوجوب فاعتباره اولى ان الاستدلال بما لا يطاق الدعوى بعد من اطلاق حب ان يفعل كذا في واجب كثيرا ما يطلق المتقدمون كرهه كذا في التحريم وكرهه التحريم واجب متعبد به في مقابلته وهو الوجوب ثم لو ادعى على محرمه ان التوهم لا يصلح حلة للوجوب بل للندب كما في غسل اليدين عقب النوم التوهم النجاسة كان له ان يثبت بان ذلك في غير الفروج اما فيما فالعمود شرعا جعله متعلقا بالوجوب منه نفسا صل هذا القياس فان حله وجوب الاستبراء في التحقيق على المشتري ليس لا توهم الشغل لما للحال اعتبار استحبات المكمل حله انما هو لضبطه للحكمة التي هي العلة في الحقيقة على ما عرف وان كان الاستدلال من عند المصنف فلو المأخذ بعدم المطابقة قوله ولهما ان الحكم بجواز النكاح اماراة الفراغ اورد عليه انه ممنوع فان الحكم بجواز النكاح ثابت في الحاصل من الزنى ومجموع ما ذكره في ثلثة اجوبة جواب صاحب النهاية بانه لا نقص فان جواز النكاح ثابت في الصورتين بالمقتضى فهو قوله تعالى واصل لكم ماورد ذلك الا ان الوطى هناك حرام الوجود الشغل حقيقة كذا سبق ما رددت غيره فلم يدل جواز النكاح هناك على حل الوطى للحمل اما هنا لا محل حقيقة فلو كان انما كان حكما وشرا فان كان جواز النكاح شرعا اماراة الفراغ دليل فراغ الرحم حكما وجواب شارح الكفر وغيره تخفيض الدعوى فان مرادنا انه اماراة الفراغ عن ثلثا ثلثا البند ونقول هو دليل الفراغ في الحمل الا فيما تحقق وجوده واليه يرجع جواب صاحب النهاية اذا تأملت وهو الاو على اعنى كونه دليل الفراغ في الحمل ومحل النزاع محتمل ومع الحكم بالفراغ لا يثبت توهم الشغل شرعا فلا موجب للاستبراء الاستبراء لكن صحة موقوفة على دليل اعتبارها اماراة الفراغ عنه لان حاصله اضرار وضع شرعي والاجماع المأخوذ على مجرد الصحة اما على اعتبار دليل الفراغ في الحمل دون التحقيق فلا يخفى الفقيه ابو الليث قول محرمه لانه لا يحوط به او عند زفره لا يجوز للرمل ان يترد بها حتى تخفى ثلث حيض بناء على اصله وبوجوب العدة للزوج بعدم وطى ولو نأقوله وكذا اذا راي امرأة تزني فترد وجهها حل له وطأها قبل ان يستبرأ عنها وقال محرمه لا حب له ان يطأها ما لم يستبرأ عنها زفره لا يصلح العقد عليها ما لم تخفى ثلث حيض لما قلنا عنه وقيل يكفي حيضة قوله والمعنى اى في حل وطى الزانية اذا تزوجت عقيب العلم بانها عند سبب الاستبراء عند محرمه بعده ما ذكرنا لهما من ان الصحة اماراة الفراغ في الحمل فلا موجب للاستبراء والحكم لا يثبت بلا سبب وعند محمد الوطى يوجب توهم الشغل فتستبرأ كما لمشره قوله ونكاح المتعبد باطل ويؤثر في قول لامرأة خاليت من الموانع المتعبد بكذا عشرة ايام مثلا ونقول اياما او متعبد بنفسك اياما وعشرة ايام او لم يذكر اياها بكذا من المال قال شيخ الاسلام في الفرق بينه وبين النكاح الموقت ان يذكر الموقت بلفظ النكاح والتزويج وفي المتعة تمتع واستمتع انتهى يعني بالاشتمال على مادة متعة والذي يظهر من ذلك عدم اشتراط الشهود في المتعة وتعين المدة وفي الوقت الشهود وتعيينها ولا شك انه لا دليل له ولا على تعيين كون نكاح المتعة الذي اباحه صلى الله عليه وسلم ثم حرمه هو اجتماع فيه مادة تمتع للقطع من الآثار بان المتحقق ليس الا ان يذوق لهم في المتعة وليس معنى هذا ان من باشر بها المأذون في تعيين عليه ان يحاط بها بلفظ تمتع ونحوه لما عرف من ان اللفظ انما يطلق ويراد منه فاذا قال يتقوا من هذه النسوة فليس مفهومه قولوا تمتع بك بل اوجدها معنى هذا اللفظ ومعناه المنشور ان يوجد عقد على امرأة لا يراى به مقاصد عقد النكاح من القرار للولد وترتيبه بل الى مدة معينة منتهى العقد بانها لها او غير معينة بمعنى يقارر العقد ما دمت معك الى ان انفرد عنك فلا عقد والحاصل ان معنى المتعة عقد موقت ينتهي بانتهاز الوقت فيدخل فيه ما بادة المتعة والنكاح الموقت ايضا فيكون النكاح الموقت من اوقات المتعة وان عقد بلفظ التزويج واحضر الشهود وما يفيد ذلك من اللفظ التي تشيد التواضع مع المرأة على هذا المعنى ولم يعرف في شيء من الآثار لفظ واحد

وقال مالك هو جاز لا يكره ان يظفر ناصحة قلنا ثبت النسخ باجماع الصحابة راض واثبت
عباس راض ورجوعه الى قولهم ففقر باجماع والنكاح الموقت باطل مثل ان يتزوج امرأة بشهادة شاهدين عشر

يا شريفا من الصحابة بلفظ تمتعت بك ونحوه واسد اعلم قوله وقال مالك وهو جاز ان يظفر ناصحة الى مالك غلط وقوله لا يكره ان يظفر ناصحة
ستمسك من يقول بها كان عباس راض قلنا قد ثبت النسخ باجماع الصحابة راض واثبت النسخ باجماع الصحابة راض واثبت النسخ باجماع الصحابة راض واثبت
لا يكون ناصحة الا ان يقدر محذوف اي بسبب العلم باجماعهم اي لما عرف اجماعهم على المنع علم انه نسخ بدليل النسخ او هي للمصاحبة اي لما ثبت
اجماعهم على المنع علم انه نسخ واما دليل النسخ بعينه فانه في صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم حرما يوم الفتح وفي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم حرما
يوم خيبر والتوفيق انما مرتين قيل ثلاثا شيئا نخت من مرتين المتعة والحكم الالهية والتوجه الى بيت المقدس في الصلاة وقيل لا يحتاج الى النسخ
لانه صلى الله عليه وسلم انما كان اباحا ثلاثا ايام فبما نقصنا منها تنهت الاباحة وذلك لما قال محمد بن الحسن في الاصل بلغنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
احل المتعة ثلاثا ايام من الدهر فسقط غرة غداة اشتد على الناس فيها الفرية ثم شئ عنها وهذا لا يفيد ان الاباحة حين صدرت كانت مقيدة بثلاثة ايام
ولذا قال غمضي عندها وهو يشبه ما حرمه سلم عن شبرته بن معبد الجمني قال اذن لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة فانه لما قلت انا ورجل الى امرأة
من بني عامر كانا بكرة عطا فوضنا أنفسنا عليها فقالت ما تعطيني فقلت رد امي قال صاحب رد امي كان داصحى ابود من داصحى كنت شافا والنظر
الى راد صاصي اعجابا واذا نظرت الى اعجبتهما ثم قالت انت ردا وكيفي فكلفت ممانتا ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كان عنده شيء من هذه النساء
فليخل سبيلها فهذا مثله من حيث انه انما يدل على ان الاباحة قامت ثلثا الا اننا قلقت مقيدة بالثالث فلا بد من النسخ وفي صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم
كنت اذنت لكم في الاستمتاع بالنساء وقد حرم الله ذلك الى يوم القيمة والاحاديث في ذلك كثيرة شبيهة واما ما ظاهرا اللفاظ التي تعطى الاجماع فانها جازي
بسنده الى جابر بن جابر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى غزوة تبوك حتى اذا كنا عند العقبة حاميل الشام جارية لنية فذكرنا تمتعنا وهو يطعن في
رجلنا فجار رسول الله صلى الله عليه وسلم فظفر اليهن وقال من هؤلاء النسوة فقلنا يا رسول الله نسوة تمتعن قال فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه وتقر وجهه وقام فينا خطيبا فحمد الله واشنى عليه ثم نهي عن المتعة فوادعنا يومئذ الرجال والنساء ولم يغدوا لغزو
اليها ابدا وابن عباس راض ورجوعه بعد ما اشتهرت عنه من اباحتها ما ذكر من رجوعه ان عليا راض قال لانك رجس ان النبي صلى الله عليه وسلم
وسلم نهي عن متعة النساء وفي صحيح مسلم ان عليا راض عن سماع ابن عباس يمين في متعة النساء فقال منهلا بن عباس فاني سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم نهي عنها يوم خيبر وعن الحكم الالهية وهذا ليس صحيحا في رجوعه بل في قول علي له ذلك ويدل على انه لم يرجع حين
قال له علي ذلك ما في صحيح مسلم عن عروة بن الزبير ان عبد الله بن الزبير راض فقام بكه فقال ان ناسا اعصى الله ورسوله فقال انهم يفتنون المتعة
ليرض برجل فناداه فقال انك يحلف فاعلمى لقد كانت المتعة تفعل في عهد امام المؤمنين يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابن الزبير
فخر نفسك واسد ان فعلتها لا رجعتك يا حمارك الحديث ورواه النسائي ايضا ولا ترد في ان ابن عباس هو الرجل المعرض وكان راضا عنده
قد كف بصرة فلذا قال ابن الزبير راض كما اعصى البصارهم وهذا لما كان في حال خلافه عبد الله بن الزبير وذلك بعد وفاة علي راض فثبت انه ستم القول
على جواز ما لم يرجع الى قول علي راض فالاولي ان يحكم بانه يرجع بعد ذلك بناء على رواه الترمذي عنه وقد ظهر ان لا متمسك به وكان لاولي ان يحجب المعص
وحاصل بحجة من راضة محذورة وهي لا تغير ثبوت المطلوب قبل الترجيع وقالوا العصيات لانها عصية في ذلك الزنا وولها لائمة غيبث لانها الا ان قارب
الاباء فيكون ترجيع واذا اوردوا الاول اري كل من العصيات الى نكاح انما كانت المتعة في اهل الاسلام كان الرجل يقدم البلاء ليس بها متعة فيكون

وقال زفر بن وهب بن جهم لا زمر لان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة قولنا انه انى بمعنى المتعة والعبرة
في المتعة للمعاني ولا يفسد بين ما اذا طال مدة التاقيت او قصرت لان التاقيت هو المعين لجهة المتعة وقد وجد

المرأة في ما يرى انه يقيم فخطبته متعته وتعلق الرثية حتى اذا انزلت الآية الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم قال ابن عباس نكح فخرج سواها فهو
حرام انتهى فكذا يحل على ان النكاح كان على هذا الوجه فخرج اليه وحكاة وقد حكى عنه ان ابن ابي حنيفة لا لا ينظر في الاعتق في الاسفار
واسند الحازمي من طريق الخطابي الى المنهال عن سيبين بن جهم قال قلت لابن عباس سارت بفتيكا الكريمان وقال فيها الشتر قال ما قالوا قلت قالوا
قد قلت للشيخ لما طال حبسه يا صاح هل لك في فتوى ابن عباس هل لك في رخصة الاطراف بالنسبة يكون مثواك حتى يصدر الناس فقال سبحان الله
ما بهذا افتيت وما هي الا كالميتة والدم ولم تخزير ولا تحل الا للفظ انتى ولهذا قال الحازمي ان صلى الله عليه وسلم لم يكن اباحا لهم وهم في بيوتهم
واوطانهم واباحا لهم في اوقات بحسب الضرورات حتى حرما عليهم في آخره في حجة الوداع وكان تحريم تاييد لاختلاف فيه بين الامم وعلما الامصار
الا طرافه من الشيعة قوله قال زفر بن وهب يعني النكاح الموقت هو ان يتزوج امرأة يشهدا وشاهدين عشرة ايام لان النكاح لا يبطل بالشروط
الفاسدة بل يبطل به ويصح النكاح فصار كما اذا تزوجا على ان يطلقها بعد شهر صح وبطل الشرط ما لو تزوج وفي بيته ان يطلقها بعد مدة نواها فلا بأس
بشروط النهاريات وهو يتزوجا على ان يكون عندنا ما زادون الليل قوله ولنا انه انى بمعنى المتعة والعبرة في العقود للمعاني ولذا قال جلستك كيدا
بعد وفي العقد وصية او جلستك وصية في حياتي انقذ وكاله ولو اعطى المال مضاربة وشرط الزرع للمضارب كان قرضا ولو لم يكن المال كان بضاعة
ولا يخفى ان على ما حققناه يكون الموقت من نفس النكاح المتعة فلا يحتاج الى عين ابراء الناسخ في دفع قول زفر بن وهب مقتضى النظر ان يترجى قوله لان
غاية الامر ان يكون الموقت متعة وهو منسوخ لكن يقول المنسوخ معنى المتعة على الوجه الذي كانت الشرعة عليه وهو ان يفتى العقد فيه بانتهار المدة وبتراشي
وانا لا اقول بذلك بل انا اقول ينقذ موبدا ويلغو بشرط التوقيت هو ان يترجى الى هذا النكاح الشار وهو ان يتزوج الرجلان كل موليه الآخر
على ان يكون يضع كل موليه مهر موليها في المولية الآخر مع النسي عنه وقتنا اذا عقد كذلك صح موجبا للمهر المثل لكل منهما ولم يلزمنا النسي لاننا لم نقل
كذلك موجبا للبعضين مهران بل على التاب بشرط المذكور فلم يلزمنا النسي فتقول زفر بن وهب هذا سواء وانما قياسه على ما لو تزوجا على ان يطلقها بعد شهر
فيمكنه تركه ان صح عنه الى اصولي شتى مما اشترط فيه من النكاح بشرط مخالف لمقتضى العقد اذا كان غير صحيح من حيث انه انما عقد موبدا ولذا
اذا انقضت المدة لا يفتى النكاح بل هو مستمر الى ان يطلقها فان قلت فلو عقد بلفظ المتعة واراد النكاح الصحيح الموبد بل ينقذ ولا اذا لم ينقذ
بل يكون من افراد المتعة فالجواب لا ينقذ به النكاح لان قصد به النكاح وحضرة الشهود وليس من نكاح المتعة لان لم يذكر فيه توقيت بل التاييد وانما
كان كذلك لانه لا يصح مجازا عن معنى النكاح لما في المبسوط من انه لا يفيد ملك المتعة كالا حلال قال فان من اجل غير طعنا ما اذا كان يتبعه لا يملكه
وانما يملكه على ملك المبيع فكذلك اذا استعمل هذا اللفظ في موضع النكاح لا يثبت به الملك انتى يعني انتفى طريق المجاز الذي بيناه في اول كتاب النكاح
وامد سبحان الله اعلم قوله ولا فرق بين ما اذا طال المدة او قصرت ففي رواية الحسن عن ابن جهمية انه اذا استمدا لايحيثان اليها صح لتاييده معنى
قلنا ليس هذا تاييد معنى بل توقيت بمدة طويلة والمبطل هو التوقيت وقوله لانه المعبر بجهة المتعة يؤيد ما قلناه هذا واذا انساك الكلام الى ان الشرط
الفاسد وهو ان يشرط ان لا يبطل العقد لا يبطل النكاح بل يبطل هو ناسب ان يقترب الكلام في شرطه الخياري في النكاح فاذا تزوج على ان يبايعها
او على صك النكاح وبطل الخيار عندنا بناء على ان شرطه الخياري كانه لا يبطل لان انما زل قاصدا للسبب غير راض كجاءه او شرطه الخياري غير راض كجاءه في وقت
مخصوص فاذا لم يمتح الزل بثبوت حكم الحديث ثلث جدين جد وبن لهن جد النكاح والطلاق والرجعة وقد سألنا عن شرطه الخياري اولى ان لا

ومن تزوج امرأتين في عقد واحدة ولعنهما لا يحل له نكاحهما صح نكاح التي حل نكاحها وبطل نكاح
 الاخرى لان المبطل في احدهما بخلاف اذا جمعهما بغيره وعبد في البيع لا يبطل بالشروط الفاسدة وقبول العقد في المحر
 شرط فيه تفرج جميع المسمى للتي حل نكاحها عند ابي حنيفة امرأة وعندهما يقسم على من ينكحها او على من ينكحها

واذا لم ينسج ثبوت حكمه وهو الملك من حين صدور العقد كان اشتراط المينا شرطاً فاسداً فيبطل وما خيار الرؤية فحقيقة لا يتوقف على اشتراط
 في موضع يثبت كالبيع بل اذا اشترى ما لم يره يثبت له الخيار بلا اشتراط والنكاح ينقذ بلا رؤية اجماعاً فلا يتوقف على رؤية يثبت ولو فرض ان يثبت
 خيار الفسخ اذا راها كان شرطاً فاسداً فيبطل وما خيار العيب فلا يثبت لاحدهما في الاخر اذا وجده معيباً برأى وترق او فرق او عقل او
 او مرض فالج او غيره ايا كان عند ابي حنيفة وابي يوسف سوى عيب الجلب والعنت فيه على ما ياتي في باب خلافاً للشايع في العيوب الخمسة القرن
 وارترق والجنون والجذام والبرص والحرق في الشاة الاخرة اذا كانت بحيث لا تطبق المتاع مع حيث يثبت لها خيار الفسخ لئلا يضمنه صلى الله
 وسلم انه للتي تزوجها فوجدتها بكشها بياضاً حتى بالهك وهذا من كليات الطلاق بل لا بعدد من صراحتهم في عرف العرب بالاستقرار فيصرف انه لا فسخ
 عن عيب وجعنا ايضا قول ابن مسعود رضى الله عنه عن عيب وعن علي رضي الله عنه اذا وجد بامرأة شيئا من هذه العيوب فالنكاح لازم لان
 طلق وان شاء اسك والسنة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فمن عمرانه اثبت الخيار وحمله على خيار الطلاق بعيد فان ذلك ثابت لا يحتاج
 الى نقل اثبات عمرائه وقول محمد ارجح فينا نظر فان ما ذكرنا من طريق التخصيص بالطلاق وما افادته هذه الدلائل انما هو في تخلص الرجل فاما المرأة
 فلا تقدر عليه وهي محتاجة الى التخصيص وما مودة بالفرار قال صلى الله عليه وسلم فمن المجرم فرار من الاسد والكلام في المسئلة طویل لانه
 في المبسوط وغيره يحمل الطلاق لا السنا البصر وبما اوليت من سبائل الكتاب بل المقصود تجميع الفائدة بالفرع المناسبة وكذا الوشرط احدا الزوجين على
 الاخير السلاسة من تلك العيوب او من العمى والشلل والزمانة او شرط صفة الجمال فوجدت خلاف ذلك لا خيار في الفسخ ومن هذا وكثير ما يقع في تزوجها
 بشرط انها لا تكرها او لا يثبت الخيار له بل ان شأطلق ويثبت احكام الطلاق قبل الدخول او بعده قوله ومن تزوج امرأتين في عقد واحدة
 واحد لهما التحمل له لرضاع او قرابة محرمة صح كحل المملكة وبطل نكاح المحرمة بخلاف ما اذا جمعهما بين حر وعبد في البيع حيث لا يصح في العبدان
 قبول العقد في الحر شرط فاسد في بيع العبد فيبطله وبها المبطل يفسخ المحرمة والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة قوله ثم جميع المسمى التي تحل نكاحها
 عند ابي حنيفة روى وعندهما يقسم على مهر شيئا كان يكون المسمى لغاً ومهر مثل المحرمة الغان والمملكة الف فيلزم ثلثمائة وثلاثة وثلاثون وثلث درهم للتي
 صح نكاحها وليقط الباقى ولو كان دخل بالتي لا تحل فالمدكور في الاصل ان لها مهر مثلها بالغاً بالغ والالف كلها للمملكة قال في المبسوط وبطل النكاح
 على قول ابي حنيفة روى وما ذكر في الزايدات فهو قولها ان لها مهر مثلها ولا يسجد ورضعتها من الالف ولو كان صح نكاحها انقضت الالف على محصر
 مثلها اتفاقاً قوله وهي مسئلة الاصل مثل هذا اللفظ يقصد به الاجال على ذلك الكتاب تميم متعلقات المسئلة منه وحاصل المذكور لما فيه ان المسمى
 قبول بالبعين ولم يسلموا كلما قبل البعين لم يسلموا فاللازم حصه السالم بيان تقرير الكبرى شرعاً ما لو اشترى عبيدين باللف فاذا احدهما مدبر او
 خالط امرأتين بالنكاح باللف فاجابت احداهما دون الاخرى بل ما نحن فيه او في فان المحرمة دخلت في العقد عنده ولذا لا يجوز طيها مع علم بالحرمة عنده
 ومن ضرورية دخولها في القسم البدل ولمنع كناية الكبرى بل المضموم الى المملكة الممل او لافني الاول يقيم وفي الثاني لا كما لو نعم جداراً او حماراً
 فان البطل فيه للحمل والنعم لغو ونعم المحرمة كذلك فان حكم النكاح المحل والمحرمة ليست محله فلم تدخل والمدبر مال فهو محل ولذا لو قضى القاضي بجواز
 بيعه نقد فيدخل في العقد ثم يتحقق نفسه بغير الحرمة وسقوط المد عنه في وطى المحرمة المعقود عليها من حكم صورة العقد وسببين وجهان في ان شأطلق
 في كتاب الحدود والاسن حكم النكاح والافتقار من حكم الافتقار والافتقار من حكم الافتقار في المأطعين لا استواء في الايجاب للمملكة فانها لو اجابتا صح نكاحهما

ومن ادعت طلبة امراته تزوجها واقامت بينة فجعلها القاضي امراته ولم يكن تزوجها وسمع القام
معه وان تعدل على ما سجد هذا عند ابي حنيفة سره وهو قول ابي يوسف سره او لا وفي قوله الآخر وهو قول
محمد بن ابي سعيد ان يطأها وهو قول الشافعي راح لان القام فيه اخطاء الحجة اذ الشهرة كذلك في فضاء كما
اذا طهر ان يزوج عبيدا او كفارا ولا في حنيفة ان الشهرة صدق في حنيفة وهو الحجة لتعدن
الوقوف على حقيقة الصدق بخلاف الكفر والرق لان الوقوف عليهما متيسر واذا ثبت القضاء على الحجة وامكن تنفيذه
باطنا بتقديم النكاح بقاء قطع المنازعة بخلاف الاملاك المرسلة لان في الاسباب تراخا فلا امكان والله اعلم

معا وانقسم عليها وهذا قد ادى الى ان ياتي الزيادة من انه لو دخل بالتي لا تحل كان لها مهر مثلها لا تجوز حقتها من الالف قول حنيفة
فانما يشكك بانه فرع وخوله في العقد ومن بانه قولنا لا قوله في الاصح وقوله يجب مهر مثلها بالفا مائع وتبقي السليم فالمنع من المجاورة والمهر
التمسية ومنها ما لا يقدر المسمى لا بد خولها في العقد فاما الانقسام للاستحقاق فبا حصار الدخول في العقد فالتي لا تحل هي المقتضية بغير
فالحل لها وقد يورد ايضا على قوله ان لها مهر مثلها بالفا مائع ان عدم الدخول في العقد يقتضي اجنبيتها عنه فهاى ويجب مهر مثلها وهو
فرع الدخول في العقد فاسد ويجاب بان وجوبه بالعدول الذي وجب به في المهر وهو صورة العقد ويورد على قولنا ايضا كيف وجب لها مهر
من الالف بالدخول وهو حكم دخولها في العقد ثم يجب المهر ولا يمتنع المهر والمهر ولا يمتنع المهر ولا يمتنع المهر ولا يمتنع المهر
لانقسام بالدخول في العقد قوله ومن ادعت عليه امرأة لقب المسنة ان القضاء بشهادة الزور في العقود والسنوخ يفيد عند ابي حنيفة ربح ظاهر
او باطنا اذا كان ما يمكن القاضي انشاء العقد فيه فلو ادعى كاح امرأة او هي ادعت النكاح او الطلاق الثلاث كذا بوبر سناز ورافعتى بالنكاح والطلاق
فانه ظاهر ان يطلب المرأة في الحكم بالنسب والوطى والنفقة وباطنا يحل له وطئها وان علم حقيقة الحال لها كمينه وقولنا اذا كان ما يمكن القاضي نشاؤه
ربح ما اذا كانت مقتدة الغير او مطلقا انشأ القاضي ان تزوجها بعد زوج ونحو ذلك مما لا يقدر القاضي على انشاء العقد فيها اما المنة والصدقة
في نفاذ القضاء بها باطنا واثبات او ادعى كذا بوجه المانعة ان القاضي لا يملك تملك مال الغير بلا عوض وقول ابي حنيفة هو قول ابي يوسف
ول في قول الآخر وهو قول محمد لا ينفذ باطنا فلا يسعه ان يطأها اذا ادعى كذا با واذا كان مدعى عليه ليطأها وهو قول الشافعي ربح وكما
لا على الثاني لا تحل الاول فيما اذا نزل الطلاق الثالث كذا بفضي به وتزوجت آخره محمد بن عبد الله حنيفة ربح تحمل الثاني لا الاول لان القام
يملك لتطبيق على الغير اجابا بخلاف المنة واختها وكذا الاختلاف دعوى الضم بان ادعى احد المتبايعين على صاحبه فسخ البيع كذا بوبر سناز
ففسخ القاضي يفسخ البيع وحل للبائع وطئها لو كانت امته وكذا الوادعى بيع الامته منه ولم يكن باعه فيقتضى بها المدعى الشرأحت له وكذا في دعوى
العقود والنسب جزمه كما في الكتاب ظاهر وايضا القضاء اما امضاء العقد سابق او انشاء البيع الاول لعدم سابق ولا الثاني لانه لا يرجح
وقبول الاشهاد والحنيفية ان القاضي لا يورث في وسعه وانما في وسعة القضاء بما هو حجة عنده وقد فعل وهذا القيد ان القاضي لو علم كذب الشهود ولا ينفذ
ولما لم يسلمهم ما ذكر النفاذ باطنا اذا التقدر التي توجه الحجة وجوب القضاء وهو لا يسلمهم النفاذ باطنا اذا كان مخالفا لواقع وهو محل الخلاف زاد
قوله واذا ثبت القضاء على الحجة ولكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح خفي فافا واقتضت شتى سر ويدجها وهو انه انشاء المعنى بانه ثبت انشاء القضاء للعقد ببقائه
عليه واما بذلك جوابها عما ابطلا به هذا المشتق من عدم الايجاب والقبول والشهود فان شوته على هذا الوجه يكون ضمينا ولا يشترط للضمينات ما يشترط
لها اذا كانت قصديات على ان كثير من المشتاق شرطوا حضور الشهود والقضاء للنفاذ باطنا ولم يشترط بعضهم وهو وجه ولو انهما ابطلا هذا المشتق لعدم
الراضى من الجانبين لم يندفع ذلك ولما كان المتعقبات ثابت ضرورة صحة غيره ولم يلزم وجه احتياج صحة القضاء الى تقديم الانشاء الا اذا اقتضت
صحة الى نفاذه باطنا وليس منقرا اليه بشوته مع استثنائه في الملاك المرسلة حيث يصح ظاهر لا باطنا اذ قوله قطع المنازعة يعني ان المقصود من القضاء
قطع المنازعة ولا يقطع فيما نحن فيه الا تنفيذه باطنا اذ لو بقيت الممرته تكررت المنازعة في طلبها الوطى او طلبه مع استثناء الآخر على حقيقة الحال
فوجب تقديم الانشاء وكان القاضي قال زوجتها وقضيت بذلك لقول هو حرجي جواب اعقب عبدك عنى بالالف حيث يقتضيه البيع وذكر الشيخ كمال الدين

باب في الاولياء والاعلاء

ينبغي نكاح المرأة العاقلة البالغة برضاها وان لا يعقد عليها ولي بركات او ثيبا عند ابنيها و ابنيها
في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه لا ينبغي الا بولي وعندنا نحن نعتقد موقوفه وان لا يملك الشافعي ولا يعقد النكاح بعبادة النساء

ان بعض من حضر عنده من المارة به من المصروفات يمكن قطع المارة به بان يطاعه اقال فاجبة ما تريد بالطلاق الطلاق المشرع او غيره لا يعتبر بغيره
والمشرع يستلزم المطلوب اذ لا يتحقق الا في نكاح صحيح قال شيخنا سراج الدين ليس بحجج اذ لا ان يريد بالطلاق غير المشرع وكونه لا يحرره فيكون
طلاقا صحيحا لا يضر اذ ثبت بذلك ان قطع المارة به الواجب لا يتوقف على تنفيذه بل على ايجابه بالطلاق بالطلاق المشرع وهو ان
يأخذ بلفظ الطلاق فلم يجب التنفيذ بالطلاق لان لم يكن له موجب سوى اخصار طريق قطع المارة به فيه فظهر انه لم يخصر وان كان قطع المارة به ينتفع سببا
لتنفيذ ما طامنا فيما اذا كان هو المدعي لاننا لا نقدر على التخلص بلفظ الطلاق الا فيما اذا كانت هي المدعية لما ذكره في قضية قصور عن صور المدعي وهو انفاذ
الطلاق في العقود والفسوخ والذي هو من محرم على ربه وهو ان رجلا اقام بنية على امرأة انهارت بنية بين يدي على ربه فنفى على ذلك فقالت المرأة ان لم يكن
الي منديا امر المؤمنين فزوجني اياه فقال شاذك زوجا كالحبس اذا انحصر قطع المارة به في التنفيذ بالطلاق فان لم ينفع بالطلاق الا بوجوبها لطلب الحقيقة التي ينفذها
والا وجه ان يراد بالمارة به في قولنا قطع المارة به الحاج المودعي الى الضرر اعم من كونه عند القاضي ولا نقنول ما اذا اطلق الاول في طلبها بالطلاق بان يثبتها
لنفسه جاعلا كراويا بسترها وذلك على حقيقة الحال الى الباطل وفي هذا الموضع كونه منشأ مفيدة التعاقب في السك كونه عرضت له بالطلاق الزوجه فيجب عليه
فتح اجماع زوجين على امرأة اعدتها سر أو الاخرجه أو كل من الامرين ينبوع قواعد الشريعة فلا يقطع المارة به على الزوج الذي ذكرناه من الاعية الا بالطلاق
بالطابوت المارة به في نفس الامر ففسخ القاضي نعم الصور ثم على المبتدئ بالمدعي الباطل وانما تبارها بالطريق الباطل ثم ياليس انتم غير ان اوطى بعد ذلك فحل
وقول ابي حنيفة اوجه وقد استدلل على اصل المسئلة بدلالة الاجماع على ان من اشترى جارية ثم ادعى فسخ بها كذا أبو برسر فنفى به جمل البائع وطهرا واستحسنا
مع علمه بكنز دعوى المشتري مع انه يمكنه التخلص بالعتق وان كان فيه اطلاق ماله فانه يبقى بالمرن خلية ان يتخار له ونها ذلك باليسلم فيه فدية قوله
بخلاف الاطلاق المرسل اسمي المطلقة عن تعيين سبب الملك ان ادعى الملك في هذا الشيء ولم يعين سببا فان القضاء به قضاء باليد ليس غير
المرحوم الاسباب اى قدروا فلا يمكن القاضي تعيين بعضها وول بعض اذ لم تقم حجة بخصوصه بخلاف ما عيّن سبب فيه فثبت الشهادة على تقيده سماعا
باب الاولياء والاكفام والى الشرط المتفق عليها الشرط المختلف فيه وهو عقد الولي والولي العاقل البالغ المارث فخرج العبد المعتوه والعبد الكافر
على المسئلة الولائية في النكاح فوجان لاية نكاح واستجاب هو الولائية على الباطل والاكفام او ثيبا دولاية اجبار وهو الولائية على الصغيرة بركات او ثيبا
وكذا الكسرة المعتوبة والمرتوقة وثبتت الولائية باسباب اربعة بالقربة والملك والاولاد والامانة وفتح الباب بالولاية العاقلة المندوبة لقيام وجوبها
لانه محم لا شتمار الوجوب في بعض الديار وكثرة الروايات عن الاصحاب فيه واختلافها وحاصل ما عن علمنا من اجماعهم انه في ذلك سبع روايات روايتان عن
ابن حنيفة تجوز مباشرة البالغة العاقلة عقد نكاحا مذكرا غير مطلقا الا انه خلاف المستحب هو ظاهر المذهب ورواية الحسن عنه ان عقدت مع كفور جاز ومن غير
الاصح واخبرت الفتوى لما ذكر من ان لم يكن واقع لا يحسن المرافعة وخصومة ولكن كل قاض بعدل لو حسن الولي وحصل القاضي فقتل كلفته لثمة ودعى على الزوجة
الحكام واستشقا لتعيين المصوبات فيقتصر الضرر فكان منه وفعاك ويبنى تقيده عدم الصحة التي به با اذا كان لها اولياء احبب اولاد عدم لصحة
النكاح على ما وجه به هذه الرواية دفعا لضررهم فانه قد تقرر لما ذكرنا انما يرجع الى حقها فقتل بغير رضا لا بغير الكفو على ما سياتي ان شاء الله تعالى في فصل الكفاة
وعن ابي يوسف ثلاث روايات لا تجوز مطلقا اذا كان لها ولي ثم يرجع الى الجواز من الكفو لا من غيره ثم يرجع الى الجواز مطلقا من الكفو وغيره وروايتنا
عن محمد بن القاسم وهو قوف على اجازة الولي ان اجازته فقتل البطل الا اذا كان كفورا او متنع الولي بغيره والقاضي القصد ولا يفتى فيه ورواية رجوعه الى ظاهر

لان النكاح يراد لمقاصده والتفويض اليه محل بها آية ان محمداً يقول يرتقم الخلل بلحانة الولي ووجه
الجهان انما تصرف في خالص حقها وهي من اهلها لكونها حائلة مميزة ولهذا كان لها التصرف في المال وكلها اختيار

الرواية فتحصل ان الثابت لان موافق الثمانية على الجواز مطلقاً من الكفو وغيره على الوجه الذي ذكرناه عن يوسف من ترتيب الروايات عندهم
ما ذكره السرخسي ره واما على ما ذكر الطحاوي ره من ان قوله المرجوع اليه عدم الجواز الا بولي كذا الكرخي ره في مختصره حيث قال قال يوسف الجواز الا بولي
وهو قوله الاخير فلا يرجع بعضهم قول الشيخين لانها اقدم واعرف بمذهب اصحابنا لكن ظاهر المداية اعتبارنا بقوله السرخسي ره والتعويل عليه حيث قال
عنه ان ينفقه وولي يوسف في ظاهر الرواية وعن ابني يوسف الى اخره وعلى المختار للفتوى لوزوجت المطلقة ثلثا نفسها بغير كفو ودخل بها التحلل الاول
قالوا ينبغي ان تحفظ هذه المسئلة فان المحلل في الغالب يكون غير كفو واما الولي بالشرع في عقد المحلل فانها محل الاول اذا جاز من غير الكفو على ظاهر المذهب
فقلبي ان يفرق بينهما على ما ذكر في فصل الكفاءة انما هو ان يقال لشارحه ان لا ينفقه بصارة النساء اصلاً احدهما كانت او كلياته قوله
ان النكاح شروع في الاستدلال بقول الشافعي مالك وسهوان النكاح لا يراد له ان يمل بمقاصد من السكن والاستقرار لتحصيل النسل وتربيته ولا يتحقق
ذلك مع كل زوج والتفويض اليه محل بهذه المقاصد لان من سريعات الاعتراضات الاختيار فيختار من لا يصح خصوصاً عند غلبة الشهوة وهو
غالب حاله فصارت الاثنية مظنة قصور الرأى لما غلب على طبعه مما ذكرنا فاستلزم بالتفسير كونه قهوت الولاية في النكاح الاثنية فقلنا شك انه قاصر عن
عموم الدعوى فانها لو عقدت باذن الولي لما في رجل معين كقول محمد لا يصح عندهم والوجه المذكور لا يشك في صحة منع علمية الاثنية ونهيهما عن المباينة
كذلك تنسب الى الواقعة بل التمسك بالاعتبار على سنيين والمفسدة المذكورة ليست لازمة لمباينتهما ولا غالبية ولا يناط الحكم بالاثنية او ليست مرفوعة وانما
ولا غالباً كما هو شأن المظنة ومجرد الوقوع احياناً لا يوجب المظنة واذا وجد فلولي رفعه وكون ولي يمتنع عن ذلك قليل بالنسبة الى من يقوم
في دفع العار المستمر عن نفسه فوق المفسدة قليل وتقرير ما بعد وقوعها قليل في قليل فانتفت المظنة وتبقى انها تصرف في خالص حقها وهي
من اهلها لكونها عاقلة تامة ولهذا كان لها اختيار الازواج فلا تزوج ممن لا ترصاه ثم استغفر ان يورد عليه منع ان خالص حقها والام يطالب الولي بقا حاب انما
يطالب بغيره كالتبليغ الواقعة وبها كالمعظم الذي هو غير مفيد الا الوساوي وهو منتف فان له اذلة اخرى سمعية هي المعول عليها وهي قوله تعالى فلا تتصلون من ان تكون
ازواجهن نهي الاولياء عن منع من نكاح من يختاره وانما يتحقق المنع من في يده بالمنع وهو النكاح وما في السفن عن عائشة رضيها عن قال صلى الله عليه وسلم
انما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فكا حابا اطل فكا حابا اطل فكا حابا اطل حسن الترمذي وقوله صلى الله عليه وسلم النكاح الا بولي رواه ابن داود
والترمذي وابن ماجه واحاديث اخرى في ذلك والجواب ما لا آية فيها ما التحقيق النهي عن منع من مباشرة النكاح هذا هو حقيقة لا تمتنع من ان
يكن اذا اراد بالنكاح بعد تسليم كون الخطاب للاولياء والا فقد قيل للازواج فان الخطاب معهن في اول الآية واذا اطلعت النساء قبل
توصلوا من اي التمسك من جبا جبا بعد التقصير العدة ان تيزوجن ويوافقها قوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره ولانه حقيقة اسناد الفعل الى الشاغل
واما الحديث المذكور فاما من الاحاديث فنما رفته بقوله صلى الله عليه وسلم الايم احق بنفسها من وليها رواه مسلم والبوداود والترمذي
والنسائي ومالك في الموطا والايمن من الازواج لها بكرة كانت وثيباً في كتاب الاشال ابني عبيد في اشال الكتم بن صيفي كل ذات زوج بطل سقيم
يضرب ليحول الزمن بانه والشدة قول الاول افانم اولى ما لك فتبني ولا تجزعي كل النساء تيشم وجه الاستدلال انه انقبت لكل منها و من
الولي حقاً في ضمن قوله احق ومعلوم انه ليس للولي سوى مباشرة العقد اذا نصبت وقد جعلها احق منه به وبعد هذا ان يجري بين نكاحي
وماروا حكم المارضة والشرع او طريقة الجمع فعل الاول تيسر هذا بقوة العدة وعدم الاختلاف في صحة بخلاف الحديثين فانما اما ضعيفان

الاسماء واج واما بطلب الولي بالتزوج كيلا ينسب الى الوفاة ثم في ظاهر الرواية لا فرق بين المفقود وغير المفقود
لكن الولي لا يعتزل من غير الكفو وعن ابي حنيفة وابي يوسف انه لا يجوز في غير الكفو لانه كم واقع لا يرفع ويروي صحيح حتى انقول

حديث الكناخ الابوي مضطرب في اسناده في وصله والقطاعه والرسالة قال الترمذي هذا حديث فيه اختلاف ومضى جماعة منهم اسرائيل وشريك
رواه عن ابى اسحق عن ابى بردة عن ابى موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم رواه اسباط بن محمد وزيد بن جهم عن يونس بن ابى اسحق
ابى هريرة عن ابى بكر رواه ابو عبيدة الخداج عن يونس بن ابى اسحق عن ابى بردة ولم يذكر فيه عن ابى اسحق فضا مضطرب في وصله والقطاعه وقد روى
شعبة وسفيان الثوري عن يونس بن ابى اسحق عن ابى بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا اضطراب في الرسالة لان اباه لم يره صلى الله
وسلم وشعبة وسفيان اضطربا من كل من تقدم قال واسناده بعض اصحاب سفيان من شعبة ولا يصح في اسناده شعبة قال سمعت سفيان الثوري يسأل
ابا اسحق سمعت ابا بردة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الكناخ الابوي قال نعم ولا يخفى ان هذا الكلام الزامى اما على راسنا فلا يصح
الارسال وحديث عائشة روى عن ابن جريح عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة وقد ذكره الزهري قال الطحاوي ولكن جرحه
عنه ابن شهاب فلم يعرفه حدثنا بذلك ابن شحمان شيخي بن ميمون عن ابن ابي عمير عن ابن جريح بذلك اما حسان فشاخى ان الاصل في الاول صلا ان اصل
والرفع مقدمان على الوقت والارسال عند التعارض على الاصل وان كان شعبة وسفيان احفظ من غيرهما لكن حكاية شعبة تقليدا لها من ابي اسحق في مجلس
واحد ظاهر وغيرهما سمعوه منه في مجالس وفي الثاني ان الثقة قد روى الحديث ولا يرد قاضا في صحته بعد عدالته من روى عنه وثقة ولذلك فظاهر
اشهر ما روى ان ربيعة ذكر سبيل بن ابى صالح حديثا فأكبره فقال له ربيعة انت حديثي به عن ابيك فحان سبيل يقول بعد ذلك حديثي بربيعة
عني اللهم الان يقال هذا في عدم التكذيب اما اذا كذب بان يقول ما روى ذلك فوضوا في الاصول على برده وفي حكاية ابن جريح ايما الى ذلك
في رواية ابن عمدي في الكامل ايا ما في ترجمة سليمان بن موسى حيث قال قال ابن جريح فقلت للزهري فسالته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له
ان سليمان بن موسى حديثه عنك قال فاشي على سليمان خيرا وقال اخشى ان يكون وهم على انسي فمذا للفظ في عرف المتكلمين من اهل العلم
يفيد معنى لفيه بلفظ النفي واما ما ضعفه به من ان عائشة رضی الله عنها رويته عنك بخلافه على ما في الموطأ عن حميد الرحمن بن القاسم
عن ابيه عن عائشة انها زوجت حفصة بنت عبد الرحمن بن المزدبر الزبير وعبد الرحمن غائب بالشام فلما قدم عبد الرحمن قال ومثلي نقبات غليظة فبنا
فكلمت عائشة المزدبر الزبير فقال ان ذلك بيد عبد الرحمن وقال عبد الرحمن ما كنت لاراد امر القصة فاستقرت حفصة عند المنذر ولم يكن
ذلك طلاقا فاول على معنى انها اذنت في التزوج ومهدت سبابة فلما بقي الا انعقد اشارت الى من يلي امرها عند غيبة ابيها ان يقد
يدل على ذلك ما روى عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه قال كانت عائشة مرضا فخطب اليها المرأة من اهلها فمشهد فاذا بقيت عقد الكناخ
قالت لبعض اهلها زوج فان المرأة لا تلي عقد الكناخ وفي لفظ فان النساء لا يكتن اسناده البسيط عنه وعلى كلا التقديرين فالقدرة لا يصح وهو
ما رواه مسلم وابوداود والترمذي والنسائي وماك في الموطأ وهو ما اسند للناتبة وعلى الثاني وهو اعمال طريقه الجميع فبان يحل عموم على
الخصوص وذلك شراخ وهذا يخفى حديث ابى موسى بعد جواز كون النفي للكمال والسنة وهو محل قولها فان النساء لا تلي العقد في روى
البسيط بان يراد بالولي من يتوقف على اذنه اي الكناخ الابوي له ولاية لينفي كناخ الكافر المسلم او المعقوبة والامة والعبد ايضا لان الكناخ في الحديث
عام غير مقيد وعلى هذا التاويل يتم العمل بالحديث الجامع لاشراط الشهادة والولي ويوما قد ساءه من رواية ابن جهم في فصل الشهادة وهو
حديث عائشة بمن نكحت غير الكفو والمرا بالباطل حقيقة على قول من لم يعمم بابا شريفة من خير فوار كنه على قول ربيعة في روى الحديث

فعدم الخيرية وانذا يقبض ارباب صغير ارضها وكونها خاخرة فيكون للغير عليه ولاية الامنيا
والولاية على الصغير في القصور عقابا وقد كمل بالبلوغ بدليل توجه الخطا فصارت كالعامة وكالتصرف في المال

[illegible]

قال وان فعل هذا غير الولي يعني استنام غير الولي او ولي غيره اولى منه لم يكن رضاه شكك به لان هذا السكوت لقلة الالتفات الى كلامه فلم يقع دلالة على الرضا ولو وقع فهو محتمل والاكتفاء بمثله للحاجة والحاجة في حق غير الاولياء بخلاف ما اذا كان المستنام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاعتبر في الاستيلاء عليه وجب تقم به الموقوف لتظهر غيبته فيه من غيبته عنه

وعقب شق الرق او حلف في الرق بالاسكان او طهوا به وعقب قول موافق بعضي ما او وضع مال زاليه يروا به وبلغ جارية وزوجها غير الابن بذلك قد منوا وكذا الشفع وذو الجاهل في النسب شره من بعض من واذا يقول غير فست في هذا استماعي بعد ما عن واذا اراد ابي ملكا يباع له به وتصرفوا من انما فلم يدين في قول سكوت بكتيل باقبل النكاح وبالله اعني اذ اوجها فلما فسكت قول قبض الملك يدخل فيه الموصوب والمصدق به اذ اقتضا بمراسي من الملك فسكت كان قبضا معتبرا ثبت به الملك وكذا البيع ولو في بيع فاسد اذ قبضه المشتري بمراسي من البائع فسكت صح فيسقط حق حبس البائع اياه الى استيفاء الثمن فليس له ان يسيره ويل يطالب بالثمن في كتاب الاكراه لا يكون اذ تاحيما في الفاسد واذا اشترى قن يعني اذ اشترى العبد شيئا حضرة سيدة فسكت كان اذ ناقض الخواص لكن نفس الوقت الزمنية فيه لا يجوز بل بلبده والصبي اذ اشترى او بامر بمراسي من وليه فسكت كالعبد وذو الشرع اى المشتري عبدا اذ كان له الخيا برفق العبد ببيع ويشترى فسكت سقط خياره ولان الاذن فرغ ففادى البيع ومولى الا سيارى العبد الذي اسره اذ اطمس على دار الحرب فوق في سهم مسلم كان مولا احمق به بالقيمة فلو باعه من آخر ومولا يراه فسكت بطل حقه وليس ان ياخذها وابو الوليد اذ اسكت ولم يفتحي مضت ايام التهمة على اختلاف في مقدار رضاه هو الا سبع او مدة النفاس لزمه فلا يفتني بعد والسكوت عقيب شق رجل رقة حتى سال فيه لا يضمن الشاق سال عقيب بجهل على ان لا يكن فلانا وفلان ساكن فيمنعت فان قال عقيبه اخرج فابي المم بعت اوعقب قول موضع اى رجل اضع غيره على ان يظهر بجهل ثم قال بدالي جلد بيا نافع المسمع من الاخر فسكت كان نافذا اعقب رجل وضع متاعا بحضرة وهو منظر اليه يكون قبوله للودعية فيلزمه حفظها وبقصره وبركه والشفيع اذ ابلغه بيه بالشفيع في فسكت كان تسليما وذو الجاهل بجهل النسب اذ ابيع فسكت فواقر بالزق فلا يقبل وعواه الحرية الابدية زاد الطلح وى رح في اعتبار سكوت رضاه وقيل له تمح سيدك فقام واذا يقول رجل لغيره ببيع متاعى فسكت ثم باعه بعد يكون سكوت قبوله للوكالة لا يبيع بغيره وليس من فروع هذه ما في الجواسع لو استام منبت عمه لنفسه هي بكرة بالغة فسكت فزوجها من نفسه جاز لانه صار وكلا بسكوتها واذا اراد ملكا له منقول او عقارا ببيع فسكت حتى قبضه المشتري وتصرف فيه زمانا سقط وعواه اياه ذكره في منية الفقهاء وغيره بخلاف ما لو كان سكوت غنم محرم والبيع فانه لا يكون رضا واعتبر ابا جان لاحق له فيه عندنا خلافا لابن ابي ليلى والتي زوتها مسلمة للودعية والاشقة البقية عدم الحضرة وهذه المشجورة لا محصور قوله وان فعل هذا اي الاستيذان غير دلي بان كان الاب كافرا او عبدا او مكاتبا او ولي غيره اولى منه كالان مع الاب لم يكن سكوتها ولا ضحكها شى بل لظنهما به وهذا يشعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في اخره انما يقول بخلاف ما اذا كان لهتا مر رسول لولى لانه قائم مقامه سكوتها عند استيذانه ارضا وعن الكرني رح كفى سكوتها وان كان المستام اجنبيا لان استيذانه من غير قول الولي قلنا السكوت فيه له ظاهر كغيره وقوله الالتفات الى كلامه نصا فحقه على السوء فلم يقع ولا على الرضا الا لما جازى وهي تنفع باصتبار مع الاولياء لانهم هم المزوجون غالبا وكان اعتبارهم في محل الحاجة بخلاف غيرهم اذ لا يعتبر المحتمل في غير محل الى جاز وانما كان حاجته لانها لا تملك فلو لم يكتف بالمحتمل تملك مصالحها وبهذا يقتضي انه مع الاولياء ايضا ومحتمل على السوء ومينا فيه قوله لان جنبته الرضا فيه غائبة فكان الاولادى الاقتصار على قوله فلم يقع دلالة على الرضا وقول المص ولو وقع كان محتملا لظاهر العبارة ولو وقع دلالة كان محتملا ان اراد احتمالا لا ساءا ولم يصح جعله دلالة وان اراد وجوبه كان الرضا منطوقا فدلالة فيكون كافيا مطلقا لا يقتيد بحال كون المستام وليا فان قيل يشكل على هذا الحكم المذكور طاعة قوله على العبد ليه وسلم اذ انما ان تسكت ونحوه من غير تقيد يكون المستام وليا قلنا يقتيد بالعرف والعادة وهي ان المستاذن للبكر ليس الاولاد بل لا يختص اليها غيره قوله ولا يعتبر في الاستيلاء اى يعتبر في كون السكوت رضانا في الاستيلاء بتسمية الزوج على وجه يقع به العشرة لها انا باسمه

ولا تشترط لتسمية المهر هو الصحيح لان النكاح صحيح بدونه ولو زوجها فبطلها
 الخبر فسكنت فهو على ما ذكرناه من وجه الدلالة في السكوت لا يختلف
 ثم الجذر ان كان فضوليا يشترط فيه العدد والعائلة عند الجنيحة خلافا لها ولو كان سوكا لا يشترط لهما

كأنه يجب من فلان او فلان او في ضمن العام لكل عام نحو من خير في او بني عمي هم محصورون معزوفون لهما لان عند ذلك لا يحضر كون سكوتها
 مع اختلاف من بني تيم او من رجل لانه عدم تسمية نصف النكاح ولو زوجها بغير تهاضكست اختلف فيه والاصح الصحة وينبغي تقييده بما اذا كان
 الزوج حاضر او عرفت قبل ذلك ولو زوجها بغير تهاضكست كفو فسكنت لم يكن رضا في قول محمد بن سلية وهو قول ابي يوسف ومحمد قال الفقيه ابو الليث
 وهو يوافق قولهما في الصغيره قوله ولا يشترط تسمية المهر اى في كون السكوت رضا وقيل يشترط لا اختلاف في الرغبة باختلاف الصداق فانه وكثرة والصحيح
 الاول لان النكاح صحته بدونه صحيح في شرح الوافي ان الزوج ان كان الاب والجد لا يشترط والا يشترط لان الاب لو نزل عن مهر المثل لا يكون للمصلحة
 تربو عليه فان سعى المهر قبل من مهر المثل لا يكون سكوتها رضا انتهى والادرج الاطلاق وما ذكر من التفصيل ليس بشئ لان ذلك في تزويجه الصغيرة كما في الجبر والنكاح
 في الكبيرة التي وجبت مشاورته لهما والاب في ذلك كالاجنبي لا يصدر عن شئ من امرنا الا برضاها غير ان رضاها ثابت بالسكوت عند عدم ما يصفى فلو كان
 رضا ومقتضى النظران لا يصح بالتسمية المهر لاجازة كونها لا ترضى الاب بالزائد على مهر المثل بكنية خاصة فالم تعلم ثبوتها لا ترضاه صحة العقد بالتسمية هو فيها
 اذ ارضيت بالتفويض وقنعت بمهر المثل بدلالة زائدة على السكوت وكون الظاهر من الاب ان لا يترك الاماير بوجبه لا يقتضى رضاها بتركه
 لذلك المصلحة فقد لا تختار ذلك والكلام في البكر الكبيرة والمسئلة المسوقة فيه من قول ابي حنيفة انما هو في الصغيرة اما الكبيرة فخلاف الزوج الاب
 موقوف على رضاها كالكامل غير ان سكوتها جمل ودلالة شرعا فاذا عارضه ترك التسمية او تسمية الناقص صار محتملا على السواء لكونه للرضا ونحو في الرد عليه
 مع عدم فلا ثبت الرضاء به وفي غيره ليس الاحتمال متساويا بل الرجح غلبة الرضاء مما اكتفى الاب بالنظنون على ما ذكرناه آنفا وقد يقال سكوتها اذ لم
 يلزم لها الولي مهرهم عليها بانه يعتبر رضا وينفذ العقد عليها بقولهم ورضاها مهر المثل وكل مهر لكن يدفع بان عليها بان سكوتها مع عدم التسمية على مهر
 محل النزاع فلا يلزم عليها وفي الجنبين في باب ما يكون رضا واجازة اذ ذكر الزوج ولم يذكر المهر فسكنت ان يهبها يعني فوضها فينفذ النكاح فان زوجها بمهر
 مسير لا ينفذ لانه اذا وهبها فقام العقد بالزوج والمهر عالمة به واذا سمي مهر فقام به ايضا انتهى وهو فرع اشتراط التسمية في السكوت كون رضاها بغير تهاضكست كفو في الجبر والنكاح
 مقيد ابا اذا علمت بالتفويض تفريعا على القول الآخر قوله ولزوجها فبطلها الخبر فهو على ما ذكرنا من انها ان سكنت وضحكك بواستمرار او بكنية غير صوت
 فوضها والا فلا وقال ابن مقاتل لا يكون السكوت بغير العقد رضا لان كونه قبله رضا على خلاف القياس بالنص في الجدة قال في الاجازة لا يسكت في الاجازة لا يلزم
 في معنى المنصوص فان السكوت عند الاستيلاء ليس ملزما بعده اذ بلغها الخبر ملزم فلا يثبت بغيره والسكوت وعن ابي يوسف والسكوت بعد العقد
 رد ذكره في البدائع قال وهو قول حمزة والاصح الاول لان وجه كون السكوت رضا لا يختلف قبل العقد بعده فلما كان اذا ما قبله لدلالة على الرضاء
 ان يكون اجازة بعده لدلالة عليه ولا اثر للفرق بكونه ملزما وصحبه على ان الحق انه ملزم في كل منها غير انه في تقدم العقد عينيه به اللزوم في الحال
 وقبله يتوقف على الزوج من استاذن فان قيل يوجب قول ابن مقاتل ورواية ابي يوسف بالنص هو رواية الائمة الستة عن ابي هريرة عن علي بن ابي طالب
 وسلم قال لا نكح الامة حتى تستأمر الامة اليك حتى تستاذن قالوا يا رسول الله وكيف اذا قلنا قال ان سكنت فذا صريح في منع النكاح قبل الاستيذان قالوا بان
 الاتفاق على انما لو حررت بارضا بعد العقد لفظا جاز النكاح مع اذ متساوول ظاهر النهي فعلم ان الاتفاق على ان المراد بالنعى ان المنع عن تنفيذ العقد عليها
 واربائه قبل ان يذموا وانما الخلاف في ان الاجازة بعد العقد بماذا يكون فقلنا دل النص على كونها بما كان الاذن به قبله ولا يمار منه النهي المذكور بعد الاتفاق
 على ان المراد منه ما ذكرنا وعلى هذا فروعنا لانه لو استاذننا في غير معين فردت ثم زوجها منه فسكنت جاز على الاصح بخلاف ما لو بلغها فردت ثم قالت رضيت

ولم ينظر في تشاؤن النبي صلى الله عليه وآله لقوله عليه السلام لا ينكح المرأة حتى لا يولد عنها عيبا منها
وقال بجوازها بالمراسمة فلا مانع من النكاح فحقها وإذا زالت بكارتها بوشية أو حيضتها أو غيرها فحقها لا يكره لها
بل حقيقة لا أن مصيبيها أول مصيب لها ومنه البكارة والبكورة لا تستحق لعدم المراسمة ولو زالت بكارتها بغير نكاحي كذلك
عند أبي حنيفة ساء وقال أبو يوسف وحسن والشافعي ساء لا يكتفى بسكوتهما لا ثبوت حقيقة لا أن مصيبيها
عائدا إليها ومنه الثبوتية والثبابة والتثويب ولا يحنيفة ساء أن الناس عرفوها بغيرها فحقها بالنكاح فتمتنع عنه
فكأنه بسكوتهما كذا لا يتدخل عليها مصالحها بخلاف ما إذا وطئت بشبهة أو نكاح فاسد لأن الشرع
أظهم إلا حيث علق به أحكاما أما الزنا فقد نذّب إلى ستره حتى لو اشتجر حالها لا يكتفى بسكوتهما

حيث لا يجوز لأن التقدير ينظر بالرد والرضا بعد ذلك بعقد مشيخ ولذا استحسن التجديد عند الزفاف فيما إذا تزوج قبل الاستيذان إذا غالب حاله من أظهار
التستر عند فحاشة السعال بذا والواجب عدم الصحة لأن ذلك الرد الصريح لا ينزل عن تضعيف كون ذلك السكوت دلالة الرضا ولو كانت قالت قد كنت قلت لا يريد
ولم ترد على هذا لا يجوز النكاح للأخبار بانها على قناعتها فروع ولو زوجها وليان متويان كل من واحد فكذلك من مجرد بطلانها ولو أجازتهما من
وهو القياس لأن سكوتها رضا ظاهر الجواب بما يتوقفان حتى يحجزا بها بالقول أو بالفعل ونقد في البدائع عن محمد بن فضال عن فقيه رواتين ولو زوجها
من رجل قبلها فزوت ثم قالت في مجلس آخر بيا قال لها إن أتوا ما يخطبونك لا رضيت بأن تفعل فزوجها من الأول لا ينفذ عليها إلا بإجازة مستقبل لا
تقدير كما إذا زعت عن فلان فان أتوا آخرين يخطبونك فلا يصرف رضاها لأن إلى ما بعد الأول بل إن طلق امرأته ثم قال لرجل في كسرت فلاته فطلعتها فزوجني
بامرأة رضا فزوجها المطلقة لا يصح وكذا إذا باع عبدا ثم وكل بشره بعد فاشترى له الأول يصح ولو زوجها قبلها فقالت لا أريد النكاح فهو رد على الأصح وقولها غيره
أجاب إلى قبل العقد رد ولو أذن لا محتمل فلا يجوز قبل النكاح بالشك ولا يبطل بعده بالشك كذا في الواقعات وقولها ذلك اليك أذن وقولها أنت أعلم ليس
بأذن لأنه يترتب قولها أو يقارب بالتفاسير به توبد أني ولو استأذنها فقالت لا يكون أذنا لأنه قد ذكر للتوقيض لعدم المصلحة فيه وحقيقة توبد أني أنت بالصحة
أيضا وأيا الحسن أعلم وهذا اختيار الفقيه أبو الليث بخلاف قولها ذلك اليك فانه أذن لأنه إنما يذكر للتوكيل ولا يخفى أن مسألة غير واجب شك ولا يخفى ضعف
قوله لا يبطل بعده بالشك لأن ذلك إنما يتم بعد الصحة وهو بعد الأذن قوله وله نظائر كخبر الكوكيل بالغزل والمأذون بالبحر والموالي بخبره ليعلم بغيره
واعتقاد اختيار الفقهاء والشفيع يبيع بالشفيع فيه ويقضى الشركة والمضاربة وجوب الأحكام على المسلم الذي لم يهاجر في دار الحرب إن كان المخبر
رسولا لا يشترط اتفاقا ولو فاستأذنه أو عبدا لأنه قائم مقام المرسل فإخباره كإخباره وإن مضويا فعلى الخلاف عنده يشترط في لزوم الحكم العدد وحده
الواحد فلو أخبر غير المرسل بحكم شرعي لا يثبت في حقه إلا بالاشئان أو عدالة الواحد قوله وإذا استأذن النبي صلى الله عليه وآله الصغيرة فلا استيذان في حقها
أصلا كالبيكر الصغيرة فلا بد من رضاها بالقول صلى الله عليه وسلم النبي تشاور ولا تكون المشاورة إلا بالقول لا بالطلب الراي ثم هي مفصلة
فيقتضي وجوده من الجانبين وفي كل من الحكم والدليل نظر الدليل فعدم دلالة على لزوم القول سلمنا أن المشاورة طلب الراي لكن لا نسلم أنه يشترط
في إفادة الراي فعل اللسان بل قد يفي بالغرض لزوم القول في حق الطالب ضروري لا مفهوم للغة وحيث تكون المشاورة تستدعي جوابا باللفظ ممنوعا استدلال
بقوله صلى الله عليه وسلم في حديثي أبي هريرة رضي الله عنه السابق لا نكح إلا بمشيئة حتى تستأمر بالأمر بالقول لا بغيره ومنه ما في السنن من حديث ابن عباس رضي الله عنهما في نفسها
وأنها صامتة وأجيب بأنه خرج عن حقيقة بنات بقرية قوله وأذننا صامتة ولم يوجد مثلها في النبي فحجب حقيقة وأخرج من هذا قوله في حديث آخر النبي صلى الله عليه وآله
سألتها عن كل شيء عليهن الحكم في المذهب خلافه وهو النظر الثاني بل ما يكرهتم ورضيت وبارك الله فينا وأحسن وباللّٰه المصير والنفقة أو تمكينها من الوطئ
و قبول التثنية والضحك سرورا لا استهزاء فلا فرق سوى أن سكوت البكر رضی بخلاف النبي لا بد في حقها من دلالة زائدة على مجرد السكوت والحق أن
الكل من قبل القول لا التمكن فثبت بدلالة نص الزام القول لا فوق القول قوله وإذا زالت بكارتها بالزنا أو بالوشية أو حيضتها أو جراحة أو
تقييس وهي أن القيصر عائشة رضي الله عنها لم تنزع أو خرج أو خرج ستمها أو عور أو دخل فقيس تزوج كالابكار اتفاقا وكذا إذا فارقها الزوج بحجب أو عور أو ظلمها
قبل الدخول ولو بعد الخلوة وبه مما يخالف حكم الخلوة والدخول وكذا إذا مات بعد الخلوة قبل الدخول لأنها في هذه الصور كلها بغير حقيقة لأنها لم
يصيبها عيب ولهذا الواضحة لا بكار بنى فلان بخلت هذه ومنع بالجارية تباع عاها أنها كبريت تزاد وجدت زائلة البكارة بوشية ونحوها فكانت بكرا لم تر

واذا قال الزوج بلغاني النكاح فسلت وقال مرددت فالتقول قولها وقال زفره القول قوله من السكوت أصل الرد
عارض فصاهر كالمث وطله الحمار إذا ادعى الرد بعد مضي المدة ونحن نقول انه يدعي لزوم العقد ونصلك
البضيم والمث أنه قد فكتا منكر في المودع إذا ادعى رد المودع بخلاف مسألة
الحمار لأن الزوم قد ظهر بمضي المدة وإن أقام الزوج البينة على سكوتها ثبت النكاح لأنه قد دعوا
بالحجة وإن لم تكن له بينة فلا يمين عليها عند المخيلة وهي مسألة الاستحلاف في أشياء السنة وسيأتيك والتمسك

والجواب ان البكر يقال على من لم يصيبها مصيب ومنه البكرية لاول الثمار والبكرية لاول الثمار وعلى العذرار وهو اخض ادهى من لم يصيبها مصيب من
افراد قاتلة العذرة فهو متواطى وحل على هذا الغرض في البيع المبني على الشاخصة فترو لغوات العذرة هي تلك المجلدة وعلى الاصح في النكاح المبني على
التوسعة وشدة التثبت حتى لزوم من المنازل والمكره وبصيغة الامر بخلاف البيع على أنه قد قيل إذا اعترف المشتري بان زوالها بوثبة لا ترويان العادة لردة
العذرة في اشتراط البكارة في البيع فمقتضى هذا وبما لا يوافق الا بكاري فلان دخلت هذه وايضا الاستحلاف قائم وانما على مقتضى فثبت الحكم في مواضع
وجود ما بالنص وفيه نظارة الاستحلاف حكمه ليس عليها لاني لا أعلم الحكم عليها العم النصيبا ولا الوضو استحلاف من زالت بكارتها في سنة من العذرة لا تزوج كالبكر
وبذلك ان الحكمية وان كانت هي المقصودة من شرح الحكم لاني لا بد ان كان فيها مراتب متفاوتة وخلاف في تحقيقها في بعض الاحال لاني لا اظن الا بظاهر ضابط لكل
مرتبة وهو المسمى بالنظرة فثبت الحكم عند ثبوته من غير التفات الى الكلمة وحده او صدمت ولو اعتبر جارية البكر لانه هو المنضبط اتحادا حاصل اذ يستلزم قيام
البكارة في ثبوت الحكم وان زالت بزني مشهور او بوطي بشبهة او نكاح فاسد زوجت كالنكاح اتفاقا وان زالت بزني غير مشهور فهو محل الخلاف فعنده ما والشاخص
تزوج كالنكاح وعنده كالبكر وجوهها انما ثبت حقيقة فان مصيبتها عامر اليها ومنه الثبوت جازر عليه يود اليه والمشاخص الموضع الذي يرجع اليه حتى
تدخل في الوصية للثيبات من نبات فلان ولا انما عرفت بمرافعة عن النطق مخافة ان يعلم زنا ما حياء من ظهوره وذلك شديد من حياءها بكرة من الطهار
الرغبة فثبت الجواز لانه ليس سكوت البكر وبذلك ان كان الحياء مطلقا هو العلة لكنه جاز البكر الصادر عن كرم الطبيعة فلا يلحق به المنازع فيه وبذلك
جواب ما اورده من قوله صلى الله عليه وسلم لا نكح الايم حتى تستامر والنيب يعرب عنها لسانها من ان عام خص من الثيب المجنونة والامه فخص ما ذكرنا من جعل
الشارع الحياء علة وهو موجود في المزيه ونفس المحبت صرح بعده في مسألة ثبوت الولاية على الثيب الصغيرة بان الايم من الارواح لها وان كانت بكرة البكر
قول محمده لو ادعى الايم بنى فلان لا تدخل الا بكارة وصح دخولها في قول الكرخي لذلك والآولى ان الغرض ان الزني غير مشهور ففي الزنا النطق اشتاخصه
فتعارض دليل الزنا النطق ودليل النكح من اشتاخصه الفاشحة في هذه الصورة والمنع يقدم عند التعارض فيعمل دليل نطق الثيب فيما واربده وآ ايضا
الظاهر من اراد الشارع من بكرة المعترس سكوتها رضي البكر ظاهر كما هو في امثاله لاني نفس الامر ولذا لم يوجب على الولي استكشاف حالها عن استيذانها
بكر الا ان ليكتفى بسكوتها لابل الكففي بالاشياء على الاصل الذي لم يظهر خلافه والكلام هنا في ثبوت بزني لم يظهر فيجب كونها بكرة اشترطا ولا قبلها لونها لا يكفي
سكوتها قوله اذا قال الزوج بلغاني النكاح فسلت وقال مرددت ادعى على بكارتها ان وليها زوجها منه قبل استيذانها فلما بلغها سكت وقالت بل ردوت فالتقول البكر
وقال زفره لانه لم يمسك بالاصل وهو عدم الكلام وتظهر هذا الخلاف فيما اذا قال سيد العبد ان لم تدخل لدار اليوم فانت حر فمضى اليوم وقال لصبي لم ادخل
وكبره الولي فالتقول قول المولى عندنا وعنده للعبد هذه العبارة اولى من قوله في الميسوط ان الخلاف في مسألة النكاح بناء على الخلاف في مسألة البكرية
احتمل انفسه بنى الخلاف في الاخرى اولى من القلب بل خلاف فيما ابتدأ ووجه قوله فيما التمسك بالاصل المتبادر وهو عدم الدخول وعدم الكلام قياما
على المتفق عليه من ان المشتري بالخيار اذا ادعى بعد مدة الخيار رد البيع قبل مضيا وقال البائع بل سكت حتى انقضت فان القول للبائع اتفاقا لانه
بالاصل والشفيع اذا قال علمت بالبيع امسن وطلبت الشفعة وقال للمشتري بل سكت القول قول المشتري اما لو قال طلبت الشفعة حين علمت بالبيع
فالتقول له في المزرعة الصغيرة من الولي خير الاب والجد اذا قالت بعد البلوغ كنت ردوت حين بلغني الخبر بعد البلوغ او حين بلغت وكذبها الزوج فان القول
وعنده القول لمن يشهد له الظاهر سواء كان ذلك الظاهر هو الاصل بحسب ما يتبادر ويحجب المعنى ولا يخفى تخرج هذا الاعتبار اذا كان كذلك فعند

الاشياء

الاشياء

ويجوز نكاح الصغيرة ونصغيرة اذ زوجي الولي بل اكانت الصغيرة او تيبا والولي هو العصبية ومالك سراه يجازي الفنا في غيرها
والشافعي رده في غيرها وبالجدة وفي الثيب الصغيرة ايضا وجه قول مالك ان الولاية على الكفو باعتبار الحاجة ولا
لا نكاح الشبهة لان ولاية الاب ثابتة نصا بخلاف القياس والجدة ليس في مضاه فلا يلحق به قلنا بل هو
موافق للقياس لان النكاح يتضمن المصالح ولا يتوفر الا بين المتكافئين عادة ولا يتفق الكفو في كل زمان فانتبهت الى
في حالة الصغيرة احرارا للكفو وجه قول الشافعي رده ان النظر لا يتم بالتفويض الى غيرها وبالجدة لقصور
وبعد قربانته ولهذا لا يملك التصرف في المال مع انه اذ في رتبة فلان لا يملك التصرف في المقتضى اذ اعلم

ادعى بغيره سكوتهما ملك بغيره من غير ظاهر منه متى تكررت اظاهر الاستمرار على الحالة المتقدمة من عدم ورود ملك عليها الذي هو الاصل فكانت
تسكتا باصل معنى هو اظاهر فكان القول لما كان الموضع يدعى رد الولاية والموضع يتكرر فان القول كدعي الرد وان كان مباحا صورة تسكتا باصل
وهو فروع ومكة كونه ظاهر الا يكون له اختلاف مسئلة الخيال لان العقد ثبت صحيحا في الاصل وقد لازم بعض المدد ظاهر فالتسكت بعده تسكتا
وكذا المراجعة صغيرة تدعى زوال ملكه بعد ما فتد عليها حال صغرها يفتننا والزواج متكرر وتسد التسقيع ثم ان اقام الزوج البنية على سكوتها
عمل بها لانها لم تقم على النفي بل على حاله وجوده في مجلس خاص كما لا يظفر فيه او هو نفي بحيث به الشا فيقبل كما لو ادعت ان زوجها تعلم ما هو رده في مجلس
فاقامها على عدم النكاح فيقبل وكذا اذا قال الشهود كان غدا ولم نسمعها تسكلم ثبت سكوتها بذلك كذا في الجوامع وان اقاما بقبيلتها اولى بالثبات الزمان
اعني الرد فانه زائد على السكوت ولو كان اقامها على انها رخصت او اجازت حين طلعت ترجعت بنية لاستواءهما في الاثبات وزيادة بنية بالثبات الزم
كذا في الشرح وعنده في النهاية لغير ناشي وكذا هو في غير نسخة من الفقه لكن في الخلاصة لتقلاص ادب القاضي للخصاف في هذه المسئلة لو اقام الاب الزوج
البنية على الاجازة والمراة على الرقبة اولى فيحصل في هذه الصورة اختلاف في الشا ولعل وجه ان السكوت لما كان ما يتحقق الاجازة به لم يزد من شهادة
بالاجازة كونهما باهر زائد على السكوت ما لم يصح حوا ذلك فلم يحزم باستواء البينتين في الاثبات وهذا كله اذا كان قبل الدخول فلو قالت لم اجزه بعد الدخول
لم يقصد على ذلك لان كانت مكرمة في القول لما اظهر دليل السخط ودون الرضا ولا يقبل عليها قول وليها بالرضا لانه ليس عليها بثبوت الملك و
اقراره عليها بالنكاح بعد بلوغها غير صحيح بالاتفاق لانه لا يملك الزام العقد عليها فلا يثبت اقراره في كزومه ايضا كذا في المسبوط ولو لم يكن للزوج بنية
من عصمة من غير عين يلزم به عند ابى حيفه ترجع وعندها عليها فان حكمت بقى النكاح عند ما وهي مسئلة الاختلاف في الاشياء وزيد عليها ودعوى الائمة
انها سقطت بسبب تبين الخلق فصارت ام ولد وجمعتها في هذين البينتين في نفي وفيه لا فرق في خروج ولا في نكاح بدو دعوى الامام ائمة في ليس بهما عين وجب
وسياق في الدعوى صور اذ الفتوى على ما فيها وقيل يتامل قاضي في حال المدعي فان ظهر له منه التفتت قضى بقوله والا بقوله اذ في النهاية منفرجا
الى فتاوى الخاض ان لو ادعى رجل على آخرانه زوجة بنته الصغيرة فانكر بحلف عند ابى حيفه وفي الكبيرة لا اعتبار بالاقراء فيها واستشكل على قوله
لان امتناع اليقين عنده لا امتناع البطل لا امتناع الاقرار الا ترى ان امراة لو اقرت لرجل بنكاح فقد اقرار ما ومن هذا لا تخلف لو ادعى عليها
فاكرت فالاشبه ان يكون هذا قولها قوله ويجوز نكاح الصغير والصغيرة اذ ازوجها الولي لقوله تعالى والاماي لم يحضن فثبت العدة للصغيرة
وهو فرع بقصور نكاحها شرعا فظن منع ابن شبرمة وابى بكر الاصم منه وتزوج ابى بكر عائشة رض وهي بنت ست لخص قريب من المتواتر وتزوج قدامة
بن مطعون بنت الزبير يوم ولدت مع علم الصحابة رضي الله عنهم نص في فهم الصحابة عدم الخصوصية في نكاح عائشة رض قوله والوسيلة
عند العصبية ومالك يجازي الفنا في غير الاب والشافعي في غير الاب والجدة والي الثيب الصغيرة فعنده لا يلى عليها احد حتى تبلغ فتزوج باونها وقد ذكرنا
وجه قول مالك رده ان الولاية على الحرة اثابت لما جتها ولا حاجة قبل البلوغ لعدم الشهوة الا ان ولاية الاب تثبت نصا بخلاف القياس
لان اثر المحرم ترفع سلطنة الغير وهو تزويج ابى بكر عائشة رض وهي بنت ست والجدة ليس في معنى الاب ليحجب به دلاله لقصور شفعته بالنسبة اليه
ولذا يقدم وصي الاب عليه فيقتصر على صور النص قلنا بل هو موافق للقياس لان النكاح يراود لمقاصده ولا يتوفر الا بين المتكافئين عادة ولا يتفق
الكفو في كل زمان فانتبهت الى ولاية الاب بالنص بعد اجازة الكفو اذ اظهره الحاجة اليه اذ قد لا يظفر بمثله اذ افاضت بعد حصوله فيتعدي الى الجد وجه

ولنا ان القرابة داعية الى النظر كما في الابد والجود وما فيه من القصور اظهرنا في سلب ولاية الالزام بخلاف التصرف في المال لانه يتكرر فلا يمكن تدارك الخلل فلا تقيد الولاية الاملازمة ومع القصور لا تثبت ولاية الالزام وجه قوله في المسئلة الثانية ان الثبابة سبب لحدوث الراي لوجود الممارسة فادرسنا الحكم عليها بتيسير او كنا ما ذكرنا من تحقق الحاجة ووفور الشفقة ولا ممارسة تحدث الراي ببدون الشهوة فيدار الحكم على الصغير ثم الذي يؤيد كلامنا فيما تقدم قوله عليه السلام النكاح الى العصبية بخير فضل الترتيب في لعصبية في ولاية النكاح كالترتيب في الارث والا بعد محجوب بالافضل فان وجه الابد الى يدعي لصغير والصغير لا خيار لها بعد بلوغها كما لا راي في الشفقة فيلزم العقد بما شرط فيها كما اذا باهتاه برضاءها بعد البلوغ وان وجهه اعين له بالجد فكل واحد منهما الخيار اذا بلغ ان شاء اقام على النكاح والنساء فيه وهذا عند البيهقي ومحمد قول المشافعي ان القبول ليس الى غير ما حمل به القصور شفقة لغير قرابة ودلالة الاجماع على اعتبار افيته من القصور رسالاً للولاية وهو الاجماع على عدم ولاية في المال الابوصية وهو اوفى من النفس فسلبها في النفس ولي ولما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا تلغ البيته حتى تسلم والبيته الصغيرة التي لا باب لها قوله صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد العلم وفي الحديث ان قداسة بن مطعون تزوج بنت اخيه عث بن مطعون من ابن عمر بن فزاه صلى الله عليه وسلم وقال انها بيته وانما تلغ حتى تسلم وتأثير هذا الوصف ان فروجها قاصر الشفقة حتى لم تثبت له ولاية في المال ففي النفس ولي ان لا تثبت ولنا قوله تعالى فان خفتن لا تقسطوا في اليتامى فانكوا ما طاب لكم من النساء الالاية منع من نكاحهن عند اخوف عدم العدل فيهن وهذا فرع جواز نكاحها عدم الخوف لا يقال ذلك بمفهوم الشرط لان الاصل جواز نكاح غير المحرمات مطلقاً منع من هذه عند خوف عدم العدل فعند عدم ثبوت الجواز بالاصل الملمض فانما الى الشرط ويصح جواز نكاحها قول عائشة انها نزلت في يتيمة يكون في حجر وليها يرغب في مالها ولا يسقط في صداقتها عنها عن نكاحهن حتى يبلغوا سن نكحهن في الصدق وقالت في قوله تعالى في يتيمة النساء الا اني لا اتقونهن كسبلن الا نزلت في يتيمة تكون في حجر وليها ولا يرغب في نكاحها لزمانتها ولا يزوجه من غيرها في الاشارة الى ما نزل الله تعالى في هذه الآية فمذه الالاية مبررة وجهن من غيرهم او تبررهم بزوج صلى الله عليه وسلم ثبت عنه رحمه من عمر بن ابي سلمة وهي صغيرة وانما تزوجه بالعدو والبر لا يثبت بالبنوة لانه صلى الله عليه وسلم لم يزوج بها قط ولو فعل لم يزوج حلالاً لكن كانوا يزوجون من غير علمه وحضوره على ما في حديث جابر انه سأل عن تزوجه فذكر انها ثيب فقال لا يكره الحديث وراى على عبد الرحمن بن عوف الصخر فقال منهم قال تزوجت وسأله كم ساق لها والاشارني جواز ذلك شهيرة عن عمر وعلى وابن مسعود وعجى ابى هريرة والمعنى ان الحاجة الى الكفوة ثابتة لان مقاصد النكاح انما تتم معصه وانما يظهر به في وقت ودين وقت والولاية لعل الحاجة فيجب اثباتها احراز هذه المصلحة مع ان اصل القرابة داعية الى الشفقة غير ان في هذه القرابة تصور اظهرناه في اثبات الحيا لهما اذا بلغت واذ اقام دليل الجواز وجب كون المراد بالبيته في الحديث البيته البانته مجازاً باعتبار ما كان الا ترى انه صلى الله عليه وسلم غيى المنع بالامتنان وانما تستامر بالبلغة وحديث قداسة تاويله انه خير ما صلى الله عليه وسلم فاختارت الفسخ الا ترى الى ما روي عن ابن عمر انه قال والله لقد اترعت مني بعد ان ملكتها واما المال فانه ليعارض ذلك لقدر من الشفقة كونه محبوب الطبع حبا يفيض الى التليقة عند المعارضة في قرابة العصبية بالخيار في نفسه وليس له بالمحابة ويحصى لتعذر احضاره لتداول الايدي عليه ولحمولته اوليائه او التوسى في العوض في التقاليد فلا تقيد الولاية غير الملمزة فادرك عدم اللزوم وهو التدارك فافتت والملمزة منتفية لقصور الشفقة فتعذر اثبات الولاية وجهاً سدا ان القرابة مع قصور الشفقة مقتضاها ولا ية غير ملزمة وقد تعذر مقتضاها في المال فافتت فيه ولكن في النفس فثبت فيه وهذا لما ائتمنا فيه من الحيا عند البلوغ والرد وقيل من القاضي عند الاطلاع على عدم النظر من تنقيص مهر او عدم كفأة وجهه قوله في الثيب الصغيرة انها للحاجة ولا حاجة بخير في امر النكاح لممارسة ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم ان ثيب تشاورا فادبعت النكاح قبل المشاورة ولا مشاورة حاته الصغير فلا نكاح حاله الصغير وهو المطلوب ولنا ما ذكرنا من تحقق الحاجة الى احراز الكفو والولاية عليها في النكاح مع عدم الشهوة ليس الاتحصيله ولا راي حاله الصغير باعتماده حيث منع المشاورة قبل البلوغ لعدم اهلية المشاورة حتى اخر جوارها نكاحها الى البلوغ فكان اصل هذا الكلام تناقضاً فان سلب الولاية لبلوغه حيث منع المشاورة قبل البلوغ لعدم اهلية المشاورة فيا قضا فلزم كون المراد بالثيب في الحديث البالغة حيث ملق بالثوبه بالايتمية لا بعد البلوغ فاذا لم يحدث الراي قبل البلوغ والحاجة متحققة قبله تثبت الولاية لتحقيق الحاجة ولو كانا

فيكون

وقال ابو يوسف روى عن ابي عبد الله ان اباه لما كان في كوفة قال لا خ ناصفة والنقصان يشعر بقصور الشفقة فيبطل الى المقاص
 عسى التدارك من غير اركاد واطلاق الجواب في عيبه واليد يتناول كاه والقاضي هو الصحيح من الرواية بقصور الرأى
 في اسماها ونقصان الشفقة والافتقار ويشترط فيلغ القضاء بخلاف خيار التتق لان الفسخ هنا الدفع ضرر خفي وهو ممكن التحلل
 وطه اشمل الذكر والا منه فجل الزام في حق الاخر فيقتضي الى القضاء وخيار التتق المدفع ضرر جلي وهو زيادة المدا
 عليها وطه يحق بالاعتق فاعتبر دفعاً والدفع لا يفتقر الى القضاء فشرعها اذ ابلغت الصغيرة وقد
 علمت بالنكاح فسلكت فهو رضا وان لو فسخه بالنكاح فلهما الخيار حتى تتحلل فتسلكت بشرط
 العلم باصل النكاح لا فيما لا يتمكن من التصرف الا به والو لا يفسر د ب ب
 فمدار الولاية الصغرة قال المصنف والذي يولد كلاً من انا فاقدم معنى من جواز نكاح الصغرة والصغيرة اذ ازوجها الولي العصبه مطلقاً بعد ما كفيته انتم
 اثباته باقترن قوله صلى الله عليه وسلم النكاح الى العصبه من غير فصل بين الاب والجد وغير جاس العصبه في صورة الصغرة لا روى عن
 موقوفه مرفوعاً وذكره سلطان الجوزي بلفظ النكاح واقدم تزويجه صلى الله عليه وسلم امامه بنت عمه خمر وهي صغيرة وقال لها اني ارا اذ ابلغت هذا
 والترتيب في ولاية النكاح كالترتيب في الارث والاب بعد الجد بالاقرب فقدم عصبه النسب والابن والابن وان فصل في اليتامى الا في المعنوية
 وبما قولها خلافاً لما يرى ان الاب مقدم على الابن وسياق المسئلة بل ثبت الخيار للام المعنوية اذ افاقت وقدر زوجها الابن في الخلاصة
 ولو زوجها الابن فهو كالبطل ولي ثم الاب ثم الجد ابوه ثم الاخ الشقيق ثم الاب وذكر الكرخي به ان الاخ والجد يشتركان في الولاية عند جاعدة حنفية
 روى الله عنه في غير موضع عن ابي عبد الله الجدي كما هو الخلاف في الميراث والاصح ان الجد والولي بالتزويج اتفاقاً ثم ابن الاخ الشقيق ثم ابن الاخ لاب ثم ابن الشقيق
 ثم لاب ثم ابن النعم الشقيق ثم ابن النعم ثم اعمام الاب كذلك الشقيق ثم ابناؤه ثم عم الجد الشقيق ثم ابناؤه ثم عم الجد لاب ثم ابناؤه وان سفلو
 كل هو لا يثبت لهم ولاية الاجبار على البنت والذكر في حال صغرها وحال كبرها اذ اجابا شكلاً فلام بلغ عاقلاتهم جن فزوجها ابوه وهو روى جاز
 اذا كان جنونا مطبقاً ولم يقدر ابو حنيفة في الجنون المطبق قدراً على ما سذكره فان افاق فلا خيار له واذا اوجده اخوه فافاق فلا خيار ثم
 المعتق وان كان احراً او ثم نبوه وان سفلو اثم عصبته من النسب على ترتيب عصبته النسب اذ اعدم العصبه بل يثبت لذوي الارحام في
 قوله وقال ابو يوسف يعني اخراً وقوله الاول كقولنا ثم رجع الى ان لا خيار له وهو قول عروة بن الزبير اعتباراً بالاب والجد وهذا ان الولاية لم تشرع
 في غير موضع النظر واذا حكم بالنظر قام عقد الولي مقام عقد نفسه بعد البلوغ وقولنا قول ابن عمر وابن ابي هريرة لان تسبابة الاخ ناقصة فتشعر
 بقصور الشفقة فيتطرق الخلل الى المقاصد وقد اظهر الشرح اثر هذا النقصان حيث منع ولاية في المال فوجب اظهاره في النفس علم ناطق الى طهار
 اثره فوجب التدارك باثبات خيار الادراك ولما قد مناس تزويجه صلى الله عليه وسلم بنت عمه خمر وهي صغيرة وقال لها الخيار قوله وهو الصحيح اقر
 عن رواية خالد بن صبح المروزي عن ابي حنيفة انه لا يثبت الخيار اذا كان المزوج القاضى لليتيم لان ولاية اثم من ولاية النعم لانها في النفس والمان جسا
 وعن رواية عن ابي حنيفة انه لا خيار فيها اذا اوجبت الامان شفقتها فوق شفقة الاب وجه الظاهر ظاهر من الكتاب لهما ونشرهما قولاً ويشترط فيه
 اي في الفسخ ويشترط القضاء في الفرقة في مواضع هذه والفرقة بعدم الكفاة والنقصان المهر وكلما فسخ والفرقة بالجلب والغنة واللذان وكلما طلاق
 وبما يزوج الزميمة التي اسلمت وهي طلاق خلافاً لابي يوسف وقد جمع بعض الفضلاء فرق الطلاق والفسخ وما يحتاج منها الى القضاء في قوله في خيار
 البلوغ والاعتماد + فرقة حكماً بين طلاق فقد كفو كذا ونقصان مهر وكذا فساد به اتفاق اهلنا احدى الزوجين وله من الزوج ما كان له في
 الاطلاق ثم جوب وعنه تولعان اوابي الزوج فرقة بطلاق او قضاء القاضي في الكل شرط غير ملك ورده وعناق او قول بالطلاق اخيراً من المان من نفاق
 نكاحها جاز عند ابي حنيفة ومحمد بن ناسد عند ابي يوسف فالفرقة منه بطلاق عندنا وفسخ عنده وقوله على الاطلاق اقر عن قول محمد بن جهمان في فرق
 بين الردة من الزوج في فرقة بطلاق وبين المرأة في فسخ وكل فرقة بطلاق اذا وقع عليها في العدة طلاقه وقت لا في اللعان لانه لا يوجب حرمة مودة
 وكل فرقة توجب حرمة مودة لا يقع الطلاق بعد ما اوجبه الاحتياج الى القضاء بقوله لان الفسخ مدفع ضرر خفي وظاهر العبارة تنسب الضرر وخفاؤه
 ليس ثابتاً فالاولى ان يقال المدفع ضرر غير متحقق بل نظر الى سببه وهو قصور القرابة المستمرة بقصور الشفقة وقيل بغير خلاف ما يروى اثر النظر

النسب والاب

الوصف

فقد سرت بالجمل ولم يشترط العلم بالخيار لا تخالف معرفة أحكام الشرع والدارد امر العلم فالتعذر بالجمل
خلاف المعتقد لان الامتلاء تنفرد لمعرفة مقتضاتها بالجمل بثبوت الخيار فخر خيار البكر
يبطل بالسكوت ولا يبطل خيار الغلام ما لم يقل رضيت او يحج منه ما يعلم رضاه وكذلك الجارية
اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ اعتبار المدة كالزيجال ابتداء النكاح وخيار البلوغ في حق البكر لا يمتد الى آخر المجلس

من كون الزوج كفوا او المهر تاتا والخيار ثابت لها في هذه الحالة كثيرا فقد تكرر الزوج عدم النظر في حق فسخها الا بصاف مما حاجت الى
التفكير لا الزامه بناء على تعليق حكم الخيار بمطابقة ترك النظر بالحقيقة ولا ينع في خلو المظنة المعلن بها عن الحكمة في بعض الصور كما في سفر الملك المرفه
في علم بلاد متقاربة كل يوم نصف فرسخ على المركب الهينة تنزنا يجوز له القفر ولان في سببه شعفا وعلافا بين العلماء بخلاف خيار العتق فانه لا يقع
ضرر جلي وهو زيادة الملك عليها باستدانة النكاح ولهذا يختص بالانثى لاقتصار السبب وهو زيادة الملك عليها بخلاف العتق فاعتبر خيرا وادفعا
لضرر زيادة مملوكيتها ولا خلاف فيه فلم يحتج الى القضاء واعترض باقي دفعها هذه الزيادة التابعة لاصل النكاح برفعه وفيه جعل التابع متبوعا وهو
لنقض الاصول لانه عكس المعقول لا يقال الشيء اذا كان تابعا باختيار الوجود يكون متبوعا في النفي ولا يخفى ان كل لازم نفية مستلزم لنفي الملزوم مع ان
وجوده لازم وجوده فاستبعاد الزيادة اصل النكاح في النفي لا يكون عكس المعقول بل دفعة لانا نقول المراد ان لا يجوز ان ينفي التابع اذا كان متلزما
لنفي المتبوع الثابت لتضمنه دفع الاقوى لغرض دفع الادنى والجواب انه اذا كان مقتضى الدليل وجب ويكون دفع المتبوع مقتضى الدليل فواسطة
اقتضاها بلزومه وبثبوتها هنا هو النص فالوجه في السؤال طلب حكمه مع انه يتضمن ضرر الزوج فلم يرجع دفع ضرر المتبوع ضرر الجوابان ودفع ضرر المتبوع
مستتر كانهما وهو باستيفاء حق شرعه له ولما ثبت لنفسه حقا عليها فدفعها اولى ولان رضينا بهذا الضرر حيث تزوجنا مع العلم بثبوت خيار العتق شرعا قوله فقد
ارادنا المتعذر بالجمل بثبوت الخيار لما اذا كانت مشغولة بالخدمة الواجبة الشاغلة لداع التعم بخلاف المرة لا تعذر به لانقاذ هذا المعنى في حقا قوله ثم خيل البكر
يبطل بالسكوت نما ذكره بعد ما قدم من قوله فسكت فهو من لبيان ان يكون سكوتها رضيا فيما تقدم هو اذا كانت بكرا فان العبارة هناك اعلم من ذلك وليس الفرق
بينها وبين الغلام والشيء حيث قال ولا يبطل خيار الغلام ما لم يقل رضيت او يحج منه ما يعلم انه اذا كاد لوطي ودفع المهر والكسوة والنفقة ويجل كون دفع المهر
اذا لم يكن دخل بها فان كان دخل بها قبل بلوغه يعني ان يكون له مهر بعد بلوغه رضيا لانه لا بد منه قام او فسخ وكذلك الجارية اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ يعني لا يبطل خيارها
بالسكوت بعد البلوغ ما لم يقل رضيت او يحج منها ما يعلم انه رضيا كالتكلمين من الوطى وطلب الواجب اعتبار المدة الحالية اى حاله ثبوت الاختيار بحال المدة بالجماع
فكما لا يكون سكوتها رضيا لزوجت شيئا بالغة لا يكون سكوتها رضيا حاله ثبوت الخيار وهي شبيب بالغة ولو زوجت بكر بالغة اكتفى بسكوتها فكذا اذا ثبت
لها الخيار لعلم النكاح وبكر بالغة ولما كان المفهوم من قوله خيار البكر يبطل بالسكوت انما يقتضى ان خيار الشيب لا يبطل ولا يقتضى فيه لما يبطل به
خيار الشيب صرح بمفهومه ليفيد ذلك وهو قوله وكذا لك الجارية الى آخره قوله وخيار البلوغ في حق البكر لا يمتد الى آخر المجلس بل يبطل بمجرد سكوتها والامر
بالمجلس مجلس بلوغها بان حاضرت في مجلس وقد كان بلونها النكاح او مجلس بلوغ خبر النكاح اذا كانت بكر بالغة وجعل الخصاص خيار البكر تمتد الى آخر المجلس
وهو قول بعض العلماء مال هو اليه وهو خلاف رواية المبسوط فان فيه ثبوت الخيار لما في الساعة التي يكون فيها بالغة اذا كانت عاتمة بالنكاح وعلى هذا
قالوا ينبغي ان يطلب مع روية الدم فان راته لئلا يطلب بلسانها فتقول فخت نخاحي وثبت هذا الصحت وتقول رايت الدم الان وقيل لحكمه كيف يصح وهو
كذب وانما ادرت قبل هذا فقال لا تصدق في الاسناد فجاز لما ان تكذب كيدا لا يبطل حقا ثم اذا اختارت واشهدت ولم تقدم الى القاضي الشهادة والشهرين
فهي على خيارها بخيار العيب وما ذكر في بعض المواضع من انها لو بلغت خادما حين حاضرت للشهود فلم تقدر عليهم وهي في مكان منقطع لرضاه لم تعذر
ينبغي ان يحل على ما اذا لم تقف بلسانها حتى قولت وما قيل لو سالت عن اسم الزوج او عن المهر وسلمت على الشهود لطلب خيارها لتقصير الدليل عليه فانه لا
كون في الحالة كما لا يمتد النكاح ولو سالت البكر عن اسم الزوج لا ينفذ عليها وكذا عن المهر وان كان عدم ذكره لئلا يبطل كون سكوتها رضيا على الخطا

فمن القادر معه ما ج^م
ولأن الولاية إنما تثبت صفوًا للقراية عن نسبة غير الكفو اليهما والى العصبات الصبائنة
ولا بد حليفة من ان الولاية نظرية والنظر يتحقق بالتفويض الى من هو المختص بالقراية الباعثة
على الشفقة ومن لا ولي لها يعني العصبية من جهة القراية اذا نزل وجها مولاهما الذي اعتقها جازا
لان آخر العصبات واذا عدم الاولياء فالولاية الى الامام والحاكم لقول عليه السلام السلطان
ولي من لا ولي له فاذا غاب الولي الاقرب غيبة منقطعة جاز لمن هو ابعد منه ان يبين روح

وفي شرح الكاظم وابو يوسف مع ابي حنيفة في اكثر الروايات لما مارونياني من قوله صلى الله عليه وسلم الاصلاح الى العصبية ثبت لهم الجنب وليس راى
شيئ فثبت تغيرهم فلا يكلم لغيرهم قوله ولان الولاية انما ثبتت صونا للقرابة عن نسبة غير الكفو اليها اى الى القرابة على تاويل الاقارب وعلى المعنى
المصدرى الى العصبية عن ذلك الى غير من ذوى الارحام لانهم يمتثلون قبيلة اخرى فلا يحق لهم العار بذلك والابى حنيفة ان الولاية لظرف
والنظر تحقيق بالقول على من هو مخص بالقرابة اذ مطلقها باعث على اشقة ظاهر الموجبة للاختيار الكفو وذو الارحام بهذه المشابة فانما ترى شقة الانسان
على انية اجنبية شقة على ابن اخيه بل قد ترجح على الثانية ولا شك ان شقة ذوى الارحام ليس كشقة السلطان من ولادة فكانوا اولى منهم واما قولها انما
ثبتت الولاية صونا للقرابة عن نسبة غير الكفو اليها فالمرحوم منع بل ثبتها بالذات تحصيل المصلحة الصغيرة بتحصيل الكفو لانها بالذات حاجتها للاختصاص
وكل من ذوى الارحام فيه داعية تحصيل حاجتها فثبت له الولاية بهذا الاعتبار وان ثبت لغيره من العصبية بكل من حاجتها بالذات الى ذلك
وحاجته وسنردا ووضوحا في مسألة الغيبة ويدل عليها جازة ابن مسعود ومن تزوج امرأة بنتا وكانت من غيره على الاصح واما اثبات جنس ولاية
الاصلاح الى العصبية في الحديث فانما هو حال وجودهم ولا تعرض له حال عدمهم ففى الولاية عن غيرهم ولا اثباتها ناشئا باللعنى وقضية اسجد
والضامن لا شك انه خص منه السلطان لانه ليس من العصبية بقوله السلطان ولان من لاولى له اذ بالاجماع فجار تحصيله بعد ذلك المعنى وهذا الوجه
على تقدير تسليم تعرض الحديث لغير العصبية بالنفى وحجية وقولنا في قول محمد قياس وفى قول ابي حنيفة استحسان سبب استدلاله بالحديث المجرد وباللعنى
الصرف لابي حنيفة يناقش فيه بالاستحسان هو الذى يكون بالاشارة لقياس فان شرطه لا يكون فيه نص يحجب بانه على بايه والمردوا فاذكره محمد من الحكم
فى نفس الامر قياسا بقوله الاحسان الذى قال ابو حنيفة فان محله كل خلاف من الاستحسان فاستدل بالحديث وقد علم ان لا متمسك له به وكان الاول
ان يجب به المصداق حاصل بحجة معارضة مجردة وهى لا تفيد ثبوت المطلوب قبل الترجيح وقالوا العصبية تتناول الام لا نه عصبية فى ولد الزنا وولد
الملاعة فثبتت لاهلها الا ان اقارب الاب مقدمون قوله واذا عدم الاوليا اى كل من العصبية وذوى الارحام ومولى المولاة فالولاية الى
الى الامام والحاكم اى القاضي بشرط ان يكتب ذلك فى منشوره فلو زوج الصغيرة مع عدم كتب ذلك فى منتهى اذن له فيه فاجازه قبل لا يجوز قبل يجوز على
الاصح استحسانا فرفع الاول ليس لى الصغيرة ولا يزوجها وان اوصى اليه الاب بالاصلاح الا اذا كان الموصى عين رجلان حيوة للترجيح فيزوجها
الموصى به كما لو وكل فى حياته تزويجها وان لم يعين انظر بلوغها ذكرا كذا قيل وليس بلازم لان السلطان يزوجها اذا كان الموصى قريبا فيزوج
بحكم القرابة لا الوصاية والا فالحاكم وبه قال الشافعى واحمد فى رواية وفى اخرى له الترجيح لقياسه مقام الاب قلنا انما قام مقامه فى المال وقال
مالك ان اوصى اليه فى الترجيح جاز وهو رواية هشام عن ابي حنيفة الثانية لو زوج القاضي الصغيرة التى هو وليها وهى اليتمية من ابنه لا يجوز
كما لو وكل مطلعا او زوج موكلته من ابنه بخلاف سائر الاول ليدل ان تصرف القاضي حكم منه وحكمه لا يجرى بخلاف تصرف الولى ذكره فى التجنيس
معلما له بعلامته غريب الرواية ليدل الامام الى شجاع والا لحاق الوكيل كفى الحكم مستثنى عن جعل فعله كماله انتفا شمه بله وكذا اذا باع مال سقيمة
من نفسه لا يجوز لكل من الوصيين والا وجه ما ذكرنا بخلاف ما لو نصب وصيا على اليتيم ثم اشتري منه جوزه لانه نائب عن الميت لا القاضي انما
اقرار الولى على الصغيرة والصغيرة بالترجيح لم يصدق عند ابي حنيفة الا بنية اوريد رك الصغيرة فيصده عنه اذا اوصى الزوج ذلك عند القاضي وصية
الاب وعندنا ثبتت النكاح باقراره قال فى المصنف عن استاذة لعنى الشيخ حميد الدين ان الخلاف فيها اذا اقر الولى فى سفره فان اقره

وقال من فر لا يجوز كمن ولاية الاقرب قائمة لانها تثبت حقا له صيانة للقرابة فلا تبطل بغيثته
 وليذا الوجه حيث هو جائز ولا ولاية للابعد مع ولايته ولنا ان هذه ولاية نظرية وليس
 من النظر التفويض الى من لا ينتفع برأيه ففوضناه الى الابعد وهو مقدم على السلطان كما اذا مات
 الاقرب وكان وجه حيث هو فيه منع وبعد التسليم نقول للابعد بعد القرابة
 وقرب التدبير ولا اقرب عكسه فنزله منزلة ولين متساويين فايهما عقد نفد

الى بلوغها فاذا بلغا ومثله بقدر اقراره والاي بطل وعند جاني في المال وقال انه اشار اليه في المبسوط قال هو الصحيح وقيل الخلاف فيما اذا بلغ الصغير والصغيرة
 النكاح فاقترع الولي الما لواقرب بالنكاح في صغره صح اقراره كذا في المعنى وفي مبسوط شيخ الاسلام اذا اقر الاب على الصغير والصغيرة على قوله لا يصدق
 الابنية وان صدق الزوج في ذلك والمراة وعلى قولنا يصدق من غيرنية فان قيل على من تقام البنية ولا تقبل الا على منكر بنية النكاح والمكر هو ابي
 ولا يخفى بانكاره والاب والزوج والمراة مقرران قلنا يصدق لقاضي خصما عن الصغير والصغيرة حتى ينكر فيقيم الزوج البنية فيثبت النكاح على الصغير والصغيرة
 انتهى كلامه من المعنى والذي يظهر ان قول من قال ان الخلاف فيما اذا بلغا فانكر النكاح اما اذا اقر عليها في صغرها على ما بالاتفاق اوجب اقراره وكيل رجل او امرأة
 يترد جها واقترعوا في العبد بزوج على هذا الخلاف فاما اقراره ونكاح ابنته فنافذ اتفاقا في النكاح في النوازل اذ جاءت الى تراض فبالت اريد ان تزوج ولا ولي لي
 قلنا قلنا ياذن لها في النكاح كما لو علم ان لها وليا وتبدا جاز ابو الحسن السدي وناقل فيه من اقامتها البنية فحذف المشهور وناقل من قول حاد بن ابي حنيفة يقول
 لها القاضي ان لم تكن في قرينة ولا عربة ولا ذات بعل فقد اذنت لك فانظرا بين الشرطين الاولين محمولان على رواية عدم الجواز من غير الكفو واما شرط ان
 فمعلوم الاستدلال قوله وقال زفر اذا غاب الولي الاقرب غيبة منقطعة لا يزوجها احد حتى يبلغ بنا على انه على ولاية لان الولاية تثبت حقا على تقدم في ليحل
 وقد سنا جوابه وقال الشافعي رحمه الله وجهها السلطان لا الابعد وعندنا يزوجها الابعد لان هذه ولاية نظرية تثبت نظر للبيئية حاجتها اليها ولا نظر في التفويض
 الى من لا ينتفع برأيه وهذا لان التفويض الى الاقرب ليس لكونه اقرب بل لان في الاقربية زيادة مطلقة للحكمة وهي الشفعة الباعثة على زيادة اتفاق
 الراي للمولية فيثبت لا ينتفع برأيه اصلا سلبت الى الابعد اولوا القربا ولاية الاقرب ابطلنا معها وفاتت مصالحها اما الاولى فحققة في الصيانة عن غير الكفو كون
 مقتضيا لاثبات ولاية الفسخ او وقع بفعلها من غير كفو فلا يتوقف على اثبات ولاية الزوج في حيث تثبت فانما هي حاجتها احتالها ولو سلم فنقات حقه بسبب
 من جنته وبني غيبته على ان مقتضوه لا ينفوت او يخالف فيه الولي الابعد لانه ملو في نفى غير الكفو والاحتراس عن التسلط بنسبة فقا فاعلى مقصود واحد فوجب ان
 الى اقلنا ونظر وجه تقديمه على السلطان ولانه لو سلبت ولاية بموته كان الابعد ولي من السلطان فكذا اذا سلبت بعرض اخر والى اصل ان على تقديمه على السلطان
 لا يختلف بالموت وغيره وقال صلى الله عليه وسلم السلطان ولي من لا ولي له وما يقال من انه ينتفع برأيه بالرسول والكتاب كتاب لما طلب اليه حيث هو
 بخلاف المعتاد وفي الغائب والحاظ فلا ينفذ الفقه باعتباره وقد لا يعرف مكانه ولا يظفر الخصامة والتبعية ليقدم فيه الاقرب فاذا تزوجت القرابة
 منقطة شغلها بالزوج صارت للبعدى وكذا النفس في مال الاقرب فاذا انقطع ذلك لبعد ما وجبت في مال الابعد فهو له ولو زوجها حيث هو فيه منع
 جواب عن استدلال زفر على قيام ولاية حال غيبته بانه لو زوجها حيث هو صح اتفاقا فاذل على انه لم يسلب الولاية شرعا بغيبته اجاب بمنع صحة تزويجه
 قال في المحيط لا رواية فيه في معنى ان لا يجوز لانقطاع ولاية وفي المبسوط لا يجوز ولو سلم فلانها انتفعت برأيه وبما تنزل به من ان لا يبعد قريبا التبرير للاقرب
 قرب القرابة فيمنع لانتزاعه في وجهه فايها عقد جاز لانه اسبق بالمعنى المعاني به ثبوت الولاية وسلبها ومنه ان سلب الولاية انما كان سلب
 الانتفاع برأيه فلما زوجها من حيث هو ظهر انه لم يكن معلق به سلب الولاية ثابا بل القائم بنا وثبوتها وفي شرح الكنته لارواية قلنا ان تمنع لانه
 لو جاز عقده حيث هو لادى الى مفسدة لان الحاضر لو زوجها بعد تزويج الغائب لعدم علمه لدخل بها الزوج وبني في عصمة غيره وما قالوه في صلوة
 الجنازة يدل عليه وهو ان الغائب لو كتب ليقدم رجلا الى صلوة الجنازة فلا بعد منعه ولو كانت له ولاية باقية لما كان له منعه كما لو كان حاضرا وقدم
 غيره وقد استفيد مما ذكرنا ان الوليين اذا استويا كما خوين شقيقتين ايهما زوج فقد ومن العلماء من قال لا يجوز ما لم يجتمعا على العقد والعقل على ما ذكرنا

الاستدلال

في النكاح

ن

وأما امرؤ وجبت المراهة لنفسها من غيرك ففوللا ولياء ان يفترقوا بينهما ادفعوا الضر والعار عن انفسهم

عائشة وانس ثم من طرق عديدة فوجب ارتفاعه الى الحجية بالنسب ليعمل النظر لصحة المعنى وثبوته عنه صلى الله عليه وسلم وفي هذا الكفاية اغنى عما استدل به بعض من طرق الدلالة فقال اذا كان الكفاية معتبرة في الحرب وذلك في ساعة فقي النكاح وهو الميراث وذكرا ما وقع في غزوة بدر انه لما برق عليه من سيرة شيبه بين يديه عتبة وخرج اليهم عوف ومعوذ ابنا عفر او عبد الله بن رواحة قالوا لهم من انتم قالوا اربط من الانصار فقالوا ابنا قوم كرام لكننا نريد الكفانا من قرش فقال صلى الله عليه وسلم صدقوا ثم امر حمزة وعلي بن عبيدة بن الجراح ان ياقوا صلى الله عليه وسلم صدقوا اياه والذي في سيرة ابن هشام عن ابي اسحق نعم قالوا لهم الكفانا كرام لكننا نريد بني عمناء وفي رواية ما نالكلم من حاجة ثم نادى منا ويهم يا محمد اخرج لنا الكفانا من قرش فقال صلى الله عليه وسلم قم يا محمد يا علي يا اخوتك فقطع ان عدد المدونين للمسلمين يريد طفا نور الله وهو من كبار انسابهم فخرج اليهم عبد بن مسعود كان مشكورا عنده المدون وعنده المؤمنين ولم يزد ذلك النسب لبعدهم الكفاية المطلوبة منها كفاية الشبهة فبقى ان يخرج اليه كفوة فيها لان المقصود نصر الدين ولو كان عبد الله كفاية فليدفع الى النسب وانما اجابهم صلى الله عليه وسلم لذلك ما علمه بانهم اشهدوا الذين خرجوا اليهم اولادهم لئلا يلحق بان المطلوبين عجزا وجبن ودفعوا لما قد لفظوا به النفاق من انهم يقصرون بقراءة دون الانصار النظر الثاني لا يخفى ان الظاهر من قوله لا يزوجن الاسن الا كفا لان الخطاب للاولياء انيسا لهم ان يزوجوا من الاسن الا كفا ولا لالة فيعطي انما اذا زوجت نفسها من غير الكفو ثبت لهم حق الفسخ فان قلت يمكن كون فاعل يزوج من المحذوف اعم من الميراثية من غير اي الا يزوج من مخرج هي نفسها او الاولياء فالحجواب ان حاصل انها منيت عن تزويجها نفسها بغير الكفو فاذا باشترت زومتها المعصية ولا يلتزم ان لا يولي فسخه الا معنى العرف وهو انها اوطعت عليه صرا فلا دفعه وبذلك ليس بدول النص لو صل بينهما التضمين للنص باو خالها الضر عليه لم يكن نسخة بدول النص فاقولنا التضمين لان الذي على هذا التقدير يتعلق بها وبالاولياء بالنسبة اليهم انما يدل بترك النظر لها وبالنسبة اليها باو خال الضر على الولي وعلى كل تقدير فليس بدول الفسخ فلا يشكل على ما سأل ان في قول القائل انما اذا زوجت المرأة نفسها من غير كفوة ففعلوا في نسخة قوله صلى الله عليه وسلم لا يزوجن احد الاسن الا كفاية لانه دليل على جبره الاعتبار في اشرع من غير تعرض لامر الله تعالى ذلك كما هو في الكتاب فان قلت كون شيء مقبولا في الشرع لا بد من كونه على وجه خاص معنى مقبولا على انه واجب او مندوب فقلنا نعم لكنه لم يقيد بمخلوصة فان قلت فما هو قلنا مقتضى الاول التي ذكرناها الوجوب على وجوب النكاح الا كفاية وتعليلها بانظام المصالح بغيره الايقينية ثم لا يلتزم كونه اول كفوة فطالب الاماروي الترمذي من حديث ابي هريرة رضى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خطب اليكم من تزوجون ذرية وخلقة فزوجوه الا تفعلوه تكن فلتة في الارض فساد كبير ولو لان شرط المشرع اقل من ثبت بطلنا باشترت الكفاية للصحة ثم ذكر الوجوب يتعلق بان اولياءها فاجابنا انهم على ما بيننا ما ذكرناه لكن انما يتحقق المعصية في حقهم اذا كانت صغيرة لانها اذا كانت كبيرة لا يفتد عليها تزويجهم الا برضاها فهي تاركة لحقها كما اذا رضى الولي بتركه حيث يفتد بأكمله مقتضى الاول التي ذكرناها مع قطع النظر عن غير ما وعلى اعتبارها لا يشكل قول بجحفة ترجح ان لا بد له ان يزوج بنته الصغيرة من غير كفوة فان قلت خطاب صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت قيس هي قرشية على امانة بن زيد وليس قرشيا وزوجت عبد الرحمن بن عوف من طلال بن جوشى وزوج ابو حنيفة بنت اخيه من طلال وكل من لم يعلم الصحابة وبعضه بلفظه النبي صلى الله عليه وسلم فالحجواب ان وقوع هذه ليس لئلا يزوج كونه لكل النساء اضمارا بل لعلهم يحيط بانهم كبا خصوصا ثبت قبل كانت ثبات كبيرة حتى تزوجها اسامة فانما جاز لا سقاط من حق الكفاية لكن وليا من هذا وفي اعتبار الكفاية خلاف مالك والثوري والكرخي من مشايخنا لما روى عنه صلى الله عليه وسلم ان انس بن مالك قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لا يزوجن احد الاسن الا كفاية فقلنا ما رويناه يوجب حمل ما روى على حال الاخرة جمعنا بين الاول في قوله واذا زوج المرأة نفسها من غير كفوة فلا وليا وان لم يكن نوا محارم كابن العم ان يفترقوا بينهما فدفعوا العار عن انفسهم فلم يحج من الولي دلالة الرضا بقبضه المهر او النفقة

فإن الكفاءة تعتبر في النسب لأنه يقع به الفلأخر

أو الخالص مني أحدهما وإن لم يقبض وكما يتميز ونحوه كما لو زوجها على إكست فظهر عدمها بخلاف ما إذا اشترط العاقد الكفاءة أو أخرجه الزوج بها حيث كان
التفريق إذا لم يشترط ولم يخبر فقد كفي الفتاوى الصغرى فيمن زوجت نفسها من لا يعلم حاله فاذن هو عيب ماذون ليس لها الفسخ قبل المداوية أو زوجها الأول
بمن لا يعلم حاله ولم يخبر بجهته وقره فاذن هو عيب ماذون في النكاح ليس له الفسخ ولو أخبر بجهته أو شرط ذلك فظهر بخلافه كان للعاقد الفسخ ولا يكون كونه
رضي إلا إن مكنت في أن كدت فليس له التفريق وعن شيخ الإسلام أن كدت التفريق بعد الولادة فلا فسخ لا تنقص عدد الطلاق لا يجب عند أبي حنيفة من المهر إن
وقعت قبل الدخول وبعدها لها المسمى وكذا بعد الخلوة الصحيح وعليها العدة ولها النفقة العدة فإنها كانت واجبة ولا تثبت بذه الفسخ إلا بالقصد لأنه مجتمعة فيه
من الخصم فيثبت بدليل فلا يقطع النزاع إلا بفصل القاضي والنكاح قبله صحيح توارثان به إذ أنات أحدهما قبل القضاة على ظاهر الرواية أما على الرواية
الخاتمة للفقوى لا يصح العقد أصلا إذا كانت زوجت نفسها منه قبل المداوية أو زوجت نفسها من غير كفوان تجمع نفسها من أن يطاها بمختار الفقيه إلى البيت
نعم قال في التمهيد أن كان خلاف ظاهر الجواب لأن من جهة المرأة أن تقول أنا تزوجتك على رجلان يحية الولي وحى لا يرعى فيفترق فيصير بطلا وطيا
بشبهة ورضا بعض الأولياء المستوين في درجة كرضا كلهم خلافاً لابي يوسف وزفر فلا نه حق الكل فلا يسقط الأبرص الكل كالأدين المشترك قلنا بوجوب
لكن لا تجزى فيثبت لكل الكمال كولاية الأمان فإذا ابطله أحدهم لا يبقى حتى القصاص ما لو رضى الأبعد كان للتقرب لا اعتراض لوزوجها الولي باذن من غير كفوان
فقطها ثم زوجت نفسها ثانياً كان لذلك الولي التفريق ولا يكون رضى الأول رضا باثني لأن الإنسان لا يعد رجوعه عن خطبه ونفيه وكذا لو زوجها من غير
كفوان فطاهم تزوجت آخر غير كفوان ولو تزوجت ثانياً في العدة ففرق بينهما لأنه متران استأنفت العدة وإن كان قبل الدخول في الثاني وستاق بذه المسئلة
في باب العدة أن شاء الله تعالى قوله ولأن النظام لم يعني أن المقصود من شرعية النكاح نظام مصالح لكل من الزوجين بالآخر في ذلك لأنه وضع لتأسيس
التقربات الصهرية ليصير العبد قريبا عضداً أو ساعداً ليسر به ويسوء باليسوك وذلك لا يكون إلا بالموافقة والتقارب والتقارب للفقوس عند
سبادة النسب الاقصاد بالرق والحرية ونحو ذلك ولذلك رأينا الشرح فسخ عقدة النكاح إذا ورد ملك اليمين لها عليه وإن كان معللاً أيضاً بعبدة
أخرى عامة للطرفين على ما ترى فصل الحركات فبقده مع غير المكاني قريب البشعة من عقد لا يترتب عليه مقاصده ولو كان أياه فساداً كان طرية كره ولم يلزم
المولية إذا انفرد به الولي لظهور الأضرار بها قوله ثم الكفاءة تعتبر في النسب جميع ما ذكر في المبسوط وقاوى الولي الجي مذكور في الكتاب وسيورده إلا الكفاءة
في العقل ذكره الولي الجي ولم يذكره هنا قال بعضهم لا روايته في اعتبار العقل في الكفاءة واختاف فيه تقييل يعتبر لأنه يفوت بعده مقصود النكاح فقبل
لأنه مرض ولا تعتبر الكفاءة عندنا في السلامة من اليسوب التي يفسخ بها البيع كالجذام والجنون والبرص والنجر والذفر الاعمى محمد في الثلاثة الأولى
أما الجنون الجذام والبرص إذا كان بحال لا يطبق المقام منه فالجى اعتبار الكفاءة في العقل على قول محمد به إلا أن الذي لا التفريق والفسخ الزوجة لا يكون
وكذا في أخويه عنده فربما انتسب إلى غير نسبه لامرأة فتر وجهته ثم ظهر خلاف ذلك فإن لم يكن فيها به كقرشية انتسب إليها إلى قرش ثم لم ير أنها قرشية فلهما خيار
ولو رضيت كان للأولياء التفريق وإن كانا باه كقرشية ليست قرشية انتسب إليها إلى قرش فظهر أنه قرشي غير قرشي فلا حق للأولياء ولهها الخيار
عندنا إن نشأت فارتقة فلا زفر وكذا أنه شرط نفسها في النكاح زيادة منفعة وهو أن يكون ابنها صالحاً للخلافة فاذن لم يسل كان لها الخيار لشراء
العبد على أنه كاتب فظهر خلافه والأيضاً الاستفراش دلل جانبها فقد رضى به ممن هو أفضل منها لاسيما فاذن ظهر خلافه فقد غر با وتبين عدم رضاها
بالعقد فيثبت لها الخيار ولو كان هذا الانتساب من جانبها والعزور لم يكن خياراً لأنه لا يفوت عليه شيء من مقاصد النكاح بما ظهر من غورها

المرأة العاقد

أما خيار المهر

فقرئ بعضهم الكفاء لبعض والعرب بعضهم الكفاء لبعض والأصل فيه قوله عليه السلام قرئ بعضهم الكفاء
لبعض بطون بطون العرب بعضهم الكفاء لبعض قبيلة ثقيلة والموالي بعضهم الكفاء لبعض رجل رجل ولا يقتل
فما بين قرئين لما روينا وعن محمد بن الحسن الكوفي أن يكون نسباً مشهوراً كما هو بيت الخلافه كان قال القبط المخلوفاً وبسكناء الفتنة

والله اعلم بما من طريق يمكنه وهي الطلاق فلا حاجة الى اثبات الحيا ويحتاج بعد هذا الى فصل قسري و فرقة بين هذا وبين اثبات خيار البلوغ
للإمام وهو سهل ان شئنا الله تعالى قوله قسري بعض الكفا بعض وي الحالك بسند فيه جهول فان شجاع بن الوليد قال ثنا بعض اخواننا عن ابن جريح
عن عبد الله بن ابي ليلى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العرب بعضهم الكفا بعض قبيلة بقبيلة ورجل برجل الموالي بعضهم الكفا بعض قبيلة بقبيلة
ورجل برجل الا حاكوا وجاموا ورواه ابو يعلى بسند فيه عمران بن ابي الفضل الا يلى ضعف بانه موضوع وان حران لم يروى الموضوعات عن الاثبات وروى
الدارقطني عن ابن عمر فروعا الناس الكفا قبيلة بقبيلة وعربي بعربي ومولى لمولى الا حاكوا وجاموا وضعف بقبيلة بن الوليد وهو مخجل ان غصن الحديث
ليس غير وبان محمد بن الفضل مطعون فيه ورواه ابن عدي في الكامل من حديث علي وعمر بن الخطاب الاول وفيه علي بن عروة قال سكر الحديث
وحسن بن عبد الرحمن قال صاحب الشرح هو الطرافى من اهل حران يروى الجاهيل وقد روى هذا الحديث من جده آخر عن عائشة روى وهو ضعيف انتهى كلامه وروى
اليزار عن خالد بن معدان عن معاذ بن جبل يرفعه العرب بعضهم الكفا بعض انتهى وابن معدان لم يسمع من معاذ وفيه سليمان بن الجون قال ابن القطان لم اجد له ذكرا
وبالمجمل فليس يصل فاذا ثبت اعتبار الكفا بما قد بينا فيمكن ثبوت تفصيلها ايضا بالنظر الى عرف الناس فيما يحقرونه ويميزون خبيثاتهن بالحديث الضعيف
في ذلك خصوصا وبعض طرق كبريت بقبيلتين من بعض بذاك فقد كان شعبة معطيا بقبيلة وناهيك بامتيلا وشعبة واليافعة وطرق الحديث الضعيف يرفعه الى
احسن ثم القريشيان من جملة اهل البو النضرين كذا تن من دونه ومن لم ينسب الى اسلاف فوخة فهو عربي غير قريشي وانما سميت ولاد النضر قريشيا تشبيها
للبان في البحر تدعى قريشا تاكل دواب البحر عزة وفخر ونبأ على هذا قال الهبي وقريش هي التي تسكن البحر سميت قريش قريشا قيل
لان النضر كان يسمى قريشيا وهي اختيار الشعبي سمي به لانه كان يقريش عن خلد الناس ليس له حاتم بالو القريش القتيش قال الجارث بن سليمان اطلق القريش على
عندهم وقيل لما القادة وقيل لانه خرج يوما على نادى قومه فقال بعضهم انظروا الى النضر كانه حل قريش قيل سميت بقريش بن الجارث بن النضر كان صاحب غيرهم
فكانوا يقولون قريش غير قريش وخربت غير قريش هذا ابن ابي عمير يروي به وسميت به وقيل لتجارهم والقريش كسبت قيل سميت به لان فيها
مالك قيل ان سميت قريش لانها قريش قال ابن عباس لم يولد حين سار عن ذلك على هذا ينبغي ان لا يكون قريشا الا ان كان لها قومه وقيل هو من الجمع والقريش تجمع لان
قضيها جمع بين النضر والحرم من بعد نضرهم وقيل لما نزل قصي الحرم فعل فيها الاجمية فقيل له قريش فقول من سمي به وعلى ينبغي ان يكون القريشيين من جملة اهل البو
والظاهر الاول ويكون من الجمع لا التجميع الذي هو فعل قصي التجميع كان من ابناء النضر وان كان القاعك قال ابوكم قضيها كان يدعى مجععا به جمع البد القبائل من غير
لان ابن ابنه لانه ابن مالك بن النضر غير ان القافية اتفقت كذلك والابعد نقل ان قضيها سمي مجععا بجمعه اولاد النضر عرف ان القريشيين جميعا النضر بنو قريش
عمارة تحتها بطون لوى بن غالب وقصي وعدى ومنهم الفاروق رضي الله عنه وعروة ومن مرة يتم ومنهم الصديق رضي الله عنه ومحمد ومنهم خالد بن
الوليد والمحمدي رضي الله عنه وها فخران وهاشم فخر والعباس فصيله واعلم الطبقات لشعب مثل حمير ورسية ومضر ثم القبيلة مثل كنانة ولذا قال
صلى الله عليه وسلم في قريش بلطن بلطن وفي العرب قبيلة بقبيلة ونظم بعض الادباء ونسب الطبقات وقال قبيلة فوقها شعب بعد جاشعارة ثم بلطن
طوة فخره وليس لوصي الفتاة الا فصيلته ولا ولد له ونسبهم بالقدود وذكر بعضهم العترة بعد الفصيلته فقال في اقصا الشعب فهو اكثر نجي
عدواني المواتم القبيلة ثم يتوهمها العمارة ثم بلطن به والفقير بعد ما والفصيلته ثم من بعدها العترة لكن في جنب ما ذكرنا فليد قوله والموا
هم القفا والمراوهم غير العرب وان لم يسموهم رقي لانهم لما فعلوا النساءهم كان الفاخر بهم بالدين وما ذكره في الحديث دليل على انه لا يعبر به

حضرت مسیح موعودؑ

ॐ

وتبين بآهله ليسوا بأهل لعمامة العرب لا فهم معروفون بالحنساسة وامر الى من كان له ابان في الاسلام فصاعدا
فمن اكله يعني لمن له اب فيه ومن اسلم نفسه اولاد ولحد في الاسلام لا يكون كفوا لمن له ابوان في الاسلام لان تمام
النسب بالاب والجد وابو يوسف الحق الولد بالمتن كما هو من جهة في التعريف ومن اسلم نفسه لا يكون كفوا لمن له اب واحد
في الاسلام من التفرقة بين الموالى بالاسلام والكفاءة في الحرية نظيره في الاسلام في جميع ما ذكرنا لان الرق في الكفر وفيه معنى لذل
فيعتبر في حكم الكفاءة وقال فقير ايضا في الدين اي الديانة وهذا قول ابى حنيفة وابى يوسف دله هو الصحيح لان من اكل الفلانة والمرأة
تغير بشق الزوج فوق ما يقرب بضعته نسبه وقال محسن ما لا يعتبر لانه من مورا أخوة فلا يثبت احكام الدنيا عليه الا اذا كان يصنع
ويخرج منه ويخرج الى الاسواق سكران ويلعب به الصبيان لانه مستخف به قال وتعتبر في المال

التفاضل في النسب قرئش فوجبه على الشافعي في ان الهاشمي والمطلب الكندي وغيرهم بالنسبة اليهم قالوا زوج النبي صلى الله عليه وسلم بنته من عمر بن
اسوي وزوج علي كلفوم من عمر بن الخطاب وهو مدوي وفيه نظر وقد يقول يجوز كونه لاسقاط حقه في الكفاءة نظر الى مصلحته اخرى لكنه يرى انها شرط في النسب
فيلزم ما ذكرنا وعلى اكثر اصحابنا في اعتبار الكفاءة في النسب في النكاح وعلى محمد ربه في اعتبار الزيادة بالجد فانه حتى لا يكافوا بل بيت الظل فانه غيرهم من فقهاء
بذلان قصد بذلك عدم الكفاءة لان قصد به تسكين الفتنة وفي الجاهل القاضي خان قالوا المسيب يكون كفوا للنسب قالوا لم الحجي كفوا للحجي بل العربي والعلم
لان شرف العلم فوق شرف النسب المسيب كرام الاخلاق وفي الموطأ عن محمد بن الاسلام المسيب هو الذي له جاهد وحشمة ومنصب في الدنيا من الاصح انه
ليس كفوا للعلوية واصل ما ذكره المشايخ ربه من لك ما روى عن ابى يوسف ربه ان الذي اسلم نفسه واعتق اذا حرز من الفضائل ما يقابل نسب الاخر كان
كفواله ولا يعتبر بالبلد وفي تمت الفتاوى القروى كفوا للبدن في قوله وبما ابلغ استناده قوله والعرب بعضهم كفوا لبعض بآهله في الاصل اسم امرأة
من همدان كانت تحت من ابن عمر بن قيس بن عيلان فغضب ذلك اليها وهم معروفون بالحنساسة قيل كانوا ياكلون بقية الطعام مرة ثانية وكانوا
ياخذون طعام الميتة يطبخون بها وياخذون دسوماتها فذلك اقل ولا يقع الاصل من ما تقدم ذكرنا من بآهله وقيل اذا قيل للكلب يا بايلى
عوا للكلب من شوم ذاك النسب ولا يخفى من نظره ان النص لم يفضل مع انه صلى الله عليه وسلم كان اعلم بقابل العرب واخلاصهم وقد اطلق وليس
كل بايى لذلك بل فيهم الاجود وكون فضيلة منهم ووطن صعايك فلهذا ذلك لا يسري في حق الكل قوله واما الموالى فمن كان له ابوان في الاسلام
فصاعدا فهو من الكفاء يعني لمن له اب فيه ومن اسلم نفسه ولاب واحد في الاسلام لا يكون كفوا لمن له ابوان فيه لان تمام النسب بالاب والجد ولحق
ابو يوسف في الواحد بالمتن كما هو من جهة في التعريف اي في الشهادات والدعاوى قيل كان ابى يوسف ربه انما قال ذلك في موضع لا يبعد كفوا لغيره عيبا
بعد ان كان الاب مسلما وهما قالاه في موضع يبعد عيبا ولا دليل على ذلك انهم قالوا جميعا ان ذلك ليس عيبا في حق العرب لانهم لا يعيرون بذلك وهذا
احسن بينتني الخلاف ولا تعتبر الكفاءة بين اهل الذمة فلو زوجت نفسها فقال وليها ليس بكفوا لم يفرق بل هم كفوا لبعضهم لبعض قال في الاصل ان يكون
نسبا مشورا كينت ملك من ملوكهم خدعها حايك او سائر فانه يفرق بينها لالعدم الكفاءة بل تسكين الفتنة والقاضي ما هو بتسكينها بينهم كما بين المسلمون
قوله والكفاءة في الحرية نظيره في الاسلام يعني من كان له ابوان حران كافا من له ابوا حرار ومن له اب واحد حر لا يكا في من له ابوان حران منعت
بنفسه لا يكا في من له اب حر من اب حري او كان ابوا مستقرا وامه حرة الاصل لا يكا فيها المتق لان فيه اثر الرق وهو الولاء والمرأة لما كانت امها
حرة الاصل كانت هي ايضا حرة الاصل وفي المجتبى معتقة الشترين لا يكا فيها متق الوضع واعلم انه لا يبعد كون من اسلم نفسه كفوا لمن عتق بنفسه
قوله ويعتبر ايضا في الدين اي الديانة فسر به يعلم ان المراد به التقوى لا اتفاق الدين لان تقاضيه تعرف في نكاح اهل الشرك ولا كونه
سكافيا باسلام نفسه وابيه وجده لانه من قبلما قوله هو الصحيح اي الصحيح اقتران قول ابى حنيفة وابى يوسف فانه روى عن ابى حنيفة ربه انهم مع محمد
رح ورجع الشرعي وقال الصحيح من مذهب ابى حنيفة ان الكفاءة من حيث الصلاح غير معتبرة وقيل هو احتراز عن رواية اخرى عن ابى يوسف
انه لم يعتبر الكفاءة في الدين وقال اذا كان الفاسق وامرورة كاعونة السلطان والمباشرين المبتدئين وكذا اعنه ان كان يشرب المسكر سرا
ولا يخرج وهو سكران يكون كفوا والا لا ومبشدا الاولى كون هو الصحيح احتراز عار روى عن كل منها انه لا يعتبر والمعنى هو الصحيح من قول كل منهما
فلو تزوجت امرأة من نبات الصالحين فاستحقا كان للاولياء فسخه وان كان من مشركي السلطان قوله وقال محمد ربه لا يعتبر الا اذا كان مشركا

وهو ان يكون مالكا للمهر والنفقة وهذا هو المعتد في ظاهر الرواية حتى ان مولا يملكها او لا يملك احداهما لا يكون كفوا لان المهر بدل
 البضع فلا بد من ايقاله وبالنفقة تقوم الاذلول ودوامه والمراد بالزقد ما تقار فواقبله لان اول مؤجل عرفا عن ابي يوسف سيرا انه اعتبر
 القدرة على النفقة دون المهر كونه نجس والمساواة في المهر وبعد المرأة قادر عليه بيسار اية فاما الكفاة في النفي فمعتدة في قول الجنيته
 ومحمد حتى ان الفاقدة في اليسار لا يكافئها القادر على المهر والنفقة لان الناس يتفاخرون بالنفي ويتعبدون بالفقر وقال ابو يوسف
 لا يعتبر لانه لا ثبات له اذ المال تجادو رايه وتعتبر في الصنائع وهذا عند ابي يوسف ومحمد وعن ابي حنيفة في ذلك واما
 وعن ابي يوسف انه لا يعتبر الا ان يفحص كالحج امره الخائض في الدباغ وجه الاعتبار ان الناس يتفاخرون بشرف
 الجرح ويتعبدون بدناءه ووجه القول الاخر ان الحرمة ليست بلازمة ويمكن التحول عن الحنيفة الى النفقة منه
 منه ويخرج سكران لانه من احكام الاخرة فلا يتنى عليه احكام الدنيا وفي كون مدة قاعدة ممددة نظرا لم يظهر وجه الملازمة والحق انه قد ورد
 والمعتبر في كل موضع مقتضى الدليل فيه من البناء على احكام الاخرة وعدمه على ان الممن الا على امر ديني وهو ما ذكره من ان المرأة تغير بغير الزوج
 فوق بالتغير بغيره يعني تغيرها اشكالها من نبات الصالحين وفي المحيط الفتوى على قول محمد وهو موافق لاختيار السرخسي الرواية المفارقة
 يقول محمد عن ابي حنيفة ولو تزوجها وهو كفو في الدنيا ثم صار داعر الا ينسخ النكاح لان اعتبار الكفاة وقت النكاح قوله ومحمد في اعتبار
 الكفاة في المال هو ان يكون مالكا للمهر والنفقة وتقيده بظاهر الرواية احترازا عما سذكره في الكفاة في الغنا بالنسبة الى قول ابي حنيفة
 ومحمد فان ذلك ليس هو ظاهر الرواية كما سذكره من ان المراد بالمهر ملك ما تقار فواقبله وان كان كافيا في المجتبى قلت في عرف اصل
 خوارزم كلفه موجد فلان التبر القدره عليه ولم يبين المراد بملك النفقة واختلف فيه قيل المعتبر ملك نفقة شهر وقيل ستة اشهر
 وفي جات شمس الأئمة سنة وفي المجتبى الصحيح انه اذا كان قادرا على النفقة على طريق المكسب كان كفوا ومعناه منقول عن ابي يوسف
 قال اذا كان قادرا على ايفاها لم يعمل لها باليد ويكتسب ما يتفق لها يوم ما يوم كان كفوا لها في غريب الرواية للسيد ابي شجاع جمل الاصح
 ملك نفقة شهر وفي الذخيرة ان كان تجدد نفقتها ولا يسجد نفقة لنفسه فهو كفو الا لا يكون كفوا وان كانت فقيرة انتهى وفيه نظر ثم هذا اذا كانت
 تطيق النكاح فان كانت صغيرة لا تلقية فهو كفو وان لم يقدر على النفقة لانه لا نفقة لها قوله وبعد المرأة قاورا بيسار اية وجده وجده ولا تعتبر
 القدرة على النفقة بيسار الاب قوله فاما الكفاة في الغنا يعني بعد ملكه للمهر والنفقة قيل يعتبر مكافاة اياها في غناها قال معتبرة في قول الجنيته
 ومحمد لكن سرخسي في مبسوطه وصاحب الذخيرة بان الاصح ان ذلك لا تعتبر لان كثرة المال مذمومة وفي شرح الكسري لا يعتبر بالمساواة
 في الغنا هو الصحيح وعن ابي حنيفة ومحمد في غير رواية الاصول ان بن ملكها لا يكون كفوا لافاقته في الغنا وليس بشي ففس على ان ماني لهادية
 غير رواية الاصول وكذا في الرواية قال وهذا القول متحاشي غير رواية الاصول وفي كتاب النكاح لا تشترط القدرة الا على المهر والنفقة
 وفي بعض الشرح انه خلاف ظاهر الرواية ولهذا لم يذكره في المبسوط عن الاول قال بعض المتأخرين اعتبر الكفاة في المال بعد باخ
 عن ابي يوسف بنفيه قوله وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان اظهرهما لا تعتبر في الصنائع حتى يكون البسيطار كفوا للعطار وبور رواية
 عن محمد وعنه في اخرى الموالي بعضهم كفوا لبعض الاحكام والحجام وكذا الدباغ وهو الرواية التي ذكرها في الكتاب عن ابي يوسف وانه
 الروايتين عن محمد فعما عن كل منهم روايتان الظاهر عن ابي حنيفة عدم الاعتبار والظاهر عن محمد كذلك الا ان يفحص وهو الرواية عن
 ابي يوسف فاذا قدناه من حيثية ثبوت قال فيه الاحكام او حجابا لغير اعتبارها في الصنائع لكن على الوجه الذي ذكره في شرح الطحاوي وسريان
 الصنائع المتعارفة كالكابيز والعطار بخلاف المتباعدة وهذا لما طبع الدباغ والحجام والكناش قال وهو لا بعضهم كفوا لبعض لا يكونون
 سائر الحرف ولم يذكر خلافا وكان ظاهري ان الظاهر من قول ابي حنيفة اعتبار الكفاة في الغنا هو ان يكون له ما يشيخ
 ابو نصر بعد ان اثبت اعتبارها وعن ابي حنيفة لا تعتبر ونحوه في النافع واما قلنا لكن على الوجه الذي ذكره في شرح الطحاوي لان حقيقة الكفاة
 في الصنائع لا يتحقق الا بكونها من صناعة واحدة وفي المحيط وغيره واهنا حساسته هي من الكل هو الذي يخدم الظلمة يدعي شاكراة تابعا
 وان كان وامرودة ومال قبل في اختلافه وزمان في زمن ابي حنيفة لا تعد والدناه في الحرمة منقصة فلا تعتبر في زمنها تعد فقيرة والحق اعتبار

قال واذا روجت المرأة ونكحت عن مهرها فاما اولياء الاعتراض عليه عند ايجافته من مهرها فليس لهم ذلك
 وهذا الوجه انما يصح على ما هو عليه من اعتبار المهر في النكاح بغير الولي قد صح ذلك وهذه شهادة صادقة عليها ما اذا دخل العشرة
 ومن استحقاقه لا يمتنع على ما به التسمية ولا يمتنع في ان اولياءه يفترون بغير الزوج ويتدبرون بنقصاتها فان شئبه للكفاءة في المهر
 بعد التسمية لا يمتنع به اذا روج الزوج ابنته الصغيرة ونكح من مهرها او ابنته الصغيرة ونكح من مهرها او ابنته الصغيرة ونكح من مهرها
 وقد لا يمتنع في المهر والزيادة او ما يمتنع في الناس في هذه الكلام انما يصح في العقد عند هذا الكلام في مقتضى بشرط النظر عند فواته بطل العقد وهذا هو الوجه في
 بطل العقد في مثل ما هو عليه في المهر في العقد عند هذا الكلام في مقتضى بشرط النظر عند فواته بطل العقد وهذا هو الوجه في
 فواته في المهر في العقد عند هذا الكلام في مقتضى بشرط النظر عند فواته بطل العقد وهذا هو الوجه في

ذلك سواء كان ذلك هو البني او لا فان الموجب هو استحقاق المهر على العرف فيدور معه على هذا من ان يكون المهر المهر المهر بالاسكندر رتبة
 لها من كمن حسن اعتبارها وعدم عدلها في التسمية التي لا ان يمتنع به حسنة فيزوجه له واذا تزوجت المرأة ونكحت من مهرها فلا وليا ولا اعتراض
 حتى يتم مهرها من مهرها او غيرها فانما كانت الزام احد الامرين وهو فوج قوام كنه كل من خاف من هذا في فتاوى النسفي لو لم يعلم بذلك حتى ماتت ليس له ان يطالبه بمكمل مهر
 لان التام لم ليس الا ان يفتخ او يكمل فاذا اتفق منها عن تكميل المهر لا يمكن الفسخ واعلم ان المهر التسمية حتى يمت مهرتها ولم تأخذ به بل
 ابرأت لا اعتراض عليها ثم قال المصم وهذا الوجه اي قولنا اذا تزوجت ونكحت من مهرها فلا وليا ولا اعتراض وقال محمد مع ابى يوسف
 ليس لهم ذلك ومعناه يجب ببقية العقد فخرج صحة عقد المرأة بنفسها فانما يصح من محمد على اعتبار رجوعه الى ذلك لما انه تقدم عنه انه لا يصح مباحته
 بنفسها بل هو موقوف على اجازة الولي قال وهذه شهادة على رجوعه صادقة وادور وعيد انه انما يتم لو تيقن هذا الوجه في النكاح بغيره
 وليس كذلك فانه لو اذن لها الولي بالتزوج ولم يسم مهرها فقدت على هذا الوجه صح وضع المسئلة على قول محمد وكذا لو اكره البهتان امرها او لم ينها
 على تمهيد وجه قليل ففعل ذلك ثم زال الاكره ورضيت المرأة ولم يرض الولي ليس له ذلك في قول محمد الاول فلم يكن هذا الوجه ولا على وجه
 محمد في قولها انتهي ولا شك ان قولنا اذا تزوجت ونكحت لا ينقص عند محمد عام في الصور على ما هو حال سمار الشرط فبا اعتبار عموه تكون
 شهادته صادقة وعليه شئ المصم وباعتبار حمله على بعض الصور وهو في نفسه اعم منها لا يكون شهادته وعليه شئ المعترض والاصل خلافه
 الا ان يوجب الحمل على بعض الصور موجب وقام الاعتراض موقوف عليه فتوجيه الاعتراض ان يقال يجب حمله على كذا الصورة المذكورة
 فلا يكون فيه شهادة على ذلك وانما يجب هذا المحض لان المذكور هو المذكور في الجامع الصغير ورجوعه مسمى انه قبل سوتة بسبعة ايام وبذلك
 يشير اليه قول المصم وقد صح ذلك ومعلوم ان تصنيفه للجامع قبل ذلك فالحق انه يرجع ولا شهادة في هذه قوله واذا روج الابنته الصغيرة ونكح
 من مهرها او ابنته الصغير وزاد في مهر امراته باز ذلك عليها ولزم عند ابى حنيفة سوا كان المهر فاشش او قليل ويثبت المال كله في فوته الصغير
 في الثانية لاني فوته الاب سواء كان الاب سورا او مسورا فيقتضيه من مال الصغير وقال لا يجوز الزيادة والنقص الا بما يتبين فيه على خلاف ما هو عليه
 بشيئهم كقولهم ويجب ان يكون معنى هذا عدم الكفاية في غير الديانة اما فيما فلا ما قالوا لو كان الاب مسورا فليس له الاختيار رجاءه ونقصا كان العقد
 باطلا على قول ابي حنيفة على الصحيح ومن زوج بنته الصغيرة القابلة للتحلق بالزواج والشر من يعلم انه شريرة فاسق ظاهر سواء اختارها ولان ترك النظر هنا
 مقطوع به فلا يلزم ارض ظهور ارادة مصلحته تفوق ذلك نظرا الى شفقة الابوة ومانى النوازل زوج ابنته الصغيرة ممن ينكر انه يشرب المسكر فاذا
 من من له وقالت لارضى بالنكاح يعني بعد ما كبرت ان لم يكن يعرفه الاب بشرية وكان غلبة اهل بيته صالحين فانكح باطل لانه انما زوج على ظن انه
 كفو لبيته بخلافه اذ يقتضي انه لو عرف الاب بشرية فانكح نافذ وهو ينافي ما قرره من ان الاب اذا عرف بسوء الاختيار لا يفتقر شره ويحب من غير
 الكفوء والجواب انه لا تلازم بين ثبوت سوء الاختيار وبقية وبين كونه مسورا فانه لا يلزم بطلانه عند تحقق سوء الاختيار مع انه لم يتحقق
 للناس كون الاب العاقد مسورا فثبت قوله ومعنى هذا الكلام انه لا يجوز العقد عند هذا اي قولها لا يجوز بل معناه نفى صحة العقد ونفى صحة التسمية
 وان العقد صحيح فيزداد الى مهر المثل قبل بالاول وقيل بالثاني وانتار المصم الاول لان الولاية مقيدة بشرط النظر عند فواته ظاهر انما يجب المال عوض
 نفسها ناقصا وبطلاله بدون عوض لا تثبت الولاية فلا يصح العقد كما لما مور با بقدر بشرط لا يصح عقده اذ المهر على شرط ولذا لا عليك البيع والشر

الولاية مقيدة بشرط النظر

فصل في الوكالة بالنكاح وعندها ويجوز لابن العم ان يزوج بنت عمه من قبيلة وقال زفره لا يجوز واذا ادست المرأة
 للرجل ان يزوجها من نفسه فعقد محضرة شاهدين جائز وقال زفره والشاخي رة لا يجوز لها ان الواحد لا يتصور
 ان يكون ملكا ومتملكا كما في البيع الا ان الشاخي رة يقول في الولي ضرورية لانه لا يتوكله سواه
 ولا ضرورية في الوكيل ولنا ان الوكيل في النكاح معين وسفيو والتاثير في الحقوق دون التعيين
 ولا ترجح الحقوق اليه بخلاف البيع لانه مباشر حتى رجعت الحقوق اليه واذا اتولى طرفه فقوله
 رجعت يتضمن الشطرن ولا يحتاج الى لقبول قال وتزوج العبد والامة بغير اذن مولاهما
 موقوف فان اجاز المولى جاز وان رده بطل وكذلك لو تزوج رجل امرأة بغير رضاها او بغير رضاها وهذا عند

بغير فاش في ما عداها ببال لعل عوض نفسها ما قصا اولى لعدم النفاذ واذا كان بحيث لو زوج استمنا بغير فاش في ما لهما لا يجوز
 تزويجهما كذلك اولى لعدم الجواز لا يجيء ان النظر وعدمه في هذا العقد ليسا من جهة كثرة المال وقلة بل باعتبار امر باطن فالضرر
 كل الضرر بسوء العشرة واذا حال كل منهما الكراهة على الآخر والنظر كل النظر في ضده في هذا العقد وامر المال سهل غير مقصود فيه بل المقصود
 فيه ما قلنا فاذا كان باطنا يعتبر وليه فيعلق الحكم عليه ودليل النظر قائم بهنا هو قرب القرابة الداعية الى وفور الشفقة مع كمال الرضا بغير خلاف
 غير الاب والجد من النسب والام المقصود الشفقة في العصبات ولتقصان الراي في الام وبذا منى قوله والدليل عدمناه في حق غيرها
 فلا يصح عقدهم لذلك وعلى هذا انتهى الفرع المعروف لزواج العم الصغيرة حرة المجد من متفق المجد فبكرت واجازت لا يصح لانه لم يكن عقدا
 موقوفا ولا محمولا فان العم دخوله لا يصح منهم التزوج بغير الكفو ولذا لو كان الاب معروفا بسوء الاقرباء والمجانة والفسق كان العقد باطلا
 على قول لا يجيء على ما ذكرناه هو الصحيح انا المال فهو المقصود في التصرف المالي لا امر آخر باطن ليحال النظر عليه عند ظهور التقصير في المال
 فاذا لا يجوز تزويجهما بغير فاش لانه اضاعة لهما لان المهر ملكهما ولا مقصود آخر باطن ليصرف النظر اليه فلا يعول عليه ويدل على ذلك
 تزويج النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة من علي برباعية وبرهم ولا شك في انه دون مهر مثلها لانها اشرف النساء فيلزم ايمان لاهل كثرته
 بل الا وهو اقل منه وانما مهر مثلها والاول منتف فلزم الثاني وبذا موقوف على ثبوت ان تزويج صلى الله عليه وسلم اياها كان قبل البلوغ
 والا لا يقع وقد يقال اذا كان المهر عنده دليل النظر وهو القرابة الخاصة اعني قرابة الاب والجد فلا يتبركونه معروفا بسوء الاقرباء لان المقطع يجوز
 التحليل يمنع العلم بانقارح حكمها وبذلك وبالجواب ان المقطع لا يغلب معها الحكم ان لم يلزم فالمتعرف بذلك ليس منقطع والمخصص له ان القول بان العلة
 بجموع قرابة الاب غير المعروف لسهولة الاختلاف في جواز تخصيص العلة وعدمه مسئله تزويج الاب بغيره من غير كونه رجلا غير قد رنا والوجه من الجانبين

فصل في الوكالة في النكاح وعندها من احكام الولى والفضولى ويقتضى الرسول تذكره بعد ان اشار الله تعالى ولمسا
 كانت الوكالة فو قاسم الولاية او يفيد تصرفه على الموكل غير انها تستفاد من المولى على نفسه كانت ثابته للولاية الاصلية
 قادروا ثابته في التعليم لباب الاول لهما ثم ذكر ما غير ما من المقصود لتأخر عمنها لان النفاذ لا يجازة انما ينسب الى الولى المحرم
 فنزل عقد الفضولى كاشه وارجحت لم يستحب نفسه حكمه كما هو الاصل في السبب غير ان ابتداء بالولى ان نظره الى انه اقوى من ناسب الاختيار
 به وان نظر الى ان عقد الاصل للوكيل او لا بالذات كان المناسب الا ابتداء بسبلة الوكيل قوله ويجوز لابن العم ان يزوج بنت عمه من قبيلة
 بغير اذن مولاهما والله باذنها فيقول اشهدوا اني تزوجت بنت عمي فلانة بنت فلان بن فلان وزوجتها من نفسي وقال زفره لا يجوز واذا اذن
 المولى لرجل ان يزوجها من نفسه فعقد محضرة شاهدين جائز وقال زفره والشاخي رة لا يجوز وصورتها ان يقول اشهدوا ان فلانة بنت فلان
 بن فلان وكلتني ان ازوجها من نفسي وقد فعلت ذلك فلو لم ينسبها الى الجدة ولم يغيرها الشهود فقل لتفريق وسعة فيما بينه وبين امرئ
 وفي النوازل قال لا يجوز النكاح لان الغالب انما يعرف بالتسمية الا يرى انه لو قال تزوجت امرأة وكلتني لا يجوز وعلى هذا الخلاف كل وكيل
 لامرأة تزويجها من نفسه وذكر الخصاف رجل خطب امرأة فاجابته وكرهت ان يعاود ليا وباجلعت امرأته في تزويجها الى النكاح بغير اتفاق المهر
 فكرر الزوج تسميتها عند الشهود قال يقول اني خطبت امرأة بصدق كذا اورضيت به واجلعت امرأته الى بان تزويجها فاشهدكم اني تزوجت المرأة

فان كل عقد صدر من الفضولي وله مجيز العقد موقوفاً على الاجازة وقال الشافعي لا يصح
المنهوى كالمصا باطالة لان العقد وضع حكمه والفضولي لا يقدر على اثبات الحكم فقلنا ان لكن المنهوى

امر بالمعروف والنهي عن المنكر قال شمس الائمة الخلو في الحشاف كبير في العلم وهو من يفتي به وقال في التجنيس وذكر في المنقضي
ان مثل التبرع بكفي ومثل هذا الخلاف فيما لو كانت ماضية منقضية ولا يبرع فيها الشهود من الحسن وبشر يجوز وقيل لا يجوز لم ترفع نقابها وبرأ الشهود
والاول قيس فيما يظهر بعد سماع الشطر من مناهلان الشرط ليس شهادة قبة للاداء ليشترط العلم على التحقيق بذات المرأة على ما تقدم ثم رايتم
في التجنيس انه لو اختار لان الحاضر يعرف بالاشارة والاحتياط كشف نقابها وتسميتها ونسبتها وهذا كله اذا لم يبرع فيها الشهود اما اذا كانوا يعرفونها
وهي غائبة فذكر الزوج اسمها لا غير جاز النكاح اذ عرف الشهود ان اراد المرأة التي يعرفونها لان المقصود من التسمية التعريف قد حصل
اتفقوا بقولنا قال مالك ربه واحد وسفين الثوري وابو ثور والظاهرية وقوله من نفسه احتراز عما وكله ان يزوجها مطلقاً فانه لو زوجها
من نفسه لا يجوز وكذا لو وكلت اجنبياً او وكل امرأة بان تزوجه فترجعه من نفسها لا يصح ايضا للزواج والشافعي ان الواحد لا يتصور على البناء
لغا على ان يكون مملوكاً او متمكناً في البيع لا يجوز كونه وكيلاً من الجانبين لقضاي حكمي التملك والتملك يوافق الاثر وهو ما روي
عنه صلى الله عليه وسلم كل نكاح لم يحضره اربعة فهو سفاح خاطب وولي وشاهد عدل لان الشافعي يقول على احد الوجهين في الولى ضرورة
اذا لا يتولد خيرة فلو منع من تولى شرطه امتنع اصلاً لانه لو امر غيره بتزويجها منه كان قائماً مقامه وانتقلت عبارة اليه لتكملة بوجوبه
فلا فرق فيه في التحقيق وهذا الاستثناء جاء على اعتقاد المصنف ان الشافعي يقول في المسئلة الاولى بالجواز فقلنا دلالة الاقتصار في نقل الخلاف
فيها على خلاف زفر لكن الواقع بثبوت خلاف الشافعي فيها ايضا لانه لا يثبت ولاية ايجاب لغير الاب والجدة فلا يتصور ان يجتزى ويرجع ابن العم
بنت عمه من نفسه والذي يجتزى الشافعي من تولى الطرفين هو تزويج الجد بنت ابنه من ابن ابنه وليس هو في هذا مملوكاً او متمكناً فلا يصح مستثنى
ولو جعل منقطعاً لم يصح تقليده بالضرورة فان معنى الكلام انه لا يصح المباشرة كما لو كانت في الولى صح ذلك ضرورة لكنه متنفذ ونا
ان الوكيل في النكاح سفير ومجبر حتى لا يستغنى عن اضافة العقد الى الموكل على ما ذكر ولا ترجح حقوق السيد اليه حتى لا يبطال بالملء وتسليم
الزوجة بخلاف البيع لا يصح ان يكون الواحد فيه وكيلاً من جهة البائع والمشتري فانه فيه مباشرة ترجح الحقوق اليه ويستغنى عن الاضافة
والواحد يصح ان يكون معينين اثنين والثمان انما هو في الحقوق لاني نفس التلفظ فالذي يرجع اليه لا امتناع فيه والذي في الامتناع
لا يرجع اليه ولا انتقال لكونه مبرراً بعبارة الغير يكون ذلك العقد قام بربطه الاثنين المبرر عنهما والشاهدين على ما هو في الاثر واعلم انه يستغنى
من مسئلة الوكيل بالبيع من الجانبين الاب فانه لو باع مال ابنه من نفسه واشتراه ولو بغن يسير صح ولا يخفى ان هذا على التشبيه
والافبيع الاب ليس بطريق الوكالة بل الولاية والاصالة ثم اذا تولى طرفيه قال المصنف قوله زوجت فلانة من نفسي يتضمن الشرطين فلا يحتاج الى
القبول بعده وكذا في الصغيرين القاضي وغيره والوكيل من الجانبين يقول زوجت فلانة من فلان قال شيخ الاسلام خاير زاده هذا اذا ذكر لفظاً
اصيل فيه اما اذا ذكر لفظاً هو نائب فيه فلا يكفي فان قال تزوجت فلانة كفى فان قال زوجتها من نفسي لا يكفي لانه نائب فيه وعجالة المداية وهي
ما ذكرناه القاصرة مخدنة في هذا الاثر اذ صرح بنفيه في التجنيس ايضا في علامة غريب الرواية والفتاوى الصغرى قال جل زوجت اخيه من ابن اخيه
فقال زوجت فلانة من فلان كفى ولا يحتاج ان يقول قبلت وكذا كل من يتولى طرفي العقد اذا اتى باحد شرطيه لا يجاب كيفيه ولا يحتاج الى الشطر الاخر لان
اللفظ الآخر الواحد يقع دليل من الجانبين قوله فان كل عقد كالبيع والاجارة ونحوها صدر من الفضولي وله مجيز العقد موقوفاً على الاجازة فاذا اجاز

وذكر

صدر من اهله مضافا الى محله ولا ضرر في العقادة فينقد موقوفه حتى اذا راي المصلحة فيه بنقده وقد يتراخى حكم العقد

من له الاجازة ثبتت حكمته الى العقد فسر المحيز في النهاية بقابل يقبل لايجاب سوار كان فضوليا او كيدا او اصيلدا وقال في فصل بيع الفضول
من النهاية الاصل عندنا ان العقود تنوقف على الاجازة اذا كان لها محيز حالة العقد وان لم يكن تبطل واشترطنا اذا وجدنا العقد على العاقلة لا توقف بيانه
الصبي اذا باع باله واشترى او تزوج او زوج امته او كاتب عبده ونحوه يتوقف على اجازة الولي في حالة الصغر فلو بلغ قبل ان يحيزه الولي
فاجازته بنفسه نفذ لانها كانت متوقفة ولا ينبغي مجرؤ بلوغه ولو طلق الصبي امراته او خلعها او اعق عبده على مال او دونه او وهب او تصدق او زوج
عبده او باع باله محاباته فاحشته واشترى اكثر من القيمة لا يتباين فيه او غير ذلك مما لو فعله وليه لا ينفذ كانت هذه الصور باطية غير متوقفة
ولو اجاز لا بعد البلوغ لعدم المحيز وقت العقد الا اذا كان لفظ الاجازة يصلح لابتداء العقد فيصح على وجه الانتشار كان يقول بعد البلوغ اوقت
ذلك الطلاق والنفاق انتهى وهذا الوجوب ان يفسر المحيز بما من يقدر على مضار العقد لا بالقابل مطلقا ولا بالولي اذا لا توقف في هذه الصورة
وان قيل فضولي آخر اذ ولي لعدم قدرته لولي على مضارها ولو اراد منها بالجبر التحايط مطلقا كان ينبغي ان يقول له محيز من يقدر على
الفاذه ليصح جواب المسئلة اعني قوله العقد موقوف لان الصبي في الصورة المذكورة فضولي لا يثبت بعقده آخر لا يتوقف لعدم من يقدر على الفاذه وعلى ذلك
العقد شاملا لليمين لانها لا تتوقف على مخاطب بل على من له قدرة امضائه فقط وصورة ان يقول اجنبي لامرأة رجل ان دخلت لدار مثل فان طلق
فانه يتوقف على اجازة الزوج فان اجازة تعلق فطلق بالدخول ولو دخلت قبل الاجازة لا تطلق عند الاجازة فان عادت دخلت بها طلقت كذا
في الجامع وفي النسق اذا دخلت قبل الاجازة فقال الزوج اجزت الطلاق على فوجائزه ولو قال اجزت هذه اليمين على الزمة لليمين لا يقع الطلاق حتى تنحل الاجازة
وعرفنا ان الصبي ان تزوج يتوقف على اجازة وليه لان الصبي المعقل من بل العبارة غير محتاج الى راي الوالي فالصواب ان يحل المحيز على من له قدرة الامضار و
يندرج المحاطب في ذكر العقد من قوله كل عقد بعقده الفضولي فان اسم العقد لا يتم الا بالاشترين او ما يقوم مقامهما على قوله لا محالة اي ليس من يقدر على الاجازة
يربط كذا اذا كان تحت حرة فزوجه الفضولي امه او اخت امته او خامسة او زوجة معتدة او مجنونة او صغيرة ثيمة في دار الحرب واذا لم يكن سلطان ولا فاض لا يتوقف
لعدم من يقدر على الامضار حالة العقدان والدار الحرب ليس بهامسلم ولا يه حكمه بزيادة اليتيمة فكان كالمكان الذي في دار الاسلام ليس حاكم ولا سلطان
فانه ايضا يعتد بزوجه الصغار فيه الاتي لا غواصب لمن فوقه باطلا حتى لو زال المانع بموت امته السابقة فقصد عدة المعتدة فاجاز لا ينفذ اذا كان فيجب
ان يتوقف لوجود من يقدر على الامضار ولا يلزم على المكاتب ان يتكفل بماله ثم اعق حيث يقع هذه الكفالة حتى يوفى فيها بعد الحرية وان لم يكن لها محيز حال
وقوعها وكذا اذا وكل المكاتب بشق عبده ثم اجاز هذه الوكالة بعد العقد نفذت الوكالة وكذا الوصي بعينه باله ثم عتق فاجاز الوصية يصح لان كفالة التزم الممال
في الذمة وذمة قابلة للانقضاء لكن لا يظهر المحال تحت المولى فاذا زال المانع بالاتفاق ظهر موجب التوكيل والوصية فالاجازة فيها الانتشار لانها لا ينفذان بلفظ الاجازة
والانتشار لا يستدعي عقد سابقا وكذا لو قال لآخر اجزت ان تطلق امراتي او ان تتق عبدي او ان تكون وكيلي او ان تكون مالي وصيته كان توكيله وصيته محلا
غيره من تصرفات اوقال اجزت عتق عبدي او ان تكون طائفة زوجتي او ان يكون مالي اعلان لا يتم ثم يستدل على توقف عقد الفضولي فقال ان كان
العقد وهو لايجاب القبول صدر من اهله هو الناقل البالغ مضافا الى محله وهو غير المحرر المحال له الا ضرر في العقادة على التوقف انما الضرر في بلوغه بدون انتفاء
من له الاجازة فوجب ان ينقد موقوفه على الاجازة حتى اذا راي من له الاجازة المصلحة فيه بنقده والا يتركه فافيه الضرر لم يثبت بهذا العقد وما فيه
مصلحة وهو يتوقف على الاجازة عند ظهور وجه وجود المصلحة بل هو الثابت فكان تصرف الفضولي هذا من باب الاعانة

ومن قال استشهد والى قد زوجت فلانة فسلمها الخبر فجازت فهو باطل ان قال خراشده والى زوجها منه فسلمها الخبر فجاز
 جائز وكذلك ان كانت المرأة هي التي قامت بجميع ذلك وهذا العقد يثبت في غير ذلك وقال ابو يوسف ان اذا تزوجت نفسها طائفاً فبطلت فاجاز
 جازاً وحاصل هذا ان الولد لا يصلح فصولاً من الجانبين ونفوساً من جانب واحد مما خلا فأكاله ولو جرى العقد
 بين الفضوليين او بين الفضولي والاصيل جازاً بالاجماع هو يقول لو كان مأموراً من الجانبين ينفذ فاذا كان فضولياً
 توقف وصار كالحلم والطلاق والاعتاق على مال وطهر ان للوجود بشرط العقد كونه بشرط حاله الحضر فكذلك اعند
 لفظة وبشرط العقد لا يتوقف على ادائه للجاس كما في البيع بخلاف المأموراً من الجانبين كونه
 تنقل كلامه الى العاقدين وما جرى بين الفضوليين عقد تام وكذا الحلم والختان كونه تصرف بين من جازت حتى يلزم في تزويجه

[illegible]

ومن امر رجلان يزوجه امرأة فزوجه اثنتين في عقدة لم يلزمه واحدة منهما لانه لا وجه للتنفيذ
للألفه ولا في التنفيذ في أحدهما غير عين للجهالة ولا في التعيين لعدم الأولوية فتعريف

قياس على صورته ما اذا قال فزوجه امرأتى او طلقتهما على ألف وهي غائبة فبطلت فاجازت بازوكذا اعتبرت بحديثي على ألف فبطلت فاجازت بازوكذا الأولى
ان القاع لم يطر العقدة في نظر ولا يتوقف اما الثانية في الاتفاق والاولى في فائه شرط حال الحضر أي خطاب الحاضر وقبوله فكذا حال الغيبة لانه لا فرق بحال
الان تكلم بكلامين حال الغيبة وذلك لا يوجب ميرورته عقدان اما لان كون الكلام الواحد عقدا ما به يكونه اثره ما هو من الطرفين ومن طرف وله ولا يطر
الآخر وهو لان العقد عبارة عن كلام اثنين يتبادلان بدلين وكلام الواحد ليس كلام اثنين لا حكما لا دونهما له اولوية له ولا اذن للفضولي فلا عقد تمام
يقوم به فقصين هذا التفسير حتى كون الاذن ليس اثره الا في الفاذ بل تاثيره في الفاذ يستلزم تاثيره في كونه عقدا ما ما في كون كلامه لكلامين لتوقف
الفاذ على ذلك ولو سلم عدم تاثيره فيها لم يلزم كون كلام الفضولي عقدا ما لان كون الكلام عقدا ما لا يلزم شرعي مساو للفاذ ولا اذن في الفضولي
فانقضى حكمه بلازمه المساوي بخلاف الخلع واخصيه لانه يقتصر على حتى لا يملك الرجوع لانه تعليق الطلاق والمعتق يقبولا المال فيتم به او ليس عقدا
حقيقيا وكذا لو كانت هي الخالصة بان قالت فزوجه زوجي على ألف لم يتوقف لانه من جانبها مبادلة وعرض بانه لو كان تعليقا لم يطل لكنه يطل
لو قال طلقك بكذا فقامت من المجلس قبل القبول بطل وليس لهما ان يقبل بعده اجيب لا يلزم من كونه تعليقا ان لا يطل بالقيام بل من تعلقات
ما يطل به ويقتصر على وجود الشرط في المجلس كقولك انت طالق ان شئت يقتصر على وجود المشية في المجلس هذا منه فروع للفضولي في النكاح
ان يفسخ قبل الاجازة عند ابى يوسف ره حتى لو اجاز من له الاجازة بعد ذلك لا يفسخ في قول ابى يوسف الاخر فاسه على البيع وليس له ذلك عند
محمد وم يفرق بان حقوق العقد في البيع ترجع الى الفضولي بعد الاجازة لانه يصير كالوكيل بخلاف النكاح هذا وثبت الاجازة بانجرت ونحوه بخلاف
وكذا بقوله نعم ما صنعت وبارك الله لنا واحسنت واصبت على المختار واحتماله الاستدلال في ظهوره في الاجازة وكذا هذا في طلاق الفضولي وبقيته
وكذا اذا هناءه فقبل التهنئة لانه دليل الرضا وكذا اذا قال طلقها بخلاف قوله طلقها لبعده لان تمرده يقتضي حمله على ما يجاسبه من المشاركة وسياقي
الكلام فيه ولو زوجه الفضولي اربعاً في عقدة وثلاث في عقدة فطلق واحدة من فرق كان اجازة للنكاح ذلك الفرق لان الطلاق
الصحيح فروع النكاح الصحيح وكذا لو ادعت على رجل نكاحاً فانكر ثم طلقها او قالت لرجل طلقني يكون اقراً بالنكاح الصحيح لان دعواها لم يطق كونها
كذباً وتمرداً لكونها ظاهرة في المشاركة بخلاف ما لو باشره العبد بلا اذن سيده وقوله بالفارسية بال ليست اجازة على ما اختاره ابو الليث لانه
يستعمل للاجازة ظاهرة ومثل في كك في المرأة وقبول المهر اجازة وقبول الهدية ليست باجازة لانه لا يتوقف طلاقه على النكاح بخلاف المهر
قوله ومن امر رجلا ان يزوجه امرأة فزوجه اثنتين في عقدة لم يلزمه واحدة منها هذا شروع في مسائل الوكيل ولا يشترط الشهادة على الوكيل
بالنكاح بل على عقد الوكيل وانما ينبغي ان يشهد على الوكيل اذ اخيف جده الموكل اياها وقوله لم يلزمه واحدة منها يعني اذ لم يعينها للوكيل
وكانه اكتفى بالتشكيك ولا على ذلك ما اذا عيدها فزوجه اياها مع اخرى في عقدة واحدة نفذ في المعينة ولو زوجه اياها في عقدتين لم يلزمه الاولى
وتوقف الثانية لانه فضولي فيه ولو امره اثنتين في عقدة فزوجه واحدة جاز بخلاف ما لو امر بشرا بزوجين في صفقة لا يملك التفرق لان الجملة
في البيع مبنية الرخص فاعتبر بقصده وليس في النكاح كذلك فلا يعتبر الا ان قال لا تزوجني الا امرأتين في عقدة واحدة ثم فادوجه ما ذكر في الكفا
بقوله لا وجبه الا تنفيذها للنفقة ولا الى تنفيذ احدتها غير عين للجهالة ولا الى التعيين لعدم الاولوية فتعريف التفرق وهو غير مطابق للردوى
لانها عديم لزوم واحدة منها لا لزوم التفرق بينه وبين كل منها ولا يساويها اذ لا يجوز نكاحها او نكاح احدتها ولا هو الا لزم كما ذكره بل لا يلزم عدم

الوكيل

باب المهر

في القدر من هذا المهر

قال يجمع النكاح بين المهر فيه مهر المهر عقد النكاح عقد انضمام وان له لغة فيتم بالزوجين ثم المهر واجب شرعا ابانة لشرف المحل فلا يخفى ان المهر

في محال الوكيل بالنكاح من قبلة سبب عدم استغنائه عن إضافة النكاح الى موكله فيجوز منه بالغبن الا في خلاف الشرع فانه يستغنى فيه عنه فتمكنت تامة
 ان اشترى لنفسه فوجده فاسم فاجعله لموكله ومعنى لا يجوز منها لا ينفذ النكاح الا ان يجيزه وكذا ان سمي الوكيل مثلاً القافر فزوج باكثر
 فان دخل بها ولم يكن يعلم قبلة ثم علم فمضى على خياره لان هذا الدخول ليس مثلاً على اعتبار ان الوكيل لم يخالف اذ لم يعلم بخلاف لما
 لم يعلم به بل بها فان فارقها فلما اقل من المسمى ومهر المثل فان كان الوكيل او الرسول ضمن المهر واخبرهم انه امره بذلك ثم رد الزوج النكاح لا يرد
 في المهر لازم الوكيل او الرسول نصف المهر وليس له ان يلزمه النكاح ويجوز له الزيادة لانه لما لم يمتثل صار فضولاً ولو كانت هي الموكله وسمت النكاح
 مثلاً فزوجها الوكيل ثم قال الزوج ولو بعد الدخول تزوجتك بدينار وصدقه الوكيل ان اقر الزوج ان المرأة لموكله بدينار فمضى بالخيار ان شاء
 اجازت النكاح بدينار وان شئت ردت ولو مهر مثلاً بالمال والنفقة عدة لئلا يمارد تين ان الدخول حصل في نكاح موقوف
 فيوجب مهر المثل دون نفقة العدة وان كذب الزوج فالتول قولها مع يمينها فان ردت فبأق الجواب بحال قال المهر في القهين بحال
 في مثل هذا الامر لانه ربما يقع مثل هذا وقد حصل لئلا يمتدح المرأة قدر ما زوجها الوكيل ويكون القول قولها فردد النكاح وكذا هذا
 في ما يرد لولا ان كانت المرأة بالغة وهذا ما ذكر في الرسول من مسائل اصل المبسوط قال اذا رسل الى المرأة رسلاً او عهداً صغيراً
 او كبيراً فهو سوا ما اذا بلغ الرسالة فقال ان فلاناً يسالك ان تزوجه بنفسك فاشهدت انها زوجية وسمع الشهود وكلها وكلام الرسول
 فان ذلك جائز اذا اقر الزوج بالرسالة او قامت عليه يمينه فان لم يكن احدهما فلا نكاح بينهما لان الرسالة لما لم تثبت كان الآخر
 فضولاً ولم يرخص الزوج بصنعه ولا يخفى ان مثل هذا يمينه في الوكيل ثم ذكر في الرسول فروعاً كلها تجري في الوكيل لا باس من كراهة
 قال ان كان الرسول زوجها ضمن لها المهر وقال قد امرني بذلك فالنكاح لازم للزوج ان اقر بذلك او يمينه واضمان لازم للرسول
 ان كان من اهل الثمنان فان حجه ولا يمينه بالامر فلا نكاح ولا ردة على الرسول نصف المهر لانه مقرباً امره بذلك ان النكاح جائز وان النكاح
 قد لزمه واقراه على نفسه صحيح قال وذكر في كتاب الوكالة قال محمده على الوكيل المهر كله لان وجود الزوج ليس بفرقة وهذا يمين كل من لا فرق
 في هذه الاحكام بين الرسول والوكيل ثم قال في المبسوط فقيل ما ذكرتها قول ابى حنيفة وابى يوسف الاول وهناك قول محمد وابى يوسف الآخر
 يزار على ان قضاء القاضي ينفذ ظاهر او باطنا عنده فنفذ بالفرقة قبل الدخول وسقط نصف المهر وعلى قول محمد ولا ينفذ بانفسه
 المهر على الزوج فيجب على الكفيل لا قراره به وقيل بل فيه روايتان وجه تلك الرواية ان الزوج مسكراً لاصل النكاح وانكاه للنكاح ليس
 فلا يسقط به شيء بزعيم الكفيل ووجه هذه انه انكر وجوب عليه وهو ملك اسقاط نصفه عن نفسه بسبب يكسبه فجعل مسقطاً فيما يمكنه قال
 فان كان الرسول قال لم يامرني ولكني تزوجه ضمن عنه المهر ففعل ثم اجاز الزوج جاز ولزوم الزوج الثمنان لان الاجازة
 كما لا اذن في الاستبراء وان لم يجز لم يكن على الرسول شيء لان اصل السبب قد انتفى برده وبرأة الاصيل فوجب برأة الكفيل
 باب المهر المهر المقدس يستقبح في الوجود فقبلة اياه في البيان ليقادح في تحقيقه الوجود في تحقيقه التعليم قوله ويصح النكاح وان لم يسم فيه من الاطلاق
 في ذلك لان النكاح عقد انضمام يعني ليس ما خذ في مفهومه الما ان خذ فيتم برونه الا ان قوله عقد لا يستلزمه الا ان لم يثبت في مفهومه زيادة شروط
 وهو منتف إذ قد ثبت زيادة عدم المحرمية ونحوه فلا بد من زيادة شرعاً على الدعوى ويرى ان المهر ايضا واجب شرعاً فيه فاجاب انه واجب

الشرع وكلامه في كلام

فقد التزم به ما لا يشرع به
 وصحة اذا تزوج بها بشرط ان لا يصرح بالامانة وفيه خلاف مالك رحمه الله واقل المهر عشرة دراهم وقال
 الشافعي ما يجوز ان يكون ثمن في البعير يجوز ان يكون مهر الحرة لانه حتى فيكون التقدير اليها ولنا قوله عليه السلام ولا مهر

شرقا كما لا حيث افاد بقوله فلا يحتاج الى ذكره اذ لم يسم امانة لشرف المحل امانه وجب شرعا فلو قال تعالى داخل لكم ما وراد لكم ان تبطلوا الموالم
 فبقدر الاحوال به واما اعتباره فكما قلنا في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتموه النساء ما لم تمسوهن وتقرضوهن فريضته فان رفع الجناح عن الطلاق
 قبل الغرض فرفع صحة النكاح قبله فكان واجبا ليس متقدما وهو الحكم واما امانة لشرقه فلهيئة ذلك اذ لم يشرع بدل للاثمن والابرة ولا لوجوب
 شتمه تسمية فلما ان ابدل النكاح بغيره واظهره ولا يضمن به واذن فقد نكح شرعا بانما شره مرة باثتم او الشهادة مرة بالزام المهر
 فحصل من المهر حكم العقد فلا يشترط لصحة العقد التخصيص على حكمه للملك لا يشترط لصحة البيع ذكره ثم ثبت به كذا ثبت مهر
 المثل عند عدم تسمية مهر قوله وكذا اذا تزوج بشرط ان لا مهر لهما اي يصح النكاح وفيه خلاف مالك رحمه الله وجبه قوله ان النكاح عقد معاوضة
 كالبيع والمهر كالثمن والبيع بشرط ان لا ثمن لا يصح فكذا النكاح بشرط ان لا مهر وكان مقتضى هذا ان يفسد بترك التسمية ايضا الا انما تركناه بالنظر
 السابق ثم تجد حديث ابن مسعود في المفوضة وسنذكره فلما حديث ابن مسعود دل على ان المهر اعتبر حكما شرعا والامانة بدوون التخصيص عليه ولا وجوب
 شيء بل انك شره فحيت كان واجبا ولم يتوقف عليه الوجود كان حكما واذ ثبت به كونه حكما كان شرط عدمه شرطا فاسدا وبه لا يفد النكاح
 بخلاف البيع لان الثمن كونه فلا يتم كونه وبهذا ظهر ان ركن البيع بعت بكذا لا بغيره وقوله بعت هذا ويصح الرهن به المثل لانه كالمسمى في كونه دينيا
 فان هلك وبه وفار كانت مستوفية فان طلقها قبل الدخول لزمها ان ترد ما زاد على قدر المنة ولو كان الرهن قائما وقت الطلاق قبل الدخول
 فليس لهما ان تجب بالمعنة في قول ابي يوسف الاخير وفي قوله الاول وهو الانتحان وهو قول محمد لما حاسبه به الا انها خلفه والرهن بالشئ
 بحسن بخلافه كالرهن بالعين المفصولة تكون مجبوبة بالقيمة وجه الآخر انها دين آخر لا ناشيا في غير الدين بل هو والدليل عليه ان الكفيل به المثل
 لا يكون كفيلا بالمعنة ويتفرع على القولين ما اذا هلك بعد طلب الزوج الرهن بعد الطلاق فمفوضة حتى يهلك بل يضمن قيمته ففي قوله الاول
 الاضمان عليها لانهما جسته حتى وفي الآخر تضمن تمامه لانها غاصبة ولو يملك قبل منها الاضمان عليها ولكنها في قوله الاول لا يصير مستوفية للمعنة وفي
 قوله الآخر لهما ان تطالبه بها قوله اقل المهر عشرة دراهم فمفوضة وان لم تكن مسكوكة بل تبرأوا فاشترط المسكوكة في نصاب النسيئة للقطع لتقليد
 لوجود الحد وبذا عندنا وعند مالك رحمه الله ربيع دينا وعند الخفي اربعون وقال الشافعي واحده ما يجوز كونه ثمن لانه حقا اذ جعل بدل الضمان ولذا
 تنصرف فيه لبراه واستيفار فيكون التقدير اليها ويدل على عدم تعيين العشرة حديث عبد الرحمن بن عوف خيث قال فيه كم شقت اليها قال وز
 نواة من ذهب فقال برك الله لك ولم ولو بشاة رواه الجماعة والنواة خمسة دراهم عند الأكثر وقيل ثلثة وثلاث وقيل النواة في نواة التمر وعن
 جابر بن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اعطى في صداق امرأة مائة كفيه سويقا او تمر فقد استحل رواه ابو داود ولان قوله تعالى ان يتنقوا اباؤكم
 محصنين يوجب وجود المال مطلقا فالتعيين الخاص زيادة عليه خبر الواحد وانتم تمنعونه ولنا قوله صلى الله عليه وسلم من حديث جابر الا
 لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة دراهم الدارقطني والبيهقي وتقدم الكلام عليه في الكفاة فوجب
 الجمع فحل كليا افاد ظاهرا كونه اقل من عشرة على انه المعجل وذلك لان العادة عندهم كان تعجيل بعض المهر قبل الدخول حتى يرضى بهما الى ان
 لا يدخل بها حتى يقدم شيئا لها فنقل عن ابن عباس بن عمر الزهري وقادة مائة كفيه صلى الله عليه وسلم عليا في رواه ابن عباس ان عليا
 لما تزوج بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد ان يدخل بها فمعه صلى الله عليه وسلم حتى يعطيها شيئا فقال يا رسول الله ليس لي شيء فقال

ولو سمي أقل من عشرة فالعشرة عندنا وقال زفر بن رباح مذهبنا في التسمية بالثلاثة من عشرة ولو سمي أكثر من عشرة فالتسمية بحسب الشريعة وقد صار مقتضى بالعشرة فأما ما يرجع إلى حقها فقد رخصت بالعشرة لرضاها بما دونها ولا سيما ما يرد من غير عوض تكملاً ولا ترخي فيه بالعوض البسيط ولو طلقها قبل الدخول بما يجزئ خمسة عند علمائنا الثلاثة من عشرة وعندنا يجب التسمية كما إذا تفرقت شيئا من مهر عشرة فما زاد فعليه المسمى من دخولها أو مات عنها كان له بالدخول فيحقق لتسليم المبدل

وسبب الظاهر للبرقع على ما تقدم ومطلق المال لا يلتزم الخطر كونه مغلطاً وكسرة وقد عرفت في الشرع تقدير ما يستباح به العضو بما له خطر وذلك عشرة في حد السرة فيقدر به في استباحة البضع وهذا في رد المختلف فيه إلى المختلف فيه فان حكم الأصل ممنوع فانهم لا يقدر أن يضرب بشرط بشرطه والرضا المقدر في الأصل عشرة مسكوكات أو ما يساويها ولا يشترط في المهر ذلك فلو سمي عشرة بتراساً وسمي عشرة مسكوكات تجاز الله له أن يجعل استطلا على أنه مقدر فلا للشافعي رده في نفسه قوله ولو سمي أقل من عشرة فلها عشرة عندنا وقال زفر بن رباح مذهبنا في التسمية بالثلاثة من عشرة ولو سمي أكثر من عشرة فالتسمية بحسب الشريعة وقد صار مقتضى بالعشرة فأما ما يرجع إلى حقها فقد رخصت بالعشرة لرضاها بما دونها ولا سيما ما يرد من غير عوض تكملاً ولا ترخي فيه بالعوض البسيط ولو طلقها قبل الدخول بما يجزئ خمسة عند علمائنا الثلاثة من عشرة وعندنا يجب التسمية كما إذا تفرقت شيئا من مهر عشرة فما زاد فعليه المسمى من دخولها أو مات عنها كان له بالدخول فيحقق لتسليم المبدل

وكاننا استحسننا وله وجهان أحدهما أن العشرة في كونها صادقة لا تجوز في شرعاً وتسمية بعض ما لا تجوز في الشرع فهو كما لو تزوج نكحها أو طلق نصف تطليقة حيث يقع طلاقه فكذا التسمية ببعض العشرة والثاني وهو المذكور في الكتاب حاصل أن في المهر حقين جهتها وهو ما زاد على العشرة إلى مهر ثلثها وحق الشرع وهو العشرة وللناسان أن تصرف في حق نفسه بالاستقاط دون حق غيره فإذا رخصت بما دون العشرة فقد سقطت من الحقين فعمل في ما لا الاستقاط منه وهو ما زاد على العشرة دون ما ليس لها وهو حق الشرع فيجب تكميل العشرة بقضاء الحق في الجاهل الزائد بلا موجب فإن قيل القياس المذكور موجب له ولم يطل بعد لأنه معارضة قلنا إبطاله أن التشبيه المذكور ما في الحكم ابتداءً بان يرجع إلى ما لا يوجب التسمية بالثلاثة من عشرة في عدمه انشئت الحكم فيه أعني وجوب مهر المثل ح بالنص والإجماع ودون القياس ح بمنع الزائد راجعاً وما في الجاهل فهو القياس لا يثبت حكم الجاهل في محل ثبوته فلا بد من تعيينه ليدل على ثبوته في الفرع أو قياساً على المثل المطردي باطل ولا يعلم ما هو إلا أن يبينه عدم القدرة على تسليم شيء أو القدرة على تسليم العدم بوجه يمنع كناية الكبرى لأن عدم القدرة يحض باليسر بالكالجهول فأشاد أن عليه فوات الخطر الذي وجب لأجله المهر على ما قررتم قلنا فيجب ما يتحقق به ولم يتبين مهر المثل لتحققه بالعشرة فالزائد بلا موجب وأما انفسا والمصل يقول لا يثبت لعدم التسمية المسمى لأن السلم ان كلاً لا يصلح مهر يكون كعدم التسمية في إيجاب مهر المثل لأن عدماً يصار إلى أن يكون لرضاها بنفس مهر فانه قد يكون يطلبها مهر المثل المعرفة أنه حكمه ورضاها بلا مهر لا يلتزم رضاها بالعشرة فمادونها لا نها قد ترضى بعبدته تكراراً على الزوج ولا يرضى بالعوض اليسير ترغافاً بعيداً عن المبني ولو قيل عدم التسمية ظاهر في القصد إلى ثبوت حكمه من وجوب مهر المثل وليس الثابت في المتنازع فيه ظهور ذلك والالتزام بالتسمية راسلاً لأن زيادة التسمية تكلف أمر مستقضى عنه في المقصود وهو قصد مهر المثل مع أنه مختلف في كون حكم تسمية ما دون العشرة وجوب مهر المثل بل الظاهر أنها رخصت بالعشرة لما صرح بالرضا بما دونها فلا يثبت حكم الأصل فيه والأحكام اقرب من أنه لم يحسم المبني ثم فرع على الخلاف فقال ولو طلقها قبل الدخول أي في صورة التسمية ما دون العشرة ولها خمسة عند علمائنا الثلاثة لأن موجب هذه التسمية عشرة وعند المتعة وفي المبسوط وكذا لو تزوجها على ثوب يساوي خمسة فلها الثوب وخمسة خلافاً له ولو طلقها قبل الدخول فلها نصف الثوب ووجهان ونصف وعند المتعة وتعتبر قيمة الثوب يوم التزويج عليه وكذا الوسمي كيكلاً أو موزوناً لأن تقدير المهر أو اعتباره عند العقد وروى الحسن عن أبي حنيفة راجح أنه في الثوب تعتبر قيمة يوم القبض في الكيل والموزون يوم العقد لأن الكيل والموزون يثبت في الذمة بثبوتها فيقبض العقد والثوب لا يثبت بثبوتها فيقبل يرد وبنية وبين القيمة فلا تعتبر قيمة وقت القبض انتقاً وطمحاً وذكر أن المهر أو ثوب يعتبر عنه إذا لو كان بعينه فانهما تلك بنفس العقد كما يعلم قوله فلها المسمى ان دخل بها في المخرج إذا لم يسد الدراهم المسماة فان كان تنزوها على الدراهم

وبه يتأكد البطل وبالموت ينتهك النكاح فحايته والشئ بانتهائه يتقرر ويتأكد فيتنقز بجميع مواعيد وان طلقوا قبل الدخول والخلو فلهما نصف المهر لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية والاقيسة متعارضة ففيه تفويت الزوج الملك على نفسه باختباره فيه عود المهرود عليه اليها سالما فكان المرجح فيه النقص وشرط ان يكون قبل الخلو لانها كالدخول عندنا على ما بينه النشاء الله

التي هي لقد البلد فسدت وصار القدر غير نافعا على الزوج قيمتها يوم كسدت على المختار بخلاف البيع حيث يطل بكس الثمن قبل القبض على ما يسرف قوله وبه يتأكد البطل اي يتأكد لزومه فانه كان قبل لازما لكن على شرف السقوط بارتدادها وتقبلها ابن الزوج بشروط قوله والشئ بانتهائه يتقرر لان انتهاء عبارة عن وجوده وتبانه فيستعقب مواعيد الممكن الزامها من المهر والارث والنسب بخلاف النفقة ويعلم من هذا الدليل ان موتهما ايضا كذلك فالافتقار على موته اتفاق واختلاف للاربع في هذا سواء كانت حرة او امته قوله وان طلقها قبل الدخول والخلو اي بعد ما هي فلهما نصف المهر ثم ان كانت قبضت المهر فحكم هذا التصيف ثبت عند زفر بنسب الطلاق ويعود النصف الى ملك الزوج وعندنا لا يبطل ملك المرأة في النصف الا بقضاء او رضاء لان الطلاق قبل الدخول اوجب فسادا وسبب ملكها في النصف وفساد السبب في الابتداء لا يمنع ثبوت ملكها بالقبض فادلى ان لا يمنع بقاؤه فيتفرع على اختلاف المواقف الزوج الجارية المهر بعد الطلاق قبل الدخول وهي مقبوضة للمرأة فاعتقده في نفسها عنده وعندنا لا ينفذ في شئ منها ولو قضاه القاضي بعد عقده بنفسها لا لا ينفذ ذلك العتق لانه عتق سبق ملكه كالمقبوض بشرط ان فاسد اذا اعتقه البائع ثم رد عليه لا ينفذ ذلك العتق الذي كان قبل الرد ولو اعطتها المرأة بعد الطلاق نقد في الكل وكذا ان باعت او وهبت لبقار ملكها في الكل قبل القضاء والراضي عندها واذل النقص فنفذت عليها ردا والنصف بعد وجوبه فتضمن نصف قيمتها للزوج يوم قبضت ولو وليت الجارية يشتهر بحكم العتق حكم الزيادة المنفصلة المتولدة من الاصل كالارث لا بدل جزيرتين عينا فان المستوفى بالوطى في حكم العتق ودون المنفعة وسند ذكر حكم الزيادة المذكورة واذالة البكارة بلا دخول كمن تزوج بكبر قد فسد فزالت بكارتها ليس كالدخول فلا يلزم جبالا لنصف المهر عند ابى حنيفة صحيح وعند محمد كماله واختلف الرواية عن ابى يوسف فقيل هو مع محمد وقيل مع ابى حنيفة قوله والاقيسة فيه متعارضة جواب عن سوال مقدر هو ان الآية وهي قوله تعالى نصف ما فرضم عام في المفروض اعطى حكم التصيف وقد خض منه ما اذا كان المفروض نحو الخمر وما اذا سمي بعد النكاح الى عن التسمية فانه لا ينصف بالطلاق قبل الدخول فجاز ان يعارضه القياس لان وجد وقد وجد وهو انه في طلاقه قبل الدخول تفويت الملك على نفسه باختباره فكان كاعتاق المشتري العبد المبيع والطلاق المبيع ومقتضاه وجوب تمام المسمى او يقال هو يرجع المبدل اليها سالما فكان كما اذا اتفقا بلا قبل القبض في البيع ليقط كل الثمن فقال الاقيسة متعارضة فان مقتضى الاول وجوب المسمى تباه كما ذكرنا مقتضى الثاني لا يجب لها شئ اصلها نقسا وطاقى النص على ما كان عليه فكان المرجح اليه وعلى هذا ليقط ما اورس من ان مقتضى العبارة ان المصير الى النص بعد تعارض القياسين لكن الحكم على عكس لان ذلك في نص لا يعارضه القياس ومن ان القياسين اذا تعارضا لا يترك ان بل يعمل المجتهد بشهادة قلبه في احدهما لان ذلك فيما اذا لم يكن عموم نص يرجح اليه لكن تقرير السؤال على الوجه المذكور لا يتوجب لان ما منى الآية هو انصاف المسمى بالطلاق قبل الدخول قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم ترجيح السؤال بان النص قد خضع لقياس الطلاق قبل الدخول على خلاف البيع ونحو ذلك يوجب ان لا يجب شئ باطل لانه نسخ تمام موجب نص لا تخصيص اذ لم يتي تحت النص على ذلك التقرير شئ وليس نسخ العام المنصوص بالقياس بل يحض به فلا يتوجه ليعارض باخر مبيحه ن الاخر ارجح وتقريره لا على انه جواب سوال يزو عليه ما ذكرنا انه ليقط على ذلك التقرير فلم يكن حاجته في الاستدلال سوى التعرض للنص ان يكون قصد ذكر الواقع في نفس الامر قوله وشرط ابى حنيفة القدر في لزوم نصف المسمى بالطلاق قبل الدخول ان يكون قبل

وقوله لا مال لك والتمتع ثلثه القواب من كسوة صلتها ودرج وخار وملحقة وهذا التقدير مروي عن عائشة وابن عباس
وقوله من كسوة مثلهما اشارة الى ان يقدر حالها وهو قول الكرخي في المتعة الواجبة لقيام مقام مهر المثل والعجبة ان يقدر حالها بالنقص
وهو قول شاذ على الموضع قد ذكره على المقر قد ذكره في كراهية النكاح في النصف وهو مثلهما ولا تنقص عن خمسة دراهم وتقدر ذلك في الاصل
وان تزوجها ولم يسرها على النكاح فليس عليه التسمية في ايمان ان دخل بها او ما جرت عندها وان طلقها قبل الدخول
بما فاجأ المتعة وعلى قول ابي يوسف ساء اهول نصف هذا المهر وض وهو قول الشافعي مالا لا مفر وض
فتنصف بالنقص لئلا ان هذا الفرض يقيين للولجب بالعقد وهو مهر المثل وذلك لا يتنصف فكذا امانزل منزلته والمرد بما
بلا الفرض في العقد اذ هو الفرض المتعارض **قال** فان ساء ادها في المهر بعد العقد

سحبها من فرضها او لا قوله وفيه خلاف ما لك فذهب اجاب المتعة في هذه الفقرة وغير ما من العصور الا المطابقة قبل الدخول بعد الفرض
الا ان تحيى الفقرة من جهتها في جميع العصور ووجه قوله تعليلها بالجنس اعني الامر المذكور بقوله بانه عقيدة على الحسين وهم المتزوجون فيكون ذلك
ترتبة صرف الامر المذكور الى الذنب والجواب منع قصره على المتزوج بل هو اعم منه ومن ان تمام الواجبات ايضا فلا ياتي في الوجوب فلا يكون صارفا
الامر عن الوجوب مع انهم اليه من لفظ حق وعلى قوله والتمتع ثلثه القواب من كسوة صلتها ودرج وخار وملحقة قد رويها لانها اللبس الوسط لانها
تصل وتخرج غالباً فيها من السبوط كسوة المتعة ودرج وخار وملحقة وهذا التقدير مروي عن عائشة وابن عباس من بعدهم سعيد بن المسيب واكن وعطاء
بوشامي وحديثه قد روي به مع فهم اللفظ يعرف انه ان لفظه ثلثه الا يقال في اعطى الدراهم بل نيا سواها من اثاث والاشعة وهو المتبادر الى الفهم
ايضا فلا يقدر بالدراهم وان لم يقع ان يقع على الدراهم ايضا لان الاثان في المتبادر من المتبادر عن الشافعي ره تقديره بالثلاثين لا باجتهاد الى الحكم وانما
يجتهد يعرف حال من يعتبر بحاله من النروحين او حالها لان الاثواب معتبرة بحالها على ما هو الاشبه بالفقه لان في اعتبار حاله تسوية بين الشريفة وقاسية
وهو متكررين الناس قيل يعتبر حالها وهو الذي يشير اليه قول القدر مروي من كسوة شملها وهو قول الكرخي لقيام هذه المتعة مقام مهر المثل فلانها اذا
تجب عند سقوطه وفيه ليعتبر حالها كذا في ثلثه وهكذا في النفقة والكسوة فان كانت من المنزل فمن الكرياس وان كانت وسطا فمن المقر وان كانت
مرتفعة الحال فمن الابريسم والطلاق الذميرة كونهما وسطا لان غاية الجودة والالمانية الرواة لا يوافق رايا من الثلاثة الا اعتبار بحالها او حالها او حالها
وقيل يعتبر حاله وهو احتيار المهر ومجده عملا بالنقص وهو قوله تعالى على الموضع قدره وعلى المقر قدره وقد يقال ان هذا يناقض قوله ان المتعة لا تزاد
على نصف مهر المثل لانها خلفه فان كانا سو او فالواجب المتعة لانها الضريفة بالكتاب العنيزة وان كان نصف مهر المثل اقل من المتعة فالواجب المثل
الا ان ينقص عن خمسة فيكمل المتاحته وهذا كله قص الاصل المسبوط وهو صريح في اعتبار حالها وهذا لان مهر المثل هو العوض الاصيل لكنه تعذر تنصيفه
بها لانه فيصير الى المتعة خلفا فلا يجوز الزيادة على نصف المهر ولا ينقص عن خمسة لان اقل المهر عشرة ومنع الشافعي اعتبار المتعة بمهر المثل لانه سقط بالطلاق
قبل الدخول فلا معنى لاعتباره بعد ذلك لا يجب بان النكاح الذي فيه التسمية في المال اقوى من نكاح لا تسمية فيه وفي الاقوى لا يجب بالطلاق
قبل الدخول اكثر من نصف ما كان واجبا قبله فكذا في النكاح الذي لا تسمية فيه وكان الواجب قبل الدخول مهر المثل لزيادة بالطلاق قبل الدخول
على نصفه ثم لا تجب المتعة الا اذا كانت الفقرة من جهة كالفقرة بالطلاق والايلا والمليان والجب والمنة ورتة وآبائه وتقبيلهما وانها
بشهوة وان جأت من جهتها فلا تجب كرتها وآبائها وتقبيلها انبه بشهوة والرضاع وخيار البلوغ والعق و عدم الكفاة وكما لا تجب المتعة
بسبب مجي الفقرة قبلها لا تجب لهما ايضا تجبها وتقضي هذا ان لا تجب في خيارها ينبغي ان يقال بجنايتها او رضاها به وتجب بالمتعة لا بجنايتها بالطلاق
وكذا لو قسمته بخيار البلوغ او اشتري هو او وكيله من كسوة و باعها المولى من بل ثم اشتراها منه الزوج تجب المتعة وكل موضع لا تجب فيه المتعة عند عدم
التسمية لا يجب نصف المسمى عند جرد ما وفي كل موضع تجب فيه يجب والواجب بالعقد هو المسمى ومهر المثل ان لم يسلم ثم بالطلاق قبل الدخول يستقطب
نصفه وقيل كل ثم يجب النصف بطريق المتعة قوله على قول ابي يوسف الاول اشارة الى ان قوله الاخر كقولها قوله لفتنة نصف بالنقص يعني قوله تعالى
ما فرغتم فانه متناول بالفرض في العقد او بعده وترتيبها او بالفرض القاضى فان لما ان تفرغه الى القاضى ليفرض لهما اذ لم يكن فرض لهما في العقد قوله
ان هذا يقيين مهر المثل وذلك لان هذا العقد من العقد موجب لمهر المثل لان ذلك حكم العقد الذي لم يسلم فيه مهر او شوت الملزم لا تختلف عنه

بالحكم

لزمته الزيادة خلافاً للفرقة وسند كره في زيادة الثمن والمثمن انشاء الله واذا صححت الزيادة لتسقط
بالطلاق قبل الدخول وعلى قول بييوسف كرهه ولا تستصيف مع الاصل لان النصف عندهما يختص

بثبوت اللازم فاذا كان الثابت بلزوم مهر المثل يتصف اجمالاً فلا يتصف ما فرض بعد العقد والفرض النصف في انفسا بمعنى قوله تعالى نصف ما ينتم
يحبس جله على المفروض في العقد بالضرورة لان الما بينا ان المفروض بعد العقد لا القيمة فيه هو نفس خصوص مهر مثل تلك المرأة وان الاجماع على عدم
الزم بالضرورة ان المتصف بالنصف ما فرض بالعقد على ان المتعارف هو الفرض في العقد حتى كان المتبادر من قولنا فرض لها المصدق انه اوجب في العقد
فيقيد كذلك نصف ما فرضتم ضرورة ان المخرج من نصته هو الفرض الواقع في العقد وهذا من المصنف لا المصنف على بعد ما منع منه في الفصل السابق حيث
قال ابو يوسف في علي ولا يلزم مقيّد النكاح وتعدنا ان الحق التقييد به في الغاية والدرية لا يتناول غيره اى غير المفروض في العقد والمطلق لا يعم لم
وليس بشئ لان المطلق المستتر لمجرى الذات يتناول المفروض على اى صفة كانت سواء كان في العقد او بعده بترافعهما او بفرض اداضى عليه كذا رافعة
يلزم لها ما لا يوجب ما ذكرنا من ان المفروض بعد العقد نفس مهر المثل وان الفرض لثمين كميته يمكن دفعه وهو لا يتصف اجمالاً فالتصديق كون المراد به في
النصف المتعارف وكون غيره ما يصدق عليه لثمين ما بينا لان غيره غير متبادر لضرورة وجوده فخرج لو عقد بعد التسمية ثم فرض لها واربعاً العقد ولا
شفقة فيها لما تشفع لما قلنا ان المفروض بعد العقد غير مهر المثل بل نصف فلا شفقة فيه ولانه لو طلقها قبل الدخول بها كان عليها ان ترضى والدار
وترجع على الزوج بالمثني بخلاف ما لو كان مسمى في العقد ثم ما عاها به الدار فان فيها الشفقة لانها ملكت الدار شرّاً بالمهر وان طلقها قبل الدخول
بها فالدار لها وترد نصف المسمى على الزوج لانها صارت مستوفية للمصدق بالشراء واشترى لا يبطل بالطلاق قوله كرهتموه الزيادة خلافاً للفرقة
والشافعية كره لانها لو صححت بعد العقد لزم كون الشئ بذل ملكه قلنا للزوم غتف على تقدير الاتحاق باصل العقد ويتقص بالعوض عن البعة
بعد عقد او الدليل على الصحة قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتن من بعد الفريضة فانه يتناول ما تراضيا على الما قبله واستقاطه من فريضة
الزيادة ما لو راجع المطلقة الرجعية على الف فان قبلت لزم والافلا لان هذه زيادة وتقيّد لما شرط في الزوم ونيا سب هذه سكة التراض
لما بينا من تعدد التسمية لو توافعا في السر على مهر وعقد في العلانية بالكثر من ان اتفقا على ان العلانية بهزل فالمر مهر السر وان اختلفا فادعى
الزوج المواتعة واكرت فاقول لما بينا ان اتحد بالجنس فان اختلفا فانه ينفق بمهر المثل ولو عقد في السر بالف وانظر الفين فكذا لك ان اتفقا
على المواتعة فالمر في السر اذ اختلفا فاقول للمرأة في دعوى الجبيل لزم مهر العلانية الا ان يكون اشهد عليها او على وليها الذي زوجها منه انه مهر
واقام البينة بذلك فثبت ما دعاه ولو عقد في السر بالف ثم عقد في العلانية بالعين اشهد ان العلانية بسمعة فاسروا لم يشهد اقال لصدر الشهد
عند الحقيقة ره المهر مهر السر عند محمد مهر النائية وذكر القاضى الامام ابى يوسف مكان محمد وجعل محمد مع ابى حنيفة قال لو تزوج امرأة بالف ثم جرد
بافى درهم اختلفوا في كذب خواجه زاده ان على قول ابى حنيفة ومحمد لا يلزم الا الف الثانية وعلى قول ابى يوسف يلزمه الف الثانية وذكر ابى
قول ابى يوسف ان يحنفة وفي شرح الطحاوى تزوجها على الف ثم افين لا يثبت الثاني فلا فابى يوسف وعلى عدم الثبوت بانها قصد الثبات الزيادة
في ضمن العقد ولم يثبت العقد فكذا الزيادة فالتفت به والف قول على ان قول ابى حنيفة عدم الثاني وعلى كس هذا على الخلاف في الكافي الشيخ
حافظ الدين قال جميعا على مهر في السر بشهادة شابين على الف ثم تزوجها في العلانية بالعين فمهرها الفادرهم ويكون هذا زيادة في المهر عند ابى حنيفة
ومحمد وعند ابى يوسف المهر هو الاول وهذا هو ظاهر المخصوص في الاصل وعليه شئ شمس الائمة ان عند ابى حنيفة ره المهر مهر العلانية قال في المبسوط
اذ اتفقا في السر بالف واشهد انهما يجردان العقد بالغير بسمعة فالمر هو الاول لان العقد الثاني بعد الاول لغو وبالاظهار على

بالمفروض في العقد وعند المفروض بعد ذلك فالله في الكتاب المهر المهر العلية ويكون زيادة لما في المهر قالوا هذا
 عنه من مخرجها هو الخط بكون المهر حقيقة والخط بلاقية حالة البقاء واذا خلا الرجل بامرأته
 وليس هناك مانع من الوطء فطلقها فالحال المهر وقال الشافعي مائة مائة نصف المهر

اشهد انزل باسمه وفيه وان لم يشهد اعلى ذلك فالله في الكتاب المهر المهر العلية ويكون زيادة لما في المهر قالوا هذا
 من ابني حنفية فاما عند ابني يوسف ومحمد والمهر هو الاول لان العقد الثاني لغو فما ذكر فيه ليناس الزيادة ينعو عن عند ابني حنفية ركون
 العقد الثاني ان كان النوا فافا ذكر فيه من الزيادة يكون معتبر بمنزلة من قال بعده وهو الكبر سنانه في ابني لما في مخرج كلامه عن جالم يمتق
 السند وعنده وان لم يمتق كلامه في حكم النسب يمتق في حق العتق انتهى كلام شمس الائمة وبآخره يخرج الجواب عن المذكور في شرح الطحاوي
 من تحليل عدم اعتبار الثاني قوله اشار في الكتاب الى ان المهر مهر العلية هو والى علم اطلاق اعتبار العلية في الاصل فان عبارة فيه
 او اتمرها على مهر في السر مخرج في العلية باكثر منه يوحى العلية فالتسبيح في العلية يشتمل ما اذا شهد اعلى ان العلية نزل غير مقصود
 واذا لم يشهد اعلى ذلك وما اذا كان التسبيح ليس في ضمن عقد بل مجرد اطار على ما به عكس اول تصور الموانعة وبهنا عليه او في ضمنه فهاخره الدليل
 فخرج يمتق الباقي ولا اختلاف في اعتبار الاول اذا شهد اعلى به في الثاني واعترا فاه مطلقا فيبقى المهر في فيه ولم يمتق فاه ما به في ضمن عقد
 مراد اطلاقه ظاهر في الله لا خلاصه بينه وبين الله سبحانه اعلم ذكر عصام ان عليه الفين ولم يذكر خلافا وان ذكر في المحيط انه ذكر في كتاب الاقرار ان ثبت
 الزيادة فانما حكمي المشيخ اختلف يجب كون المذكور قول ابني حنفية البتة لان وضع الاصل لا فائدة قوله وكان القاضي الامام قاضي خان انما
 انفي بان لا يجب باسناد الثاني شي الا اذا عني به الزيادة في المهر لما علم انه علة اعتبار العلية فيما اذا جدد او لم يشهد اكونه زيادة لكن الاوجه الاطلاق
 وكذا يقتضي ان يسأل الزوجان عن مرادها قبل الحكم قد نكر الزوج المقصد ونتج باب مخصوصه من غير حاجته الى ذلك لانه اذا كان الثابت مشهرا
 جواز الزيادة في المهر والكلام الثاني يعطيه صادر من ميمر عاقل يجب الحكم بمقتضاه بل يجب ان لو ادعى النزل به لا يقبل الم المقدم عليه على انها
 على ذلك نعم ويحال ايضا ان يجب الاثبات مع الالف السر فتجتمع عليه ثلثة آلاف لان الاول قد ثبت وجوبه بثبوت الامر وله والمفروض كون اثبات
 زيادة فيجب بحاله مع الاول ومن ثم ذكر في الدراية عن شرح الابي سباجي جدد على الف ثبت التسميتان عند ابني حنفية وعندهما لا يثبت الثانية وكذا
 لو راجع المطلقة بالف وفي النوازل عن الفقيه ابني الليث ره اذا جدد ويجب كلا المهرين ووجه من نقل لزوم الثاني فقط اعتبار ارادة الاول
 ضمن الكلام الثاني لان الظاهر كون المقصود تغيير الاول الى الثاني والذي يظهر من الجمع بين كلام القاضي والاطلاق التظافر عليه كون الحكم بكلام
 الجمهور لزوم الاول يشهد ان حيث حكم ومراد القاضي لزومه عند الله في نفس الامر ولا شك انما يلزم عند الله تعالى اذا قصد الزيادة فاما اذا لم يقصد
 حتى كانا بزرين في نفس الامر فلا يلزم عند الله شي حتى لا يطالب به في القيمة ويلزم ذلك في حكم القاضي لانه يواخذه بظاهر لفظه الا ان
 يشهد اعلى خلافه وما قيل انه لا يجب المهر الثاني الا اذا كانت قالت لا ارضى بالمهر الاول او براته ثم قالت لا اقيم معك بدون مهر فاما اذا لم يكن هذا
 البساط فلا يجب الثاني قريب من قول القاضي وحاصله اعتبار قرينة ارادة الزيادة واختلافه فيما اذا كان التجدد بعد تها المهر الاول انه نزل
 وجوب الثاني على الخلاف او ان الاتفاق على عدم وجوب غيره بعيدا قد يقال كون الزيادة يستدعي قيام المزيد عليه وبالجملة اتفق قياسه
 فلا يتحقق كون الثاني زيادة وهو المحقق لوجوبه وقد يقال انما يستدعي دخوله في الوجود لا ليعاوه الى وقت الزيادة فصالح منشار
 الخلاف في ثبوت على اختلاف او عدم ثبوت بالاتفاق وفي الضا وهي امره وبهت مهر من زوجها شهد ان لها عليه كذا من مهر انكلموا فيه
 والخا عن عند الفقيه ابني الليث ان اقراره جائزا اذا قبلت ووجهه في التمسك بوجوب التصريح بالتصرف بما امكن وقد امكن بان يجعل كانه زادا

لا من المنقود عليه انما يصير مستوفى بالوطى فلا يقال له المهر دونه ولنا اننا استدلنا بالمبدل حيث ردت املوا المهر
 وذلك في سوغاتنا كدخلة في البدل اختيارا بالبيع وان كان له انما يصير ما اوصى به في رمضان او شهر ما يجزى من
 او نقل وبصره او كانت حائضا ان لم يستكملوا في ستة ايام لولا ان كان انقضت ايامه من ذلك انما يشاء صولم
 اما المرض فالمراد منه ما يمنع الجماع او يلقته به ضررا وقيل مرضه لا يعرف عن تركه كسر رفقته

في المهر انما شرطنا القبول لان الزيادة في المهر لا تقع الا بقبول المرأة انقضى واختلف المشار اليه بقوله والمختار فخرج الخلاف الذي قبله
 لانه في عبارة بيتها المهر والنفقة وهو قبول المرأة صحيح لا يخالف المنقول عن ابي حنيفة وذلك لان المنقول هو ما اذا جدد او عتدا ثانيا بالكثر
 مما ينفق اجتماعا على الامر الثاني وذلك ايضا قولنا الثاني بلا شبهة بخلاف هذه الصورة فان المذكور فيها ان الزوج اقترأ وشهد ونحو ذلك
 لا يستلزم ذلك قوله لان المنقود عليه وهو منافع بعينها انما يصير مستوفى بالوطى ولا يجب كمال البدل قبل الاستيفاء ولا يجب كمال المهر
 بقوله ولنا انها سلمت المبدل في الحقيقة من توقف وجوب الكمال على الاستيفاء بل على التسليم قوله اعتبارا بالبيع والاجارة سيفي
 ان الموجب للبدل تسليم المبدل في الحقيقة استيفاء المقتضى كالبيع والاجارة الموجب فيها التسليم وهو رفع الموانع والتخليص بينه وبين المسلم
 اليه وان لم يستوفى المهر في الحقيقة والمهر بغيره في الحقيقة اصطلاحا في المتنازع فيه فيكون تسليم البضع بذلك بل اوسى واما قوله تعالى وان
 طلقتوه من قبل ان تمسوهن وقد فرغتم من فريضة فالجاري فيها مستقيم لانه انما حصل المس على الوطى كما يقول فهو من اطلاق اسم السبب على
 المسبب والاوجه ان اسم المطلق على اخص بخصوصه وان حمل على الخافه كما نقول فمن المسبب على السبب في المسبب في المسبب عن الخافه
 عادة وكل منها ممكن وترجع الثاني بموافقة القياس المذكور والحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم من كسفت من امرأة او نظر بها وجب
 الصداق دخل بها او لم يدخل سواء الدار تطنى وشيخ ابو بكر الرازي في حكمه وقد يقال يجب ان لا يتبرع بها خلاف الاول مجازا لا جازما حقيقة
 والخافه لا تصدق على الجماع فلا يكون لمس مجازا فيها والا لازم انه لو طلقها وقد طبعها بحضرة الناس وجب نصف المهر لانه طلقها قبل الخافه
 وانفرض انها المراد بالمس في النص فهو باطل فلا يحل على الخافه ويجاب بان ثبوت الكمال في الصورة بالاجماع على ان تسليم المبدل مع
 ادعاء الاجماع على وجوب كماله بالخافه كما نقله شيخ ابو بكر الرازي في احكامه حيث قال هو اتفاق ائمة الاول وحكي الطحاوي فيه اجماع الصحابة ورواه
 ابن المنذر وهو قول حمزة بن عيسى وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعابر ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم اجمعين ويوافقه قوله تعالى وكيف تأخذونه
 وقد افضى بفسكم الى بعض اوجب جميع المهر بالاخص وهو الخافه لانه من الدخول في الفضا قاله الشافعي فيكون وجوب نصفه باطلاق قبل الخافه
 الذي هو معنى النص مخصوصا اخرج منه الصورة التي ادونها بالدليل على وجوب المخصص للاجماع المذكور ومن فروع لزوم المهر بالخافه لو زنا
 بامرأة تزوجها وهو على بطنها فعليه مهران مهر بالزنا لانه سقط الحد بالتزويج قبل تمام الزنا والمهر المسمى بالنكاح لان هذا يزيد على الخافه قوله
 وان كان احد جاريها شرع في بيان موطن صحة الخافه وعبارة شرح الطحاوي فيه بامته قال الخافه انما يكون بخلافه ان كان مكانه مكان انسان اطلاق
 الناس عليه كدار وبیت دون العهر او الطريق الاغصم والسطح الذي ليس على جوانبه شر وكذا اذا كان المستقر قريبا او قريبا بحيث لو قام انسان
 يطلع عليها وان لا يكون بان من الوطى حسا ولا طبعا ولا شرعا انقضى ومن فصل الموانع فذكر منها الترق والقرن والنقل وان يكون شتما وصغيرة لا يطق الخافه
 او بغيره لا يقدر عليه قال بعضهم شتما ويتجزأ التمهين ان يجب كمال المهر واذا كان جهرا ثالث استوى منه لصحة الخافه بين ان يكون بصيرا او اعمى
 يتقنان او انما بانعا او بصيرا يتقنان لان الاعمى يحس رائحته ويستيقظ ويقنا ومن فان كان صغيرا لا يعقل او مجنونا او معنويا لا يمنع وقيل المجنون
 والمنهي عليه عينا وزوجه الاخرى فانته اليه رجح حرمه والموازي لا تمنع في جوامع الفقه جارية تنسج بخلاف جارية وفي شرح الجمع في امته روايات
 والكتب العقور طلع وغير العقور ان كان له ما منع اوله لا يمنع وعنه ان كلبه لا يمنع وان كان عقورا لان الكلب طلع لا يمنع

انما هو المهر

هذا التفصيل في فرضه أو ما صوم من القضاء والكفارة والأحرام لما يلزمه من الدم وفساد النكاح والقضاء
 بالحكم ما عدا ما شرعوا وكان حاصلاً من طوعاً أو كراهة لا يباح له الإفطار من غير عذر في نية المتنع وهذا القول في المهر هو الصحيح
 انقضائه والنية في تركه لا كفارة فيه والصلة بمذلة الصوم في حكمه الفرضية نقلاً عن الغفران وأدخاله المجرى بما أمرته ثم طلقها
 فأبطل المهر بالنية لا بغيره ولا عليه بغيره لا يجرى المهر بغيره في المهرين ولا الحكم ويرجع سائرته لآلة ولا يبيحها كان المستحق
 التسليم فحق الحق قد انتفى قال عليها العقد فجميع هذه المسائل احتياطاً استحسننا التوهم الشغل للعقد بالشرع والولد فلا يصدق في إبطال المهر
 بخلاف المهر ما لا يحتياط في إيجابه ذكره القدر في شرحه من المانع أن كان شرعاً في العقد لا يشوب التام حقيقة وإنما حقيقة كما لم يضر الصغر
 لعدم التام حقيقة قال: ونسخت المتعة لكل مطلقة المطلقة ولحقة وهي التي طلقها الزوج قبل لدخول بها وقد سمي لها محرراً

على سبيله ولا على من يبيعه سببه عنه ولو سافر بها فعدل عن المباداة بها إلى مكان خال فهي تحرم ولا تقع المدة في المسجد والحمام وقال شاذان كانت غلظة
 شديدة سمحت لأنها كالسائر على قياس قوله تقع على سطح السائر إذا كانت غلظة شديدة والأوجه أن لا تقع لأن المانع الاحساس لا يتحقق البصر
 الآخرى إلى الاستئثار بوجود الأعي ولا البصار للاحساس ولا تقع في بيتان ليس له باب وتقع في محل عليه قبة مضمومة وهو يقدّر على وطئها وإن كان منهاياً
 والمجوزة القيمة كذلك ولو كان في حرم من غان ليسكنه الناس فرد الباب ولم يفتش والناس يعودون في وسطه غير مترصدين لنظرها سمحت وإن كانوا مترصدين
 لا تقع وبه الموافق من قبيل كسي ولو دخلت عليه فلم يغير فماتت خربت أو دخل هو عليها ولم يغيرها لا تقع عند أبي الليث تقع عند الفقيهين أبي بكر وكذا لو كان
 نائمة ولو عرفها هو ولم تعرفه هي تقع فمرعان الأول لو قال إن خلوت بك فانت طالق فخلت بك فانت طالقت يجب نصف المهر الثاني للزوج إن
 يدخل بزوجته أو كانت تطيق الجماع خرجت فماتت ولو قد قدر بالبلوغ وبالنسب وأعلم أن أصحابنا أقاموا المدة الصبيحة مقام الوطئ في حق بعض الأحكام
 سلك المهر وشبوت النسب والعدة والفقعة والسكنى في مدة العدة ومراحات وقت طلاقها ولم يقيموا مقامها في الإحصان حلها للاول والرجعة
 والميراث وحرمته البنات يعني إذا غلبت المطلقة الرجعية لا يغيرها إجماعاً وإذا غلبت المرأة ثم طلقها لا تحرم بناتها ولا يرث منها لو ماتت في العدة للاحتياط
 الواجب في هذه الأحكام وفي شرح الشافعي ذكر تزويج البنت على عكس هذا فقيه خلاف وإما في حق وقوع طلاق آخر فقيه روايتان والأشبه وقوعه لأن
 الأحكام لما اختلفت في هذا الباب وجب أن يقع احتياطاً قوله وهذا تفصيل في مرضا قال العبد رثيبه هو الصحيح قوله وهذا القول أي رواية المتفق
 في حق كمال المهر هو الصحيح فعلا للضرر عنهما إنا في حق جواز الانظار فالحق غير ما ذهبوا إليه لا يباح إلا بعد روق قد مرنا في كتاب الصوم بحثنا أن رواية المتفق
 في جواز الانظار بلا عذر ثم وجوب انقضاء العقد بالليل من ظاهر الرواية وقول المصنف هو الصحيح أحسن من رواية شاذة عن أبي حنيفة
 أنه يمنع لأنه يمنع الجماع ويحمله أحالما فيه من إبطال العمل قوله أو يرعى سلامة الآلة ليطيق أن خلوة الحضي صحته وهو كذلك بالاتفاق في قوله
 والعدة واجبة في جميع المسائل أي عند منحة الخلوة وفسادها بالوأنع المذكورة احتياطاً لتوهم الشغل بالنكاح الحقيقي وكذا في المهر
 قيام احتمال الشغل بالمتى ولذا ثبت نسب الولد من عند أبي سلمان ذكر التبرأشي أن علم أنه ينزل يثبت وإن علم بخلقه فلا عليها العدة والاول
 أحسن وعلم القاضي بأنه ينزل أو لا رجاء يتعذر أو يتيسر قال العتابي تكلم مشائخنا في العدة الواجبة بالخلوة الصحيحة أنها واجبة ظاهر حقيقة
 فقيس لو تزوجت وهي ميتة لعدم الدخول حل لها ما ياتى لا قضاء وقوله والعدة حق الشرع ولذا لا تقطع لو أسقطها بطلت كل الماشيخ
 ولو أذن لها الزوج وتدخل العدة وإن ولا يتدخل حق العبد والولد أي حتى الولد ولذا قال صلى الله عليه وسلم لا يكمل الأمرى يومين بأحد والتمس
 الآخر أن يسقي ما ه فرع غيره فلا يصدر في إبطالها باتفاقها على عدم الوطئ بخلاف المهر لأنه مال فلا يتحاطن إلا بما به غير أن في وجه الاستدلال
 بالحديث على أنها حق الولد تأمل قوله وذكر القدر في شرحه لمختصر الكرخي أن المانع كان شرعاً يجب العدة لبشوت النكاح حقيقة
 وإن كان حقيقياً كالمرض والصغر لا يجب لعدم النكاح حقيقة وكان كالملاق قبل الدخول من حيث قيام اليقين بعدم الشغل وأما قال
 التبرأشي وقاضيخان ويؤيد ما ذكر العتابي إلا أن الأوجه على هذا أن يفيض الصغير بغير القادر والمرض بالماء لبشوت النكاح حقيقة في غيرهما وأعلم
 أن المراد بوجوب العدة بالخلوة إنما هو في النكاح الصحيح أما النكاح الفاسد فلا يجب العدة بالخلوة فيل بحقيقة الدخول قوله وتسبب المتعة لكل مطلقة المطلقة باحثة
 وهي التي طلقها الزوج قبل الدخول وقد سمي لها محرراً في كل من العدة والاشتناء أشكال أما الاول فإن المطلقة قبل الدخول التي لم يسلم لها مهر أو دخلت

وقال الشافعي لا يجب لكل مطلقة الا لهذه لا في وجبت صلالة من الزوج لانه او حلتها بالفراق الا ان في هذه الا
 نصف الموطوعة للثقة لان الطلاق في هذه الحالة والمتعة لا تنكح ولما ان المتعة خلف عن مهر المثل في الموطوعة لانه
 سقط مهر المثل ووجبت للمتعة والعقد يوجب العوض فكان خلفا والخلف لا يحامى الا اصل ولا شيئا منه فلا يجب مع وجوب شيء من المهر
 وهو غير جائز في الايجاف لا تلحقه الغرامة به فكان من باب الفضل واذا تزوج الرجل بنته على ان يزوجه
 المتزوج بنته او لغيره ليكون احد العقد برعوضها عن اخف العقد ان ياشتران وكل واحد منهما
 مرفوضا وقال الشافعي لا يطل العقدان لانه جعل نصف البضع ضد اقل النصف منكوحه ولا اشتراك
 في هذا الباب فبطل الايجاب ولذا انه سمي ما لا يصلح صدقا فيصح العقد ويجب مهر المثل اذا سعى المهر والمخير وله شك في كونه لا يستحق
 في عموم المتعة واجبة لها وما الثاني في المطلق قبل الدخول المفروض لما ذكر في المبسوط والمحيط والمختار والمتعة يجب لها مهر من
 الاول بان الاستبابة تشمل في العم من الوجوب يعني انه بالمسنى اللغوي او هو عام مخصوص بالعمور السابقة وقرينة التخصيص هو تقدم ذكرها في
 حال وجوب لكل مطلقة مهر من ذلك وعن الثاني انه قول القدر ويرى تبعه وفي بعض شكايات القدر ويرى المتعة اربعة اقسام واجبة وهي ما تقدم و
 ستجبه وهي التي طلقتها بعد الدخول ولم يسم لها مهرا ومنته وهي التي طلقتها بعد الدخول وقد سمي لها والرابعة ليست لواجبة ولا مستحقة وهي التي
 طلقتها قبل الدخول وقد سمي لها لان نصف المهر ثابت لما يفتقر مقام المتعة وقيل الصحيح ان يربط بينه اوقع من الكاتب فذكر بعضهم ان في بعض النسخ ولم
 يسم لها مهرا ونقل في الدراية فبطل ذلك عن غير واحد قوله وقال الشافعي يجب لكل مطلقة الا لهذه وعن احمد رواية كقولها ورواية كقولها وانما
 تفصيل ذلك وجه قول الشافعي انها في المطلقة قبل الدخول والتمتية واجبة اتفاقا بالنسب وانما في الدخول بها فلان وجوب المتعة الواجبة في صورة
 التسمية للايجاف بالطلاق وما سلم لها من المهر ليس في مقابلة بل في مقابلة البضع فبطلت للايجاف وما التي لم يدخل بها وقد سمي لها فوجوب نصف المهر
 لها الثابت بقوله تعالى وان طلقتوه من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة نصف ما فرضتم بطريق المتعة اي بطريق ايجاب المتعة في غير
 وجوبه صريح الايجاف المهر لعدم سبقها منافع بعضها فلا يجب متعة اخرى والاكثر وتقول فسخ مجاز لانه وقع طلاقا حتى انتقضت عدة الطلاق لكنه
 كما دفع من جهة انه كالمالة السابقة على النكاح بسبق الحقود عليه سالما اليها فلا يلزم كون ما ذكره على قول من قال يسقط كل مهر بهذا الطلاق لانه
 ثم يجب بطريق الثقة مخالفا لقول المحققين انه يبقى نصف المهر ويسقط نصفه بالبضع وله ايضا قوله تعالى ولله طلاق متاع بالمعروف حقا على
 المتقين خص منها تلك المطلقة بنصف ما فرضتم بجله عام حكما وبه يحل قوله تعالى اذا تختمتم الموت الى قوله فتتوهن على غير المفروض لما نقلت
 ان نصف مهر بطريق المتعة قوله ولما ان المتعة خلف عن مهر المثل في الموطوعة بكون الزاد وقع به السماع لانها موطوعة نفسها لو كذا والمفروض في
 فتجوز اي فوضها وليها للزوج وهي التي زوجت بظاهر مسمى وعامله منع كون علمه الوجوب في الاصل وهي الموطوعة للايجاف والباطل مناسبة للغاية
 آخر بقوله وهو غير جائز في الايجاف لانه باذن الشئ بل الوجوب فيها تفويض لما كان واجبا لها من نصف مهر المثل لانه اقرب الى نعم من علم انه تعالى
 سقط ما واجبا لها ثم اوجب لها شيئا اخر لانه ولم ان الا بانية في الطلاق بل قد يكون سبحانه التي لا تنصل والفاجرة ولا سقوط في الدخول بها مطلقا
 فلا يجب لها انتفاء العملة المساوية ولا نسلم ان ما سلم للدخول بها في مقابلة البضع بل يقبض لها العقد على نفسها الملصقة به المال في قوله تعالى ان
 يتنوا باسموكم محضين ولذا كان لها المطالبة به قبل الدخول غير ان الدخول يقرر ما كان على شرف السقوط وقوله تعالى وللاطلاقات متاع بالمعروف
 حقا على المتقين اما ان اللام للعهد الذكرى في المطلقات التي لم يسم لهن لانهم تقدم ذكرهن بقوله تعالى لا جناح عليكم ان تطلقوهن انما لم تمسوهن
 او تفرضوهن فريضة ثم قال ومتوهن او يراو محضون ايجاب لفظة العدة وكسوتها واما خيرة الدخول بها المسمى لها محل للاتفاق وانما لا يتنوا
 الايجاب في الدخول لانه بقوله تعالى استمكن واسر حكن سرا جملوا ومن دخولات قوله واذا طهر الرجل ابنته على ان يزوجه الزوجه بنته او اخته
 ليكون احد العقدين عوضا عن الآخر مديا فانه لا يلزم على ان يكون بضع كل صدق للآخرى او معنوا بل قال زوجتك يعني على
 زوجتي بتك ولم يرد عليه فيقبل جاز النكاح اتفاقا ولا يكون شرا ولو زاد قوله على ان يكون بضع بغير صدق لانتكاح فقبل الآخر على زوجة بنته ولم
 يحلها صدقا كما كان النكاح اتفاقا والاول على خلاف ثم حكى بالعقد عندنا صحة وفساد التسمية يجب مهر المثل قال الشافعي يطل العقد بالنقل

بخلاف ما اذا كان المهر ديناً بخلاف ما اذا باعته من نهر وجهها كونه وصل اليه ببدل

لاستحالة قيام العتقة بالعتقة وهو وقع فاسد لان ثبوت التغير شرطاً لا يتوقف على ذلك انا بنوا اعتباراً شرعياً وقيام بصقة
بالعتقة منتهى الاحتصاص الناعت ليس محالاً على ما عرفنا في التحقيقات الكلامية ثم يمكن جعل قوله في الكتاب ان وصل
اليه عين بالعتقة وهو مائة ومنه عن نصف المهر المعلق عليه اي عين بالعتقة ذاتاً لا من هو حيث بسبب الابرار ولا يبالي باختلاف السبب عند حصول
المقصود سابقاً فانه لم يوترشيل وجه قولهما في قبض النصف الحاق البعض بالكل وهو قول الشافعي في الاصح يعني لو قبضت الكل ثم وثبت
لربيع بن خزيمة لا يعني ان الممازاة تحكم فان رجوعه في صورة قبض الكل ليس كونه قبض الكل لا البعض بل لانه لم يصل اليه عين بالعتقة بالطلاق وهذا المناط
نصف في صورة قبض النصف بناء على ان الطلاق قبل الدخول اغادة نصف الباقى الى قديم ملك الزوج فيظهر ان الباقى الذي بذلك شتر كما
ينبغي ان يبين ذلك والافعال البتة كان كل ملكها ظاهراً فاذا قبضت النصف النصف الى حقها المكمل او موزون بين اثنين وهو في قبض
صاحبه نصفه كان المقبوض حقه فاذا ابرأته بعد ما قبضت النصف من الباقي او الكل كان الواصل اليها عين بالعتقة بالوجه المذكور في رتبة
قبل قبضه فظهر ان الحاقها البعض بالكل بوصف طردي غير موقوف وتقرير الوجه الثاني ظاهر من الكتاب وقوله والمطل لا يلتحق باصل العقد في النكاح
يؤيد ان هذا هو مقتضى حتى بقي اقل من عشرة صح ولا يتحقق غيره وتسمية ما دون العشرة في اصل العقد لا تصح وقد بانكح لانه يلتحق في البيع باصل العقد ووجه
الفرق ان البيع عقد معاينة ومبادلة مال بحال من جهة ففقد الحاقه الى دفع العين فيه فاعبر الموطأ بقض دفعته فالتحق باصل العقد ولا كذلك عقد النكاح
فليس كذلك الخطية وقوله الا يرى ان الزيادة فيه لا تلحق حتى لا يتعسف استيفاض لعدم الالتحاق وهو مشكل فان عدم الالتحاق الزيادة بالاصل
هو الدافع لقول المانعين لما وصحت كان ملكه عوضاً عن ملكه فاذا لم يتحقق بقي ابطالهم بالاجواب فالحق ان هذا يلتحق كما يعطيه كلام غير واحد من الشافعية
وانما لا يتعسف لان الاتصاف خاص بالمفروض في نفس العقد حقيقة بالنظر العقيدة بالعادة المنصرف اليها على ما هو به ولم توجد حقيقة حالة العقد
بل لفت به وان وجه الحاقها بالبيع وهو انه قد يكون خاسراً او رايماً مضراً بالمشترى فيرد الى العدل يجري في النكاح وخسرانه انه يقبض عن مهر شملها فيرد
بالزيادة اليه فان شتر وجهها بعتقه ما عن مهر مثل اخواتها مثلاً يعقب لدم لها وزيادته يعقبه بوجه قول زفره في العرض المين هو احد قولي الشافعية
في الميزان واختاره اكثر اصحابه ان الواجب فيه رد نصف عين المهر على امر تقرر من ان السالم بالبتة غير بالعتقة بالطلاق لا اختلاف سبب تترتب
على الطلاق تنقضاء ويجب قيمة نصفه لتعذر عينه كما لو تزوج على عبد الغير فابى سيده وجه الاستحسان ان الواجب بالطلاق سلامة نصف المقبوض
وقد وصل بين ذلك اليه فلم يصادف الطلاق ما كان شاعراً لانه لا يثبت وجوب تعريضها منه عليها على نحو ما سلكت في التفسير السابق وحل
كلام الكتاب هنا عليه اسهل مما تقدم قوله بخلاف ما اذا كان المقبوض ديناً اي دراهم ونحوها فان الواصل اليه ليس عين بالعتقة لعدم
تعيينها بخلاف ما اذا باعته من وجهها العرض المذكور فانه وان وصل اليه عين بالعتقة لكنه يبدل السالم ببدل بمنزلة ذلك البديل نفسه الذي كان في ملكه كان
لم يصل اليه شيء ولو كان العرض او الحيوان في الذمة فلذلك الجواب اي لا يرجع عليها شيء قبضت او لم تقبض اما اذا لم تقبض فتقريره فتقريره
دينا وان قبضه ثم وبته فلان المقبوض فيه متعين الرد بالطلاق فليس لمان تسكه وتنافع غيره بخلاف المقبوض من الدراهم وانما وقعت
بذمة المفارقة لان الاصل ان لا يثبت العرض في الذمة للجمالة ولذا لا يثبت في المعاديات المحضة كالنشر او لكنها تحلت في النكاح لجرى التساكن
في العوض فيه لانه غير المقصود منه فاذا عين بالسليم يصير كان المقدوق على ذلك المقبوض فيجب رد عينه اذا استحق كما لو كان معيناً في الابتداء
فيعطي ملكه ويتأق بخلاف زفره في هذه ايضا لما عرف من اصله وهو انشر او وصوله اليه من الجهة المستحقة وما ذكر في الغاية قال زفره في الدرر اجم

نكاح

الزوج على حيوان أو عرض في الدمه فذلك الجواب لأن المقبولين في الرد

والذي فيه المصلحة لا يرجع اليها بناء على أصله في تعيينها استبعدت صحة ما علم من اشتراط اتحاد الجثة إلا أن تكون روايتان
فيما بينين وإذا قد اجتمع الكلام إلى شيء مما يتعلق بأحد العرض المعين فمذة فوئد يتلق بأكملها من المبسوط فنقول لا يثبت فيه خيار الرؤية
فلو تزوجها على شيء بعينه لم تزد فاما ما ليس له مردود وثبت فيه خيار العيب فليسا مردودا إذا كان العيب فاشا وهو يتقص
عن القيمة قدر الأيدخل تحت تقويم المقومين بخلاف العيب اليسير بخيار الرؤية فلعدم الفائدة في اثباته إذا الفائدة في اثباته التمكن من إبطال
العوض الذي قبول بالمستحق كالمرة في النكاح وهذا يحصل بالبيع لأنه يفسخ بالرد بخلاف النكاح لا يفسخ برؤية خيار الرؤية ولا مردود المرأة بل غاية
ما يجب والمسي في قيمة القيمة أيضا خمرية وأما خيار العيب فليثبت فائدة وهي الرجوع بقيمة صحيحا لأن السبب الموجب للتسمية هو
العقد ولم يطل بالاتفاق فأي يجوز الحكم بطلان التسمية مع بقار السبب الموجب له صحيحا ولكن الرد بالعيب يتغير تسليم المعين كما التزم فوجب
قيمة كالعيب المنصوب إذا البق وعلى الأصل إذا ملك الصداق المعين قبل التسليم لا يطل التسمية بل يجب مثله إن كان مثلهما والأقيمة وكذا الاستحقاق
إذا كان العيب قائما وقت العقد فإن تعيب في يد الزوج قبل التسليم ليس له أخيره وعن غيره لما انفردا فاشا فاما بفعل الزوج فلما انفرد
أن تفسد قيمة يوم تزوجها وأخذها ضمن الزوج نقصان لأن تلف جزء من الصداق ولو تلفه ففسد فاذ التالف بعضه لم يفسد قدره وعن أبي حنيفة
إذا اختار أخذه لا ضمنه نقصان وأما ما فسد منها فلما هذا الخيار غير أنها لا ضمنه نقصان إذا اختار أخذه وأما بفعل الصداق بنفسه ففي ظاهر الرواية
هو كالعيب السماوي لأنه فسد بنفسه بدو عن أبي حنيفة أنه كالتعيب في زوج وأما بفعل اجنبي فيجب ضمانه نقصان كون
ضمانه بمنزلة الزيادة المتولدة قبل القبض فيثبت لها الخيار للتعيين إن تأخذه وتضمن الجاني نقصان أو تضمن الزوج قيمة فهو يرجع على
الجاني وليس له أن يأخذ العين وتضمن الزوج نقصان لأنه لا صنع منه بذلك إذا دخل بها أو مات عنها فإن طلقا قبل الدخول فهو في حق
النصف كما في الكل لو طلقا بعد الدخول فلو تعيب في يد ما بعد قبضها ثم طلق قبل الدخول ففي السماوي أن شارضا منها الزوج نصف قيمته
يوم قبضه لتباعد ما يراه كما قبضته وإن شارضا النصف وليس عليها ضمان نقصان التعيب بفعل الصداق كالسماوي كذا يفعلها لأنه صادر
ملكها لها صحيحا فلا يوجب ضمان نقصان عليها فإذا كان بفعل اجنبي فهو ضمان من هو كالزيادة المنفصلة المتولدة من العين لا بد من العين فضمنه نصف الأصل
وأما يرجع الزوج عليها بنصف قيمة الصداق يوم قبضته كذا أن تعيب بفعل الزوج لأن الزوج بعد تسليمه كالأجنبي في إيجاب الأرش ذلك فيمنع تصفيف
الصداق بالطلاق فلو كان إنما تعيب في يد ما بعد طلقا قبل الدخول كان للزوج أن يأخذ نصف الأصل مع نصف النقصان لأن السبب فسد
في النصف بالطلاق وصار مستحق الرد على الزوج فكان في يد ما في هذه الحالة كما المقبول بشرط فاسد في ضمان النقصان من أرقب يفعلها
أو بفعلها أو بما سماوي لأنه مضمون عليها بالقبض والأوصاف تضمن بالقبض كالمقصود وإن كان بفعل اجنبي فالأرش كزيادة المنفصلة وقد ذكرنا
حكمها ووقع في مختصر الحكم إلى الفصل أن التعيب في يد ما قبل الطلاق ويبدو في الحكم سواء قال شمس الأئمة في المبسوط وهو غلط بل الصحيح في كل فصل
ما ذكرنا فلو كان المهر جارية فلم تعيبها حتى وطئها الزوج فجارت بولد فاذ جاء لم يثبت نسبه لأن الاستيلاء في ملك المرأة غير صحيح إلا أن الحد يقطع عنه
لأنه لا يملك الصداق مضمون عليه بالعقد كالمبيع في يد البائع وعليه العقد والعقد مع الولد زيادة منفصلة متولدة من الأصل لأن المستوفى
بالوطئ في حكم جزء من العين والعقد بطله فإذا طلقا قبل الدخول تنصف لكل فيكون العقد الجارية بينهما ولا تكون الجارية أم ولد للزوج لعدم

وهذا ان الحمل في النكاح فاذا عين يصير كان الشبهة وقعت عليه

ثبوت نسب ولد ما منه ولكن يتحقق نصف الولد على الزوج لانه ملك ولد من الزنا فيسحق عليه للزنية ويسعى للمرأة في نصف قيمته ولا يصير الزوج
خائناً لانه ما صنع في الولد شيئاً مما صنع النكاح وذلك ليس مباشرة لاعتناق الولد من حكم الطلاق عود النصف الى الزوج ثم يتحقق عليه حكمها
لملكه وان ماتت الجارية عن المرأة او قبلت ثم طلقها قبل الدخول فلا زوج عليها النصف القيمة يوم قبضت لانه تعذر عليها رد نصف الصداق
بعد تقبض السبب الموجب له ولا سبيل للزوج على القتال لان فعله لم يلاق ملكه بل ملك المرأة فلا يضمن شيئاً واذا قد انجز الكلام في الزيادة
في المهر فلنستوفيه وحاصله من المبسوط ان الزيادة قبل قبضه متصلة كالسمن والجلاد بياض العين ومنفصلة متولدة من العين كالولد
واثمار والعقير وغير متولدة كالكسب والغلبة ذلك كله يسلم لها اذا دخل بها اوقات عنها لانه يملك بملك الاصل ملك الاصل كان سالماً
وقد تقبض ذلك بالموت والدخول فكذلك الزيادة فاما اذا طلقها قبل الدخول فالزيادة المتولدة او متصلة تنصف بالطلاق
مع الاصل لانه في حكم جزء من العين والحادث من الزيادة بعد العقد قبل القبض كالموجود وقت العقد يليل المبيعة فان الزيادة المتولدة
بملك كالموجود وقت العقد حتى يصير بمقتضاها شيئاً من الثمن عند القبض واما غير المتولدة كالكسب والغلبة فلا تنصف بالطلاق قبل الدخول
بل لكل النافي قول المجنفه وقولها تنصف مع الاصل وكذا لو جارت الفقرة من قبلها قبل الدخول على كل ما عدا جميع الصداق يسلم لها الكسب المجنفه وعندها يرد الكسب
الاصل وكذا المبيع قبل القبض يسلم للكسب المشتري عندها بولها ان كسبها من منفصلة عن اصل فيكون كولد فكلما استسلم لها اذا بطل ملكها عن الاصل فكذلك وان كان
بطلان ملكها عن الاصل لانفساخ سبب فيه والزيادة انما يملك بملك الاصل متولدة كانت او لا فاذا انفسخ سبب الملك في الاصل لا يبقى سبب الملك الزيادة وحقيقة
الوجه المجنفه روي ان سبب ملك الزيادة غير سبب ملك الاصل بل ملك الاصل يصير شرطاً في ملك الاصل مثلاً قبول عقد النكاح في الزيادة لا الكتاب
الكاتب فهو احوط احتياط الجدة او حارته نفسه او قبوله الهبة وبهذه الاسباب لا تنفسخ بالطلاق غير ان المكتسب اذا لم يكن اياً للملك خلفه فيه
مولاة بذلك السبب لو صلة الملك بينها وقت الاكتساب وبطلان ملكه في الاصل لا يتبين انه لم يخلفه في الملك بذلك السبب ليس الكسب
كالزيادة المتولدة لان المتولد جزء من الاصل يسرى اليه ملك الاصل لان يكون مملوكاً بسبب حادث لا يرى ان ولد المكاتبه يكون مكاتباً
وكسباً الا يكون مكاتباً وولد المبيعة قبل القبض يكون مبيعاً يقابل حصة من الثمن عند القبض وكسبه ليس مبيعاً ولا يقابل شيئاً من الثمن وان قبض مع الاصل
ولو قبضت الاصل مع الزيادة المتولدة ثم طلقها قبل ان يدخل بها تنصف الاصل والزيادة لان حكم النصف عند الطلاق ثبت في الكل عين كانت
الزيادة قبل القبض فلا يعطى ذلك بقبضها ولو كانت قبضت الاصل قبل حدوث الزيادة ثم حدثت في يدنا ثم طلقها قبل الدخول فاما ان يكون
فيها متولدة او متولدة من الغير وهي اما منفصلة او متصلة فان كانت غير متولدة كالكسب والغلبة فهو سالماً لها ورت نصف الاصل على الزوج
ان حدثت الكسب كان بعد تمام ملكها ويدها فيكون سالماً لها وان الزمها رد الاصل او بعضه كالبيع اذا اكتسب في يد المشتري ثم رد الاصل
يبقى الكسب سالماً له وبهذا القول صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان وقد كان الصداق في ضماننا فسلم منفعة والكسب بدل المنفعة وان
انت متولدة من الغير فان كانت منفصلة كالولد والثمار امتنع تنصف الاصل بالطلاق وعود الكل اليه اذا جارت الفقرة من قبلها وانما للزوج
الطلاق نصف قيمة الاصل وفي ردتها جميع قيمته يوم دفع اليها في ظاهر المذهب وعلى قول زفره تنصف الاصل مع الزيادة في الطلاق
يعود الكل الى الزوج اذا جارت الفقرة من قبلها لان قبضها الايتا كملكها لم يدخل بها بل قهرهم عود النصف الى الزوج بالطلاق والكل

مادة الزميمة على الف عان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها اخرى فان وبالشروط فالحل المسكن لا يملكه حر او قد تزوجها بغيره

وإذا جازت الفقرة من قبلها تأيت فيسرى ذلك الحق الى الزيادة كالشركة شرافا إذا اقتبضا المشتري ازدادت زيادة منفصلة فان الأصل
يسير وابتدأ بتأديته من أبي يوسف تفصيلا قال في الطلاق يرجع الزوج عليها بنصف قيمته الاصل وعذر وتما يسترد
منها الاصل مع الزيادة لان الردة تفسخ السبب من الاصل فيكون الرد بحكم الفساح السبب بمنزلة الرد لفساد البيع فيه ثبتت الردة في الاصل
والزيادة اما الطلاق فحل العقد وليس بفسخ له من الاصل فلا يثبت حق الزوج في الزيادة التي لم يكن في ملكه لاني يده ويسترد نصف الزيادة
بتعذر نصف الاصل من جهة ظاهر الزيادة انما ملكه الصداق بالعقد وتم ملكا فيه بالقبض فحدثت الزيادة على ملكه لم يرد النصف عند الطلاق
في المرفوض في العقد وليت الزيادة مساوية فيه ولا حكم اذا لم يرد القبض المستحق بالعقد فتعذر نصفها وهي جزء من العين فتعذر نصفها بتعذر نصف
العين كالزيادة المنفصلة في البيع تمنع رد الاصل العيب اذا كانت حادثة بعد القبض هذا بخلاف الزيادة المنفصلة في الموهوب فان لا يمنع رد
من الرجوع في الاصل لان البتة عقد تبرع فاذا رجع في الاصل بقيت الزيادة للموهوب لا بغير عوض قد كان الاصل لما لا يغير عوض فمحموز
ان تسلم الزيادة ايضا بغير عوض فاما البيع والكفاح فمما وضعت بعد تعذر رد الزيادة لو اشتملتا الردة في الاصل بقيت الزيادة سالمة بلا عوض
جزء من الاصل لا يجوز ان يسلم الملك بلا عوض بعد رفع عقد المعاوضة واذا تعذر نصف الاصل وجب عليها النصف قيمته للزوج لتعذر
رد العين بعد تقرب سبب جوبه ولما كان الصداق انما دخل في ضمانها بالقبض كان للمعتبر القيمة وقت القبض ان كانت متعلقة بشئ بالمال
والجدار البياض فمما قبل الدخول فعند الحقيقة وابي يوسف رده هذا الزيادة المنفصلة سواء انما للزوج عليها نصف قيمة الصداق يومئذ
وعند حجره وزفره يتصرف الاصل بزيادة لان الكفاح عقد معاوضة والزيادة المتصلة لا جبره بها في عقود المعاوضات كما لو اشترى جارية
ببند وقبضا فازدادت متصلة ثم ملك الجدة قبل التسليم او رده المشتري بعيب فانه يسترد الجارية بزيادة بها بخلاف ما لو كانت الزيادة
منفصلة وهذا لان المتصلة كزيادة السعر لا يرى انها لو حدثت قبل القبض لا ينقسم الثمن باعتبار كزيادة السعر فكذا في الصداق بخلاف
الموهوب فان الزيادة المتصلة فيما تباع الرجوع لان البتة ليست بتقضاء فبالقبض بحكمه لما لم يوجب ضمان العين على الموهوب لانه لم يبق له واجب
حق في العين حتى يسرى الى الزيادة واذا تعذر الرجوع في الزيادة تعذر في الاصل لانه لا يتصل عنها بخلاف قبضا الصداق فانه قبض
ضمان بحق الزوج فيثبت به بقاء حق الزوج في الاصل فيسرى الى الزيادة كالباع وكما ان هذه الزيادة حدثت من ملكه صحيح لما يكون سالما
لما بكل حال كالمفصلة واذا تعذر نصف الزيادة تعذر نصف الاصل لما قال محمد والدليل عليه ان الصداق في حكم الصلة من جهة لانها تملكه لا عوضا
عن مال والمتصلة في الصلات تمنع رد الاصل كالموهوب وتأثير المتصلة في الصلات اكثر من المنفصلة حتى ان المنفصلة في البتة لا تمنع الرجوع المتصلة
تمنع ثم الزيادة المنفصلة هنا تمنع نصف الاصل فالمتصلة اولى بان تمنع فاما البيع فالصحيح ان عند الحقيقة وابي يوسف ان المتصلة تمنع فسخ
من الاصل كالمفصلة وما ذكر في المادون فمقول محمد وقد نص في كتاب البيوع على ان الزيادة المتصلة تمنع الفسخ بالتجاءل عند الحقيقة وابي يوسف
كالمفصلة واما اذا كان حدوث الزيادة في يد البايع مطلقا قبل الدخول فانه يتصرف الاصل مع الزيادة لان بالطلاق صار رد الاصل متعلقا عليه
ذلك الى الزيادة كالشركة شرافا وتزداد الزيادة للمتصلة والمنفصلة بخلاف ما قبل الطلاق قوله واذا تزوجها باللسان صورته ان الاول ان
يسمى لها مهر ويشترط لها مهر فمما كان لا يخرجها من البلدة ولا يتزوج عليها ولا يسرى اى يطلق فمما وان الثانية ان يسمى لها مهر على

القبض

وان تزوج عليها اخرى او خرجها فانها مهر مثلها لانه سمي ما لهما فيه نفق فغدا فواته ينعدم رضاها بالالف فيكمل مهر مثلها كما في تسمية الكرامة للهدية مهر الفان اقام بها وحل الفين ان اخرجها فان اقام بها فانها الف وان اخرجها فانها الف مثل لا يزداد على الفين ولا ينقص عن الف وهذا عند ابي حنيفة واما الشرطان جميعا جائزا حتى كان لها الفان اقام بها ولا الفان ان اخرجها او قال نفريه الشرطان جميعا فاسدان ويكون لها مهر مثلها لا ينقص من الف ولا يزداد على الفين اصل المسئلة في الاجازات في قوله ان خطبته اليوم فذلك مرام وان خطبته غدا فذلك نصف وهم وسببها في انشاء الله

تقديره آخر على تقدير اخر الا ان في حكمها ظاهر في الكتاب وهو ان وفي لسان فليس لها الا المسمى والا فاما مهر مثلها فلو كان مهر مثلها قال المسمى او قل لا تتحقق شيئا اخر وقال زفران كان ما ضم الى المسمى بالالف لانه سمي ما لهما فيه نفق فغدا فواته والا فليس لها الف لان المال يتقوم بالالف كما في التسمية اذا شرط الماني العقد بخلاف طلاق الفرة ونحوه لا يتقوم فلا يلزم وقال الامام احمد رد اذافات ثبت لها الخيار في الفسخ انما لم يتزوج الا على ملك المرفوع فيه فصار كما اذا باع عبدا على ان يخرجه فانه لا يملكه ولا يملكه غيره وهو بخلافه ولا يقول صلى الله عليه وسلم حق الشرط ان يقول ما استحلت به الفروج وجواب زفران ايجاب التسمية للفقهاء في المضموم بل لعدم رضاها بالالف لانه فيا تنقاه ظهر عدم رضاها بالمسمى فكان كعدم التسمية وفيه مهر المثل في جواب الثاني ان ذلك في الشرط الصحيح وليس هذا منه لقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون عند شروطهم الا شرطا اصل حراما او حراما الا بهذه الشروط يمنع التزوج والتسري لو وجب الجري على موهبها فكانت باطلا فلا يؤثر عدما في خيار الفسخ بل ان في تسمية التسمية لرضاها بها والا لاتم احدم الرضا وفساد العقد ليس لازما لعدم التسمية ولا في مهرها راسا وليس ذكر ما من الاركان ولا الشرط بخلاف البيع فان قيل ما استلزمه لا ليس محل التبرع لان مقتضى الشرط المذكور ان لا يتزوج ما دامت تحته مختارا لعدم دخول خيار الفسخ في يديها واين عدم التبرع مختارا الامر من تحريمه شرطا فالجواب ان الشرط المحرم للحلال بعد الحكم بكونه باطلا لا يتصور الا على ارادة كونه شرطا ترك الحلال او فصل الحرام اذ لو اصل حقيقة بان ثبت به حكم الحلال شرعا لم يكن باطلا واذا عارضه وجب حمل الحقيقة المذكورة فيماروي على ما من الحق في نفسه وهو المراد به ضد الباطل وهو علم الوجوب صادق عليه على الجائز والمندوب لا ما يخص الواجب عينا بقى ان يقال اذا ظهر عدم رضاها بالالف لم يلزم كونه نكاحا بالتسمية ولا الفسخ للقطع بانها ليست مفوضة بل نمازضيت بتسمية صحيحة معينة وقد قالوا اذا سمي للبكر عند استئذانها مفككت لا يكون رضا حتى يكون المهر واقرا ولا يصح النكاح بمهر المثل ولا به فكيف وهي مصرفة بنفيه وكون مهر مثلها اصلا لا يتلزم صحة النكاح به ما لم تكن مفوضة او تصرح بالرضا به والافقة لترضى بمهر المثل تسمية فلا ينفذ النكاح عليها فيجب ان تشاركها اذا زوجت نفسها من غير كفور فانه ينقد ثم ثبت للولي خيار الفسخ واما ما ذكر من حمل لفظ الحق في الحديث على ما ذكره فموجب لان ذلك موجب وهو تحريم الحلال منتف لانه لا يحرم التسري بهذا الشرط بل هو انتزاع منه بالترامه مختارا لاجب الامرين اليه وهو صحة الزوجة وهذا هو التسري لا يقول فصل محررا وهو اذ في من امتناعه عن بعض المباحات بحلفه لا بقوله بالانكاح فكان تيزوجا على الفان اقام بها وان لا تسري وان يطلق فضررها وان كانت مولاة او كانت عجمية او شيئا وحل الفين النكاح اضدادا فان وفي الاول او كانت عجمية ونحوه فلها الف والافقة المثل لا يزداد على الفين ولا ينقص عن الف عند ابي حنيفة وكذلك ان قدم شرط الا الفين يصح المذكور عند حتى لو طلقتها قبل الدخول يجب لها نصف المسمى والافقة على ان لا يضرها ذلك في المسئلة الاولى لان بالطلاق قبل الدخول يقطع اعتبار هذا الشرط وقال الشرطان جائزان فلها الفان اقام بها والافقة ان اخرجها وقال زفر الشرطان فاسدان فلها مهر مثلها لا ينقص عن الف ولا يزداد على الفين في قول ابي حنيفة انه لا يضر في التسمية الاولى بل هي مخيرة بخلاف الثانية فهي معلقة فاذا وجد شرطها بان اخرجها مثلما ثبت لها ذلك المسمى وقد كان ذلك المسمى ثابتا لان النكاح لا ينعدم بوجود المعلق فحين وجد المعلق بوجود شرطه امتنع تسميتان فيجب مهر المثل للجملة ووجه قوله انها معلقان فلا يوجد في تقديره سوى مسمى واحد ووجه قول زفره ان التعليق اصلا بل بما يخرج لان ما يضم مع المال فاما في الترخيب لا الشرط فاجتماعا ففسد للمصداق واصلا في الاجازات وسنردا وبها ناك وضوحا انتشارا من تعالى واعلم انه نقل عن الدبوسي لو تزوجها على الفان كانت قبضة والفين ان كنت

والواجب في الطلاق قبل الدخول في مثله المتعة ونصف كل وليس يزيد عليها في العادة فوجب لاعتزافه بالزيادة وإذا تزوجها
حكيوان صير موصوفاً بصفات التسمية ولها الوسط منه والزوج غير إنشاء اعطاها ذلك إنشاء اعطاها قيمته قال رضى
منه هذه المسئلة ان يسمى حبس الحيوان دون الوصف بان يتزوجها على فرس وحمارا اذا لم يسمى الحبس بان يتزوجها على دابة
لا يتزوج التسمية ويجب مهر المثل في المثل في الزوجين جميعا لان عند ما لا يصلح ثمن في البيع لا يصلح مسمى اذ كل واحد
منهما معاوضة ولكن ان كان معاوضة ماله بغير مال فجعلناه التزام المال ابتداء حتى لا يفسد باصل الجمالة كالدابة وكذا غيره

احدل اذ هو قيمة البضع لانه متقوم بحالة الدخول بخلاف المسمى فانه قد يزيد على قيمته وقد ينقص فلا يدل على الاخذ صحة التسمية وقد قدرت للمهرالة
باوخال كلمة او عند ما الواجب الاصل المسمى فلا يدل على المهر المثل الا اذا فسدت من كل وجه وهو منتف إذ يمكن ايجاب الاوكس لانه
مقتضى قياسا على ما لو خالعا على هذا العبد وهذا فانه يجب الاوكس فيما اتفقا وهذا ان كان منقولا عنهم فلا كلام فيه ان كان مخيرا فليس يلزم مجازان يتفقوا
على ان الاصل مهر المثل ثم تخلفوا في فساد التسمية في هذه المسئلة فسدت لا دخال وتصير الى مهر المثل عند ما لم تقدر لان التفرق بينهما لما تفاوتت
ورضيت هي بايها كان فقد رضيت بالاوكس فتيقن دون الرفع اذ لا يمكن تعيينه عليه مع رضاها بالاوكس فان تيقن بانها لم يصير الى مهر المثل لان المصير اليه حكم
عقد التسمية فيه صحته وصالحا على الف والفين والاعتاق بان قال اعققتك على هذا العبد وهذا قيل فانه يجب الاوكس فيها وهو يفرق بان تيقن الاوكس فتيقن
ضرورة ان لا موجب فيها في حق البذل وانما يجب فيها بالتسمية وان يلغو كلاما بالكلية ولا ضرورة هناك لان النكاح موجبا اصليا فاذا لم تيقن احد ما روى فيه لا يلزم الا انما
اذا يصح ان يتصح به المثل في هذا بخلاف ما لو خير ثابان قال على انها بالخيار فاذا كانت ايجابا شارت او على في بالخيار اعطيك ايما شئت فانه يصح كذلك اتفاقا
لانقار المنازعة اما نحن فيه فلا انما لو ارادت اخذ الرفع فاستحققت المنازعة اذ ليس الرجوع الى قول احد بها بالاوكس من الاخر بخلاف التغيير اذ من له الخيار يستلزم التيقن
وصار كبيع احد العبدين لا يجوز ولو سمي لكل ثمن او جعل خيار التيقن لاحدهما جاز بخلاف ما لو اقر بالالف والفين حيث يتيقن له الالف لانه لم يوقع ذلك
في اشارة معاوضة بل ذكر ان ذمته مشغولة باحد المالين والاصل براءة الذمة وهو في شك من اشتغالها بالالفين لم يحرم بها فلا تلزمه بخلاف
الالف فانه لم يشك فيها ولو تزوجها على الف حالة او موجهة الى سنة ومهر مثلها الف او اكثر فلها الحالة والافا لموجهة لانما اقل ولو على الف حالة
او الفين الى سنة ومهر مثلها كما لاكثر فالحيار لها وان كان كالاقل فله وان كان بينهما يجب مهر المثل عند ما بالخيار له لو جوب الاقل عليه قوله
والواجب في الطلاق قبل الدخول الخ وعلى هذا لو كانت المتعة زائدة على نصف الاوكس تحكم بصرح به في الدراية فالحكم في اطلاق قبل الدخول في التحقيق
ليس للمتعة مثلها قوله واذا تزوجها على حيوان غير موصوف الخ المهر كما يكون من النقود ويكون من العروض والحيوان فاذا كان عرضا او حيوانا
فاما مبيع كمنزلة العبد او الفرس او الدار فثبت الملك بمجرد القبول فيه لمان كان مملوكا وكذا لو لم يكن مشارا اليه الا انه اضافته الى نفسه كعبدى
والافلها ان تاخذ بشرائه لمان ان عجز عن شرائه لزمه قيمته ولو استحق نصف الدار خيرت في النصف الباقي في يد امان شارت روتة باليب
الفاش وهو التقصيص في الاملاك المجتمعة ورجعت بقيته الدار وان شارت امسكتها ورجعت بقيته نصفها ولو طلقها قبل الدخول
كان لها النصف الذي في يدها خاصة ولو ولدت الامة عنده ثم مات الولد فليس على الزوج ضمانه ولا يكون حاله على من حال المملوك وبه ولكن لها
الامة ان دخل بها ولا خيار لمان كان نقصان الولادة يسيرا وان كان فاحشا فلها ان شارت اخذت الجارية ولا يضمن الزوج شيئا وان شارت
اخذت قيمتها يوم تزوجها عليها لان نقصان الولادة كالغيب السماوي وقد كان الولد جابر الذك النقصان فاما اذا مات الولد ظهر النقصان لانعدام ما يجبره وقد
بنيت ثبوت الخيار في الغيب السماوي بهذه الصفة ولو كان الزوج قد ضمن قيمته لانه ائلف امانة في يده فان كان في قيمته فانه يضمن النقصان الولادة لم
يضمن نقصانها وان لم يكن ايجاب في كافي الحاكم بان عليه تمام ذلك قال شمس الامة وهو غلط فقتل في التبرار ان الزوج لا يضمن نقصان الولادة
عند موت الولد فكذلك لا يضمن ما زاد على قيمته من قدر النقصان ولكن ان كان يسيرا فلا خيار لها وان كان فاحشا فلها الخيار كما قلنا ولا اشكال في الثوب
المعين في ثبوت الصحة غير انه اذا زاد فقال هذا الثوب الهوى ولم يكن هوى فليس لها غيره وعلى قول ابى يوسف لها قيمة ثوب هوى وسط وعلى قول

وكيف يمكن ان يكون الشيء ما وسطه معلوم بجانبه للجانين وذلك عند اطلاق الجنس لانه يشتمل على الجيدة والردى الوسط والوسط في وسطه
منه ابتداء في جهة الالة الجنس لانه لا وسط له كاختلاف الجنس في خلاف البيع لان مبناء على المضايقة والمالكسة اما النكاح فمبناء
على الساحة وانما يتخير في الوسط لا يضره لا بالقيمة فصارت اصاله في حركاته والعبء اصل التسمية فيتحيز بينهما وان تزوجها على ثوب
غير موصوف فلها مثل المثل ومناوئه ذكر الثوب لم يرد عليه وجهه ان هذه جهة الجنس لان الثوب الجنس ولو سوي جنسان قال
هروى تحت التسمية ويخبر الزوج لما بينا ولكن اذا بالغ في وصف الثوب في ظاهر الرواية لانها ليست من ذوات الامثال ولذا اذا سمى
ملكها او موزنا او سته جنسه دون صفته وان سته جنسه وصفته لا يتخير لان الموصوف منها اثبتت في الذمة ثبوتاً صحيحاً

زفر لما يجازين ان ما في الوسط لا ينافي وجده على خلاف شرطه ولكننا نقول المشار اليه من جنس التسمية فيتعلق العقد
بالمشار اليه ويستقره انتشاره تعالى وانما يتخير فلا يخفى ان يكون كميلا او موزنا او غيرهما فني خيرا ان لم يبين الجنس ان قال جازان
ثوب وار لم تقع ويجب مهر المثل انما يابح لان جهة الجنس لا يعرف الوسط لانه لما يتحقق في الافراد المماثلة وذلك بانحاء النوع بخلاف الحيوان
الذي تحته الفرس والمارز وغيره والثوب الذي تحته القطن والكتان الحرير واختلاف الصنعة ايضا والدار الذي تحته ما يختلف اختلافا فاحشا
بالبلدان والجمال والضيقة والسعة وكثرة المرافق وقلة ما تكون هذه الجملة افش من جهالة المثل فمهر المثل الذي ان عينه بان قال عبد الله
فريس حاروت تحت التسمية وان لم يصغه ويصرف الى بيت سطر من ذلك كذا باقية ما وهذا في عرفهم اما البيت في عرفنا فليس خاصا بما يبيت فيه
بل يقال لمجموع المنزل والدار فينبغي ان يجب تسمية مهر المثل كالدور وتجيز على قبول قيمة لو اتاها بها وبقولنا قال لك امرضا فالشافي له ان
عقد النكاح معاوضة فلما تضح التسمية مع جهالة الموصوف كالبسج ولنا انه معاوضة مال باليس بالحيوان ثبت في ذلك لزمه اصاله بحراب
الشرع ماته من الابل في الدية وفي الجنين غرة عذراء مته في الذمة وليس فيها معلوم الا الوسط من الانسان الخاصة صرحه الشرع عدم جريان مشار
في ذلك حيث لم يقابلها مال فلا يفتي جهالة الموصوف فيه الى المنازعة المانعة من التسليم والتسليم الا يرى ان الشرع لوجب مهر المثل مع جهالة
وقدره في بعض الصور بان لم يكن من قاربها من تزوج وعلمها ما فانه يحتج الى تقويم وتخمين بل جهالة مهر المثل فوق جهالة العبد لان جهالة
في الصنعة وجهالة مهر المثل جهالة جنس فتصح التسمية اولى قوله وشرطان ان يكون الخ بواب سوال تقديره لما شابه النكاح لا القرار في كونه
الترام ما الى ابتداء ينبغي ان يصح تسمية حيوان كما يصح الاقرار بشئ ويلزمه البيان من غير توقف على كون المقر به مالا لا وسط وطرفان فقال شمس ذلك
رعاية بجانب المرأة والزوج ان جهته كونه معاوضة توجب اشتراط معنى الجمالة اصلا لكن لما يكن المال من الجانبين تحملت فيه الجمالة اليسيرة مع انه المودر
الشرعي اعني ايجاب الشرعي لوسط في حيوان الزكوة رعاية بجانب الفقير وارباب الاسوال وكذا ما ذكرناه من الدية والغرة ولا يتعدى الا الحكم الاصل
استط قوله فبذلك الترام لما ان ابتداء وكفى بالا اراق بالدية والغرة ومهر المثل استغنى عن هذا السؤال وجوابه قوله وانما يتخير الزوج جواب عن
مقاربه هو انما ذكرتم يتقضى وجواب الوسط والحكم عندكم وجوب جدا من منه ومن قيمة حتى تجبر على قبولها اجاب لما كان الوسط لا يعرف الا بتقويمه صارت
القيمة اصدرا خارجا للتسمية كانهما هو فني اصل من ومنه غير على قبولها ان اتاها به وبهذا التقدير يندفع ما قد يقال اذا كان الحكم ذلك فصارت كانه تزوجها
على عبد او قيمة وفيه يجب مهر المثل لان هذا التقدير انما افاد ان الاصل العبد نينا ثم القيمة مخلص الا يرى الى التشبيه في قولنا كانهما هو وفي المبسوط
بعد ان قال لكون المهر عوضا ايضا صفة الوسيطة ليعتدل النظر من الجانبين وكذا ما لا يلتزم ابتداء لان جهة جهالة الصفة صفة الترام قال ولهذا
لو اتاها بالقيمة اجبرت نافي القول لان صفة الترام باعتبار صفة المالية والقيمة فيه كالعين هذا وتبصر القيمة بتقدير الغلار والمهر حش ويختلف
ذلك بحسب الاوقات وهو النصح والمناقد ابو حنيفة في السور باربعين دينار او في العبد البيض تخمين لما كان في زمانه قوله وان تزوجها على ثوب
في تقديم النكاح فيه قوله وكذا اذا بالغ في وصف الثوب بان ذكر بعد نوعه وطوله وعرضه ورفعة وعلى منوال كذا لا يختلف الجواب من انها تجبر
على اخذ القيمة كما على اخذ الثوب وجه ظاهر الرواية احتراز اعان عن التسمية شرح بحسب الزوج على عين البسوط وهو قول زفره وعما عن البيهقي
ان ذكر الابل مع ذلك تبين الثوب لان موصوفة اذا كان موصولا اثبتت في الذمة ثبوتاً صحيحاً في السلم وان لم يوجها يتخير الزوج في عبارته في المبسوط

فان تزوج مسلم على غير اؤختره فالنكاح جائز ولها مهر مثلها لان شرط قبول الخمر شرط فاسد فيصح النكاح ولو لم يشرط
الشرط بخلاف البيع لان شرط الفاسد لا يفسد البيع بل يبطل بالشرط الفاسد لكن لم يفسد البيع لما ان المسلم ليس بمال في حق المسلم
فوجب مهر المثل فان تزوج امرأة على هذه الدن من الخمر فاذا هو خمر فالحق هو متاهل عند المجتهدية ولا وقاله لها مثل وزنه خلا

فان عين صفة الثوب فعلى قول زفر لا تجبر على القيمة اذا انا ما بها على قول ابي يوسف ان ذكر الاجل الخ ما ذكرناه ثم قال وزفر يقول الثوب
يتثبت في الذمة موصوفا بثبوتها صحا لانه بالمبالغة في ذكر صفة يلتحق بذوات الاشياء ولهذا يجوز المسلم فيه واشترط الاجل هناك من حكم المسلم
لا من حكم ثبوت الثياب وينا في الذمة فاستوى ذكر الاجل وحده واجاب بان قال لکننا نقول لو باع عبد الثياب موصوفا في الذمة لا يجوز الا
موجلا وان لم يكن العقد سلبا فمرئنا ان الثياب لا تثبت وينا بثبوتها صحا الامور جلا انتهى فظاهر ترجيح قول ابي يوسف وقيل بل حاصل الصورة
سلم البعد راس مال والثياب الموجبة المسلم فيه ولا يخفى ترجيح قول زفر اذ لم يندفع قوله ان اشترط الاجل ليس من حكم ثبوت في الذمة بل هو
اما المكيل والموزون فان سمي جنسه كعلي اردت قمحة فتغير دون صفة فكغيره من ثبوته واجبارا على قبول حقيقة وان وصفه بحكمة فالتين
الشعير صعيدية او بحجرة لا يخير الزوج بل يتعين المسمى لان الموصوف منها ثبت في الذمة صحا حال الكاف من موصولا كما في السلم وعن المجتهد
لا تجبر على القيمة فيما اذا لم يسم الصفة ايضا لان صفة التسمية انما يوجب الوسط محتمل بينه وبين القيمة كما في الفرس والعبد لا يتعين الوسط
قوله فان تزوج مسلم على غير اؤختره فالنكاح جائز ولها مهر مثلها و به قال الثلثة وقالوا في رواية عن كل منهم يفسد النكاح لا يتلغ العوض
اذ المسمى يمنع عوضا آخر وهو متنع التسليم في حق المسلم قلنا امتناع التسليم لا يزيد على فساد التسمية وفساد ما لا يزيد على اعتبارا بحد اشترط
قبوله والنكاح لا يفسد لعدم التسمية ولا بالشروط الفاسدة بخلاف البيع يفسد بالاول لانه ركنه وبالثاني لان الشرط الفاسد يفسده بالان لا يفسد زيادة
خالية عن العوض في احد الجانبين ولا يوجب النكاح قوله فان تزوج امرأة على هذه الدن من الخمر فاذا هو خمر على هذا البعد فاذا هو خمر فعنده المجتهدية
لها مهر مثلها فيما قال ابو يوسف ره كما مثل وزن الخمر خلا وقيمة الخمر المشار اليه لو كان عبدا قال محمد يقول المجتهدية في الخمر يقول ابي يوسف
في الخمر ذكر الحكم ان قول ابي يوسف الاول كقولها وظاهر كلام المذاهب في التعليلات يقتضي افرقهم في مباني الخلاف لانه خص ابو يوسف بما حمله
لها ما لا وتذكر تسليمه فوجب قيمته في القيمة والمثل في المشلي والبديهي والخمر مشلي ثم قال ابو حنيفة ره يقول لما اجتمعت له والتحقيق انه لا خلاف بينهم
ففي الايضاح لا خلاف بينهم ان المعتبر المشار اليه ان كان المسمى من جنسه وان كان من خلاف جنسه فالمسمى في اشارة لانه قال في الكلام انشاء
من اصل جميع عليه ثم منى ما ذكرناه وان ذكر لان هذا الاصل متفق عليه في البيوع والاجارات وسائر العقود وتفصيله من الكافي قال هذه المسائل
مبنية على اصل وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتماعا المشار اليه من خلاف جنس المسمى فالعبرة بالتسمية لانه اقرب لما بهية والاشارة تعرف
الصورة وكان اعتبار التسمية اولى لان المعاني احق بالاعتبار وان كان المشار اليه من جنس المسمى لانهما اختلفا وصفا فالعبرة للاشارة لان المسمى
موجود في المشار اليه لانهما الوصف يتبعه اي يتبع الذات لا يرى ان من اشترى قميصا على انه ياقوت فاذا هو زجاج لا يفتقد للاختلاف الجنس ولا اشارة على
انه خمر فاذا هو خمر يفتقد لاتحاده والثاني في التخرج على هذا الاصل فابو يوسف يقول لخر مع العبد والخمر مع الخمر فبان مختلفان في حق
الصدق لان حدهما مال متقوم يصلح صدقا والاخر لا فالحكم بالمسمى كان الاشارة تبين صفة كانه قال عبدا كذا الخمر كذا الخمر ومحمد يقول العبد
مع المرحس واحد منتهى الذات لا يفرق فيما فان منفعتهما تتصل على منطوق واحد فاذا لم يتبدل معنى الذات اعتبر جنس واحد فالعبرة للاشارة والمشاركة
لا يصلح مخرافه من المثل قاتا المثل مع الخمر فجنسان اذ المطلوب من الخمر غير المطلوب من الخمر فالحكم فيه كما قال ابو يوسف ابو حنيفة
يقول لا تأخذ الا ان حكم الجنسين لا يتبدل الصورة والمعنى لان كل موجود من الموجودات موجودا بصورة الخمر والمواد العبد واحدة فالتحد

وان تزوجها بعد ذلك اهل حرج من المثل عند الحنفية ومحمد وقال ابو يوسف عجب القية لا يوسف لانه اطمعها ما امر عن تسليم
 قيمته او مثله امكن من ذلك لان المثل عند الحنفية قبل التسليم ابو حنيفة وحق القول بجهتها لاشارة والتسمية فمقتضى الاحتكام
 كونهما في المقصود وهو التعريف فكانه تزوج صخر او غيره من غير ان يقول بصل ان المسمى اذ كان من جنس لاشارة اليه يتعلق بالمثلهما
 اليه لان المسمى موجود في اشارة ذات الوصف بتعبه وان كان مختلفا عنه يتعلق بالمسمى لان المسمى مثل لاشارة اليه وليس يتابع له التسمية
 المثل في التعريف من حيث انها تقرر للمثلهما لاشارة تقرر لذات الاخرى من اشتراك في اشارة اليه فان قلت فاذا هو نكاح لا ينعقد للمثلهما
 المحسن لو اشترى من اناشور اهل حرج من المثل عند الحنفية لانه لا ينعقد للمثلهما لاشارة تقرر لذات الاخرى من اشتراك في اشارة اليه فان قلت فاذا هو نكاح لا ينعقد للمثلهما
 مع المثل تسان لخص المتفاوت في القاصه فان رجعا على هذين البعدين فاذا احدهما حنفليس لولا الباقي اذا ساوى عشرة دراهم
 عند الحنفية ولا كونه مسمى ووجود المسمى وان قل يمين وجود المثل وقال ابو يوسف لولا البعد وفيه المثل لو كان عبد اياه
 اطهر بسلامة البعدين ومحمد عن تسليم احدهما فتح قيمته وقال محمد بن وهب عن ابي حنيفة ربه لولا البعد الباقي الى مقام مهر
 متساوي ان كان محض متساوي للزمن قيمة البعد لا غير لو كانا حرجين يجب تمام مهر المثل عندنا فاذا كان احدهما عبد ليجب البعد الى تمام مهر المثل
 الجنس فالعبرة بالاشارة فيها والاشارة اليه غير صالح فوجب مهر المثل انتهى ونهاية الامر ان يكون سمي بالخمر فلا والرحمة يجوز وذلك لا يمنع تعلق الحكم
 بالمراد كما قال لامرته بذلكية طالق والبعد بهذا الحرج طلاق ويطبق فظهر ان الاختلاف بينهم في الاصل بل في اختلاف الجنس واتحاده فلم يزل في حكم
 في بعض شروح النكاح من ان الجنس عند الفقهاء المتقول على كثيرين مختلفين بالاحكام انما هو على قول ابو يوسف عند محمد المتخالفين بالمقاصد على
 قول ابو حنيفة المتقول على تحدي الصورة والمنع في الاختلاف لا يلائق كون الجواب على قول ابو يوسف وجوب القيمة او مجرد سطر لان لاشارة واعتماد المسمى
 يجب ان لا يحصل منه تزوجا على عبده وحكمه ما قلنا ولو تزوجها على عكس ما ذكرنا سمي على هذا الدن من الخمر فاذا هو غل او هذا الخمر فاذا هو عبده وهذه الميتة
 فاذا هي ذكيت فالما المشار اليه في الاصل عند ابو حنيفة وان روي عنه مهر المثل قد مر على اصحابه بالاصح عن ابو حنيفة قال ابو يوسف فاوجب الذكيت وما معها
 ووجب مهر المثل ومهر المثل في المهر فمر على اصحابه ابو يوسف خالف اصحابه واعتذر عنه بانه جميع بين لاشارة والتسمية وصحت احدهما وبطلت الاخرى
 فاعتبرت الصورة وصارت الاخرى كان لم تكن كذا خالف ابو حنيفة الاصل المذكور له على تلك الرواية القائمة بوجوب مهر المثل ووجوبه يقول النوجب
 الاصل مهر المثل انما اعتبرنا لاشارة هناك يجب لو اعتبرنا ما هنا لا يجب فلا يثبت ليجب مهر المثل لانه هو الاصل قوله فان تزوجها على هذين البعدين
 واذا احدهما حنفليس لها عند ابو حنيفة الباقي اذا ساوى عشرة فان لم يساوا ما كملت العشرة لانه مسمى ووجوب المسمى المستحق باصل العقد وان
 قل ينسخ وجوب مهر المثل قال ابو يوسف لها البعد وقيمة الحر لانها ما رضيت الا بها وتقدر تسليم احدهما فوجب القيمة وقال محمد ربه لها الباقي وتتمام
 مهر مثلها ان لم يبلغ الباقي مهر المثل وهو رواية عن ابو حنيفة فعلى هذا لو بلغ الباقي مهر المثل لا يزاد عليه فقيد بقول ابو حنيفة لاسما لو كانا خمسة من
 يجب مهر المثل فاذا كان احدهما حرج او لم يبلغ الباقي مهر المثل ثم مهر المثل فملا للضرر عنهما فمنا مقامان لهما مقام اختلاف فيه وهو يقيين الواجب
 مع الباقي ومقام التقايف وهو عدم الاقتصار على الباقي ولها فيه الحاق بالمسئلة السابقة اعني ما اذا تزوجها على الف وان لا يخرجها من البلد
 ولم يف حيث يكمل مهر المثل لانه لم ترض بذلك القدر فقط وقد امتنع الباقي فلم يجب الاقتصار عليه الجواب للفرق بان الفات في السابقة لم يستحق
 باصل العقد فروع بان لاشارة استحقاق مستحق خاص باصل العقد في دفع استحقاق غيره ولزم مهر المثل فيما ليس الا لعدم رضاها بذلك القدر تسمية
 اذ لم ترض بالاكل غير ان لفات هناك لما لم يتقوم صير الى مهر المثل هنا يتقوم بمعنى يقوم هذا الخمر عبد افجبت قيمته على هذا يخرج قول ابو يوسف
 من حيث الوجوه وقد يجاب بان جبر الفات هناك لعدم رضاها وعدم تقصيرها في تعيين ما ترضى به اما هذا فهي المقصورة في الفحص عن حال
 المسمين فانه مما يليها بالفحص بخلاف السابقة لان عدم الاخراج وطلاق الضرر انما يعلم بعد ذلك فكانت هنا لثمة للضرر معنى هذا وقد خرجت
 هذه المسئلة على ما ينبغي من الاصل الذي ذكرناه فمنا ابو حنيفة تسمية البعد عند لاشارة الى الخمر لو اذ الغنى تسمية احد البعدين صار كانه تزوجها
 على عبد فليس لها غيره وعندي ابو يوسف تسمية البعد معتبرة مع الاشارة الى الخمر فاعتبر تسمية البعدين لكنه عجز عن تسليم احدهما
 فوجب قيمته ومحمد يقول الامر كما قال ابو حنيفة ان تسمية البعد عند لاشارة الى الخمر لو كننا لم ترض في تملك بعضهما البعد واحد يجب النظر
 الى مهر المثل لدفع الضرر والاجاب لا باقلنا من انزلها لذلك حيث قصرت ان تم والا فلا ووجه قول ابو يوسف كونهما مقصورة بذلك ممنوع اذا
 مانته من التبرؤ في ان المسمى حرج او مجرد قريب من هذا ولو تزوجها على هذه الشباب العشرة فاذا هي تسعة ليس لها غير التسمية وحكم محمد كما قال
 ابو حنيفة ان ساوت مهر مثلها وازادت والاكل مهر مثلها وفي الفتاوى الحاصصة من علالة العين تزوج على هذه الاقواب العشرة فاذا هي عشرة

واذا افرق القاضي بين الزوجين في النكاح الفاسد قبل الدخول فلا مهر لها لان المهر فيه لا يجب بحمد العقد لفساده وانما يجب باستيفاء منافع البضع وكذا بعد الخلوة لان الخلوة فيه لا يثبت بها التمكن فلا تقام مقام الوطى فان دخل بها فلها مهر مثلها لا يزاد على المسمى عندنا خلافا للفرقة وهو يعتبر بالبائع الفاسد ولنا ان المستوفى ليس بمال انما يتقوم بالتسمية فاذا اترادت على مهر المثل لم يجب الزيادة لعدم صحة التسمية وان نقصت لم تجب الزيادة على المسمى لعدم التسمية بخلاف البيع لانه مال متقوم في نفسه فيشترط له بقيمته

فان كان مهر مثلها مثل احد عشر وزيادة فلها احد عشر عندنا بحقيقة وبه يفتى لان المهر احد العشرين اوجودها واردها فصار كما اذا تزوج على احد عشرين انا اذا وجدت تسعة فلها التسعة لا غير عنده وبه يفتى فرق بين هذا وبين ما اذا تزوجها على هذه الاثواب العشرة المروية فاذا هي تسعة حيث كان البتة ونوب اخرى في قولهم جميعا لانه في الاول المنطوق النوب المطلق والثوب المطلق لا يجب مهر الا يردى له لو تزوج على ثوب مطلق بحكم المثل ونوب المنطوق به ثوب هردي وبهذا يجب مهر وشرح العبارة الاولى ان الزوج انما وقع على عشرة وعين جدت احد عشر فلا بد ان يستعمل غالبا على عشرة يجرى اوجود الاحد عشر عشرة يجرى احدى عشر فصارت التسمية عشرة من احد عشر ما اردوا اوجود ما و به نقض التسمية عندنا في صنفه ره فيحكم مهر المثل فاذا كان احد عشر او اكثر فلها الاحد عشر لرضاها بالنقصان وان كان بين العشرة التي ارادى والعشرة التي جرى اوجودتين اعني مهر المثل كما لو كان بين اوكس البدين واوجودها وان كان اقل من احدى العشرين وامثلها فبين العشرة الردي لما لو كان اقل من اوكس البدين وامثلها فبين قوله وما يقاس قولها فصحة التسمية وتعين اربواها مطلقا كما عيننا اوكس البدين كذلك وشرح عبارة التسعة انا اذا ظهرت العشرة تسعة ولم يصفا بالمروية فكانت تزوجها على هذه التسعة ونوب آخر وهو مطلق فيلغو ونجب التسعة فقط بخلاف ما اذا صفا بالمروية لان المعنى انه تزوجها على هذه التسعة ونوب هردي فلا تبطل التسمية غير ان مقتضى الاصل ان يخير فيه بين عينة قيمته واسد علم قوله واذا افرق القاضي بين المزدوجين في النكاح الفاسد وهو كزوج الاخت في عدة الاخت او الخامسة في عدة الزوجة او الامة على الحرة ان كان قبل الدخول فلها مهر ما خلا بها اولم يخل لان المهر لا يجب في النكاح الفاسد الا بالدخول وانما لم تقم الخلوة فيه مقام الدخول لان التمكن منها فيمنع شرعا بخلاف الصحيح فانه يجب بالعقد ويكمل بالخلوة لو طلقا فيه قبل الدخول لان الخلوة فيه اقيمت مقام الدخول لثبوت التمكن من الوطى شرعا وحسبان خل بها بجماع في القبل فلها مهر مثلها لا يتر على المسمى عندنا خلافا للفرقة اعتبره بالبائع الفاسد حيث تجب فيه القيمة اذا امتنع الرد ونحن نقول المستوفى ليس بمال انما يتقوم بالتسمية فان اتردت على مهر المثل لم تجب الزيادة لعدم صحة التسمية وان نقصت لم تجب الزيادة على المسمى لعدم التسمية وارده عليه لزوم التناقص لانه سقط اعتبار تسمية اذا اتردت على مهر المثل ثم اعتبرها اذا انقصت منه فان كانت فاسدة يجب شمول المسمى وان كانت صحيحة شمولها للوجود واجاب المورد بانها صحيحة زوج سدة من وجه صحيحة من حيث ان المسمى مال فاسد من حيث انها وجدت في عقد فاسد فاعتبرنا فاسدا اذا اترادت وصحتها اذا انقصت لانها لم يفسد ما والحق ان هذه تسمية ليست الفاسدة وقد صرح المصير بطلانها اذ ليس معنى فساد التسمية الاكون المسمى ليس بمال او وقوعه في عقد فاسد كل منهما لا يتقبل لفساده نساو ما وجب المصير الى مهر المثل لانه القيمة للبضع شرعا وتقرر الكتاب لا يجب الزيادة لعدم التسمية اسي لانها لم تستمها وكانت القيمة بالمال سقطت بها في الزيادة الى تمامه حيث لم تستم تمامه واذا علمت فساد التسمية علمت ان المصير في العقد الفاسد الى مهر المثل بالدخول اتفاقا بيننا وبين زفر وغير وجب بالنكاح المانع ونحن لا نجاوز به المسمى لما ذكرنا فوجه الاستدلال ان يقال سلمنا ان الواجب فيه مهر المثل لكننا نضيف باسقاط بعض حقوقها وتركها بات لاننا لا حاجة اليها بل بالصح لان قوله انما يتقوم بالتسمية ان اراد في النكاح الصحيح فالخصر ممنوع بل تارة بها وتارة بمهر المثل وان اراد في الفاسد فقد ظهر انها لا تقع فيه حتى صار غالبا عن التسمية وجب مهر المثل غير انها اعتبر حطها فان قيل لم اعتبر رضاها بالخط ولم يعتبر رضاها بالزيادة فلم يوجب المسمى اذ اراد على مهر المثل فالجواب انما لو او جنباه فاما لانه مسمى وقد بطل واما لرضاها ومجرد رضاها بالتملك لا يثبت لزوم القضاء لان به لا يدخل في ملك الآخر بل بالقبض بخلاف الرضا بالخط لانه اسقاط فيتم بالواحد وعليه هذا الاثم المعارضة لفرقه بان في البرزخي غيره من

وطليها العدة المحقة بالثبوت في حقيقة موضوع الاحتياط فحق زاعر اشتباه النسب ويعتبر ابتداءها من وقت التفريق
لا من آخر الوطيات هو الصحيح لانها يجب باعتبار شبهة النكاح وورفعها بالتفريق وثبتت بالنسب
ولذلك لان النسب يحتاج في اثباته احياء للولد فيثبت على الثابت من وجه

قوله صلى الله عليه وسلم انما المرأة تحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل الحديث فان دخل بها فلها المهر باسقلال من زوجها فكان وجوب مهر المثل اصلان كل
سكاح فاعلى العبد ما فيه ما قد سناه في باب الاولاد والاكفار فصرح لا يصير محصنا بهذا الدخول لا عندنا في ثور واجبت الامة على انه لا يكون محصنا
في العقد الصحيح الا بالدخول ثم لو تكرر الجماع لم يلزمه سوى مهر واحد وهو ما ذكرنا في كتابنا ما اذا تكرر وطى الابن الجارية الاب وادعى الشبهة فانه يلزمه بكل على
مهر لاصل ان الوطى في غير الملك ان كان يشبهه اشتباه تعدد المهر بتكرره وان كان يشبهه ملك لا يتعد وتعدو في جارية الاب وجارية الزوجة اذا
وطىها الزوج الثابت في حقها مشبهة بالاشتباه فيكره بتكرره وفي جارية الابن اذا وطىها الاب والمكاتبه اذا وطىها السيد والزوجة في النكاح
الفاسد وفي النكاح الصحيح اذا ظهر بعد العقد والوطى ان كان حلف بطلاقة الثابت في حقهم مشبهة الملك وتقرر الوطى في الملك لا يتعد به المهر فكذا
في شبهته وانما اذا وطى احد الشريكين الجارية المشتركة مرارا قال الشيخ حسام الدين لم يكره في الكتاب وكان الشيخ برهان الدين الذي يقول
بتعدد المهر لانه في النصف الآخر ليس له شبهة ملك فصا بمنزلة جارية الاب في حق الابن لو وطىها بعد التفريق في النكاح الفاسد بعد لان مقدار شبهته
ولو تزنى بامراة وتزوجا وهو محال الطمان ثم انجم الجماع لزمه مهران مهر المثل لانها لماسقطت عنه المهرين ثم وجبا قبل تمامه المهر المسمى بالنكاح وان
طلقها في الحال لان هذا اكثر من الخوة وفي الخلاصة في الجنس الخامس من فصل المهر لو وطى المدة عن طلاق ثلث وادعى الشبهة يلزمه مهر واحد
ام نكل وطى مهر قيل ان كانت الطلقات الثلاث جملة فظن انها لم تقع فتوطى في موضع فيلزمه مهر واحد وان ظن انها تقع لكن ظن ان وطىها
حلال فظن ان في غير موضع فيلزمه بكل وطى مهر وفي نوادر مشاهير عن محمده اشترى جارية فوطىها مرارا ثم استحققت فعليه مهر واحد ان استحق
نصفها فعليه نصف المهر وفي آخره وخواهر زاده الصبي اذا زنى بصبيته فعليه المهر وان اقر بذلك لمهر عايله واذا زنى الصبي بها لانه مكرمه
عليه المهر وان دعت الى نفسها لا مهر عليه ولو دعت صبيته صبيتا عليه المهر وكذا لو دعت امة صبيتا والمهر من المهر العقر قوله وعليها العدة بيني
اذا فارصا وقد دخل بها بالجماع والخوة لانهما اقام مقام الوطى في النكاح الفاسد وينبغي ان لا يجب عليهما الا اذا وطى في الاصل فيما اذا دخل الرجل
على غير امراته فدخل بها قال عليه مهر لانه دخل بها بشبهة النكاح لان خبر الواحد حجة في المعاملات فتصير شبهة تسقط الحد ويحب المهر قال وعليها
العدة وثبتت بالنسب ولد ثامنه ولا تتقي في عدتها ما تتقي المدة بخبره قضى رضي الله عنه ولان الحد لا يظهر التاسف على فوات فتمه النكاح ليس
ذلك في الوطى شبهة ولا نفقة في فقه العدة لان وجوبها باعتبار الملك الثابت بالنكاح وهو متوقف بينها ولانها النفقة التي كانت واجبة باصل النكاح تبقى
في العدة ولم يكن عليه نفقة مستحقة بها للثبوت ولا يرجع بالمهر على الذي ادخلها عليه لانه هو المستوفى للبدل ولو كانت قد احت امراته حررت عليه امرته
الى انقضاء عدتها قوله ويثبت ابتداءها من وقت التفريق لاسيما في آخر الوطيات هو الصحيح احتراز عن قول زفره لانها انما تجب باعتبار شبهة النكاح ورفع
هذه الشبهة بالتفريق وبالاختراق بالتمسك او لا يتحقق الطلاق في النكاح الفاسد فلا يرتفع الا بالامتناع ولا يتحقق التمسك الا بالقول بان
يقول تاركك او خلت سبيلك وخليفته او تركتها الموتر كما ومضى على ذلك سنون لم يكن لها ان تترجى باخر قال الشيخ الامام فخر الدين
فاضيخان في المدخل بها ما غير ما يقتضي الايدان بان لا يعود اليها وكل منها فسخ الفاسد بغير حضور الآخر وميسل بعد الدخول ليس له ذلك
الا بحضور الآخر وعلم غير التارك ليس بشرط الصحة التامة على اللاح وانكار النكاح ان كان بحضرته فمؤتمركه والا فلا روى فك عن يوسف
الصغار قول زفره حتى لو ما منعت ثلث حيض من آخر الوطيات قبل التفريق انقضت العدة وعندنا ما لم تحضها بعد التفريق او التامة لم تنقص ويجب

وقد سئل عن السب من وقت الدخول عند من يدخله الفتوى لان النكاح الفاسد ليس بداع المهر ولا إقامة باعقباته بل
 وهو مثلها يعتبر بلخواتها وبنات اعمامها القول ابن مسعود رضي الله عنه مثل بناتها ولا يسقط فيه ولا يشطط وهو
 اقرب ادب لان الانسان من جنس قوم ابيه وقبيلة النبي افانقرت بالنظر في قبيلة جنسه ولا يعتبر باحماؤها اذ المثلون امر
 فيلزم الماسينا فان كانت الامم من قوم ابيها بان كانت بنته في قبيلة يمتزجها لما انفك من قوم ابيها ويعتبر في مهر المثل ان
 تساوى المراتبان في السن والجمال والمال والعقل والدين والبلد والعصر لان مهر المثل يختلف باختلاف هذه
 الاوصاف ولكن يختلف باختلاف المدارس والعصر والموافق والتساوي ايضا في البكارة لانه
 يختلف بالبكارة والثبوت واذ لم يكن الولي المهر صمامه لانه اهل الالتزام وقد اضافه الى ما يقبل في صحيح
 ان يكون هذا المهر في القصد اما فيهما بينا وبين الله تعالى فاعلمت انها حانت بعد اخر طي ثلثاين في كل لها الزوج فيا بينا وبين الله تعالى على نيا
 بقدر ما من نقل النكاح في الفتوى لا تجب عدة الوفاة من النكاح الفاسد قوله وتعتبر عدة النسب من وقت الدخول عند محمد عليه الفتوى لان
 النكاح الفاسد ليس مع الى الوطى والاقامة اي اقامة العقد مقام الوطى باعتبار دونهما جواب عن قياسها على الصحيح وذكر في الاصل تزوجت لا تميز
 اذن مولاها ودخل بها وجازت بولدها ستة اشهر منذ تزوجها فادعاه المولى بالزوج فهو ابن الزوج فاعتبره من وقت النكاح ولم يكن خلافا قال شيخ الاسلام
 قول هذا ان الدخول كان عقيب النكاح بلا مهلة قال في النهاية فاعتبر عدة من وقت التفريق فكان الاوطى في النسب من وقت التفريق ايضا لان
 وقت النكاح لان ملادة للنفس قال شارح الكنز في احوالهم انما اعتبره من وقت النكاح لثبوت النسب بمجر العقدة اقامة للتمكن من الوطى بالشبهة مقام الوطى
 حتى لو جازت بولدها ستة اشهر من وقت العقد والاقامة منها من وقت الوطى ثبت نسبة كافي الصحيح ولا ينافي ذلك اعتبارا من وقت التفريق الا يرى منه لو جازت بولدها
 اكثر من سبعة من وقت النكاح ولم يفرق ما دعي سبعة ثبت نسبة لو كان الاعتبار لوقت التفريق لا غير لما ثبت كذا الوفاة ما بعد تسنين لكن الاعتبار لوقت التفريق لا غير ولو دخل بها
 ثم جازت بولدها ستة اشهر من وقت العقد والاقامة في رواية عن ابي يوسف روى عنه الثابت لا يجب المهر ولا عدة وهو قول زفره وان لم يخرجها الا لا يلزمه الولد انتهى في الحاصل انتهى
 من وقت التفريق اذا وقت فرقة وما لم يقع فمن وقت النكاح او الدخول على الخلاف قوله بن مسعود رضي الله عنه مثل بناتها قاله في المفوض
 وقد سألنا عن قوله وهو اقرب الاب ليس من كلامه بل تفسير بناتها من المصنف بناء على ان لها من اضافة النساء اليها باعتبار قرابة الاب لان انا
 من جنس ابيه ولذا صحت خلافه ابن لامة اذا كان ابوه قريبا وعلى هذا كان الاول اسقاط الواو في قوله ولان الانسان من جنس قوم ماله يكون
 وجبكون للاضافة المذكورة تعين كونهن اقرب الاب فانه اذا كان جله وجبا مستقلا يصح الاصح لا يكون الدليل الاول مستلزما للطلب لان
 مجرد اضافة النساء اليها لا يلزم كون النساء ايضا اقرب الاب بل كما يصح ان يقال لعماتها واخواتها نسبا ما يصح ان يقال لعماتها ايضا
 واخواتها لانهما فاما ما روي في جمة اربعة الاب المقدمه المذكورة قوله ويعتبر في مهر المثل ان تساوي في الحال يعني بمجر تحقق القرابة المذكورة لا يثبت
 صحة الاعتبار بالمهر متى تساوى سناها وجمالها وبلد وعصر وعقل ودين وبكارة واو باو كمال فائق وعدم ولذي العلم ايضا فلو كانت
 من قوم ابيها لكن اختلف مكانها او زمانها لا يتبرهن بها لان البلدين يختلف عادة المهر في غلاية ورخصه فلو زوجت في غير البلد الذي
 زوج فيه اقربها لا يتبرهن به من وقيل لا يتبرهن به في مهر المثل في بنت الحب والشرف بل في اوساط الناس وهذا جيد وقالوا لا يتبرهن به
 الزوج ايضا اي بان يكون زوج هذه كزوج امثالها من نساها في المال والحب وعدمها فان لم يكن واحدة من قوم الاب بهذه الصفات
 فانه يمتنع موصوفة بذلك وفي الخلاصة ينظر في قبيلة اخرى شملها ابي مثل قبيلة ابيها وعن ابي حنيفة لا يتبرهن بالاجنبيات ويجب جملة على ما اذا كان لها
 اقرب والا متنع القصد بمهر المثل في المستقضى بشرط ان يكون المخرج بمهر المثل جليين او رجلا وامرأتين ويشترط لغيره لاشهاده فان لم يوجد على
 ذلك فهو عدولي والقول قول الزوج صحيح في غير الطحاوي مهر مثل الامة على قدر الرتبة قوله واذا ضمن المولى المهر صح ضمانه بغيره كون الضمان
 في الصحة انما في مرض الموت فلا لانه تبرع لو ارثته في مرض موته ويشمل في الصغير زوجة وضمن عنه وولي الصغيرة تزوجها وضمن لها وقوله
 ثم المراق بالخير في مطالبها زوجها او ولها هو على التقدير الثاني وقوله ويرجع المولى اذا دعي على الزوج ان كان باؤه مغيرا الزوج
 اجنبي او في مكره كولد الكبير ووالد لا يرجع اذا دعي عن ابنة الصغير فاما اذا زوجها وضمن عنه للشرف فيجوز الصغار اللهم الا ان يشهد

الزوج

الزوج

الزوج

أخر المدة بالجماع في عطلتها زوجها أو وليها اعتباراً بالفساكنات ويرجع الولي إذا أدى على الزوج أن كان بامس
كما هو الوجه في الكفالة وكذلك يصح هذا الضمان وإن كانت الزوجة صغيرة بخلاف ما إذا باع الأب مال الصغير
ضمن الثمن لأن الولي سفيه ومعتبر في النكاح وفي البيع عاقل ومباشر حتى ترجع العهدة عليه وأحقق إليه ويصح إبراءه
عند البينة وصحة وثبوت قبضه بعد بلوغه فلو حرم الضمان يصير ضماناً لنفسه ولا ولاية قبض المهر للاب بحكم الكفالة
لأباعتها رانه عاقل لا ترضى أنه لا يملك القبض بعد بلوغها فلا يصير ضماناً لنفسه قال ولله أن يمتنع نفسه من أخذ
ومتعنه أن يخرجها أي يسافر بها ليتعين حقها في البذل كما تدين حق الزوج في المبدل وصار كالمهر وليس للزوج أن يمنعها
من السفر والخروج من منزله وزيادة أهلها حتى يوفىها المهر كله أي المهر الجمل لأن حق الحرس لا يستيفاء المستحق

أنه يدفع ليرجع في أصل الضمان قوله ثم المرأة بالجماع في مطالبة البنت زوجها يعني إذا بلغت زوجاً يعني إذا كان بالثنا وان لم يكن بالثنا فأنما مطالبة البنت
ضمن ولم يضمن كافي شرح الطحاوي والتمتته وذكرنا أنه إذا أدى لا يرجع المهر لثبوتها على اشتراط الرجوع في أصل الضمان ولا يخفى أن هذا مقتضى
بما إذا لم يكن للصغير مال هذا المذكور في المتطورة في باب جواب مالك من أنه يضمن الأب مهر البنت الصغيرة بلا ضمان ونحن نخالفه بخلاف إطلاق
شرح الطحاوي وذكر في المصنف جوابه فقال قلنا النكاح لا ينفك عن لزوم المال ثمانية فكيف عن إيفاء المهر في الحال فلم يكن من ضرورة الأدلة
على تزويج ضمان المهر عند هذا القول عليه وأن ضمن الوصي يرضى مطلقاً فلو لم يرد الأب في صورة الضمان حتى مات فبقي بالجماع بين ابنته من
ثمنه بين مطالبة زوجها فان اختارت كرهت فاختارت اجزأها في الورثة الرجوع في نصيب الصغير وقال زفر ليس لهم الرجوع لأن هذه الكفالة تنفذ
موجبة للضمان على الصغير لو وقع ما علم من المكفول عنه فلا يبرأ منه ولو أذن وعن أبي يوسف ركه قوله فيما ذكره أبو الوفاء حتى قلنا بل صدرت
بما مر من المكفول عنه ثبوت ولاية الأب عليه فإذا كان الأب من منته مستبراً وقدمه على الكفالة دلالة ذلك من جهة بخلاف ما إذا أدى عنه في حياته
لأن تبرع الأب بالمهر مستأد وقد انقضت الحياة قبل ثبوت هذا التبرع فيرجع من قبله ولو لم يرجع في مرض موته المجنون كالصبي في جميع ذلك
لأنه مولى عليه سواء كان المجنون أصلياً أو طارياً وانما ضامن وليه إذا كان أباً أو جدياً مع أنه المستحق لقبض صداقها والمطالبة لأن الولي في النكاح
وان باشر صغيراً ولو كمل بخلاف ما لو باع مال الصغير لا يرجع ضمان الثمن لأنه مباشر فترجع الحقوق إليه حتى يطالب بالثمن ويخاضع في الرد باليأس ويسلم
المهر ويصح تأجيله وإبرأه من الثمن عند البينة ومحمد يضمن مثله في ما له فلو صح ضمانه كان ضماناً لنفسه مقتضياً مقتضاً فان قيل لا يسلم عدم رجوعها
إلى النكاح لا يرى أن المطالبة بمهرها واجب المفرد بقوله ولاية قبض المهر للاب بحكم الأبوة لا باعتبار أنه عاقل ولا متأد ولا يملك قبضه بعد
بلوغها وأنه متبرعاً ما إذا لم تنبهه المطالبة بخلاف البيع فان له القبض بعد بلوغه دون الصبي ثم لا يشترط احضار الزوجة لقبض الأب مهرها عندنا
خلافاً لفرق أبو يوسف في قوله لا يخفى في المهر غنياً لا يشترط ولم يذكر خلافاً وقد مرنا في قبض مهر البكر البالغة فرد عاقل فنيانا في باب لا ولي لها ولا كفارة
فارجع إليها وما لم تذكره هناك لو قبض الأب المهر ثم ادعى الرد على الزوج أن كانت بكر لم يصدق للبينة لأن له حق القبض ليس له حق الرد وإنما
يثبأ صدق لأن حق القبض ليس له فإذا قبض المهر لم يكن له ما عده من الزوج فتقبل رجوعه الرد كما لو ادعى إذا قال ردوت الودعيته قوله
والمرأة أن تمنع نفسها من الدخول بها ومن أن يسافر بها حتى لو قضاها مع رجل من البتة حتى لا يملك كذا في حق البذل يعني ولا يتعين ضمان الأب البتة
وبهذا التعليل لا يرجع الا في الصداق الذين أبا العين كما لو تزوجها على عبد بعينه فلا استأنا بالعقد ملكته وتعين حقها فيه حتى ملكت عتقه وقوله أي
المحل منه يتناول المحل عرفاً وشرطاً فان كان قد شرط تعجيل كره فلما لا امتناع حتى تستوفيه كله أو بعضه فيبضه فان لم يشترط تعجيل شيء
بل سكتوا عن تعجيله وتأجيله فان كان عرف في تعجيل بعضه وتأجيل باقيه إلى الموت أو العيسة أو الطلاق فليس لها أن تجلس إلى تسليم ذلك العقد
قال في فتاوى قاضيان فان لم ينفذوا قدر المحل نظر إلى المرأة وإلى المهر أنه لم يكون المحل لثقل هذه المرأة من مثل المهر فيجب ذلك لا يبرأ
بالرجوع والخمس على البينة المتعارف فان الثابت عرفاً كالثابت شرطاً بخلاف ما إذا شرط تعجيل الكل إلا عبرة بالعرف إذا كان الصريح بخلافه
هنا في غير نسخة من كتب الفقه فواقع في غاية البيان من إطلاق قوله فان كان يعني المهر بشرط التعجيل أو سكتوا عنه بحسب ما لا ولي لها أن تمنع
حتى يعطى المهر ليس بواقع بل المعبر في المسكوت العرف بذاو لا يان يسافر بالبكر قبل إيفائه في الفتاوى على زوج بنته البكر البالغة

فذكر ههنا أن بعد الطلاق قبل الدخول القول قوله في نصف المهر وهذا رواية الجامع الصغير والأصل في ذلك في الجامع الكبير أنه يحكم متعة مثلاً وهو قياس قولها لأن المتعة موجبة بعد الطلاق كغير المتعة قبله فتكره وجوب التوفيق
أنه وضع للسئلة في الأصل في ألف ولا لفين والمتعة لا تبطل هذا البطلان في المادة فلا يفيد تحكيماً أو وضعها في الجامع
الكبير في المائة والعشرون ومتعة مثلاً عشرة فيفيد تحكيماً والمذكور في الجامع الصغير سلكه في مقدار فيحصل على ما هو المذكور في الأصل

تجاذبان في الفصول كلها ويحكم من المثل وقال أبو يوسف القول للزوج مع يمينه في الكل إلا أن ياتي بشئ قليل وفهر المهر وجماعة بان يذكر بالاعتبار من
لما وقوله المهر الصحيح اخترع قول من قال ان يذكر بالأصل مهر شرعي اعني ان يذكر ما دون العشرة لأنه ذكر في اللغز في البيع فيما اذا اختلفا
في الثمن بعد المالك فالقول للمشري إلا ان ياتي بشئ مستنكر وليس في الثمن تقدير شرعي وقد يقال ذلك لتعين كون الاستنكار بذلك الطريق لعدم
تصور المستنكر بطريق آخر ما هنا كما يتصور المستنكر فانه تصور شرعاً وبجواب بان المستنكر عادة داخل في المستنكر فافانما يستنكر شرعاً
يستنكره فاولاً لا يحس نحيث اعتبرناه عرفاً فقد اعتبرناه شرعاً وكونه زيادة فصلاً لما حصل من قولنا الى ما يستنكر مطلقاً لا يكون القول قوله فيه سوار
كان عرفاً وشراً عادلاً لو كان شرعاً لم يتحقق لأنه اذا ادعى خمسة كلمت عشرة ولنا كلامه لان العشرة في كونه مهر شرعاً لا يخرج من تسمية بعض
ما لا يخرج من تسمية كل ما يتصور ان ياتي بالمستنكر وليس هذا بشئ لان عدم تصحيح الخمسة مثلاً وجعل القول قوله وتكليفها عشرة فهو لا يمان
بما يستنكر فقد تصور درج البري تفسيره بولاء البعض بانه ذكر في الرجوع عن الشهادة لو ادعى انه تزوجها على ما هي تدعى القاء مهر مثلاً
الف واقام البينة ثم رجع الشهود لا يضمنون عند أبي يوسف ره لأنه لو لا الشهادة لكان القول له ولو لم تجعل المائة مستنكر في حقها يعني
مع ان التسمية العشرة مستنكر فمن قبيحة عشرة امثاله وان اختلفا بعد الطلاق قبل الدخول حكم متعة مثلاً على التفصيل المذكور سنة
تحكيم مهر المثل على رواية الجامع الكبير ووجب نصف ما يدعيه الرجل بعد يمينه عليه ما في الأصل والجامع الصغير وقال أبو يوسف
القول للزوج إلا ان ياتي على مزا ولا خلاف بينهم في ان القول قول من يشهد له الظاهر على ما عرف في غير موضع وكما يفيد قول المعرف في التسمية
عند أبي يوسف إلا ان ياتي بشئ يكذب الظاهر فنفى كون القول له الانتفاء الظاهر معه وانما اختلفوا الاشتباه الظاهر منها أنه مع من فقل لا مع
من يشهد له المثل لان الغالب في المسمى في الائمة إلا ان يكون اقل منه وبهذا الوجه من قول المصنف انه الموجب الأصلي لانه كونه يفيد الظهور
لمن هو من جهة ليس بذلك الا اعتبار بل بما ذكرنا وقال أبو يوسف مع من يشهد له الأصل ببراءة الذمة وانما اعتبرنا الشاهد منها مهر المثل لانه القيمة
الضرورية للبضع اذ ليس كان ملاً وانما يقوم الظاهر الشرقة فيقتدر بقدر الضرورة وهي فيما اذا المتيقن بثبوت مسمى ومنها يتقناه وهو ما
به الزوج فيكون القول له ويختلف على ثقي وعوا وصادراً كالاختلاف في قدر المسمى في الاجارة كالتصاريب الثوب الا يصار الى تحكيم
اجرة المثل لان تقوم المناق ضروري فلم يضر اليه حيث امكن المصير الى المسمى فكان القول لمن يدعي لائل فكذلك اذا هو يقولان تقوم شرعا
الظاهراً لا يوجب الرجوع اليه عند التردد في المسمى لان فيه بل هو احق من التقوم الذي ثبت بسبب المالة لان ذلك يقبل لا بطلان بخلاف
بذا واما التصاريب الثوب اذا اختلفا في الاجرة فليس بفعله موجب في الاجرة دون التسمية لصار الى اعتباره وللنكاح موجب فهو شبه
باختلاف الصباغ ورب الثوب في المقدار مما ذكر وفيه حكم قيمة الصنع واما قوله يتقنا التسمية وهي ما قرره الزوج فليس بذلك بل المتيقن احد
غير عين وهو لا يتقن الرجوع اذا لفرق بين ذلك وعدم التسمية حيث تغذر التصاريب باجتماعها قوله ثم ذكر ههنا في الجامع الصغير
ان القول للزوج في نصف المهر اذا اطلقا قبل الدخول وكذا في الأصل وفي الجامع الكبير حكم المتعة وقد قدمناه ووجه التوفيق ظاهر
الهداية وحاصله يرجع الى وجوب تحكيم المتعة الا في موضع يكون ما اعترف به اكثر منها فيه خذنا عترة انه يعطى نصف مهر المثل ووجه ما ذكر
ان المتعة موجبة بعد الطلاق قبل الدخول فحكم مهر المثل وقد يمنع بان المتعة موجبة فيما اذا لم يكن فيه تسمية ومنها اتفقا على التسمية فقلنا

وتشرح قولها فيما اذا اختلفا في حال قيام النكاح ان الزوج اذا ادعى الالف والمائة الالفين فان كان مهر مثلها الف
او اقل فالقول قوله وان كان الفين او اكثر فالقول قولها واياها اقام البينة في الوجهين تقبل وان اقاما البينة في الوجهين
الاول تقبل بينهما ما ثبتت الزيادة وفي الوجه الثاني بينته لا تثبت الخط وان كان مهر مثلها الف وخمس مائة
تخالفا واذا اختلفا في الف وخمس مائة هذا تخريج الرازي رحمه الله وقال الكرخي رحمه الله ان في الفصول الثلاثة تفرج كقول
بعد ذلك ولو كان الاختلاف في اصل المسمى يجب مهر المثل بالاجماع لانه هو الاصل عندهما وعندنا نقد القضاء
بالمسمى قيصارا اليه ولو كان الاختلاف بعد موت احداهما فالجواب فيه كما جاب في جوفها لان اعتبار مهر المثل لا يقطع بهما

ببقار ما اتفقا عليه وهو نصف ما اقتربه الزوج ويخلف على نفى وجوب الزائد وعلى هذا فلا يتم ذلك التوفيق بل تحقق الخلاف ولهذا قيل
في المسئلة روايتان لكن في جواب قول بيوسف رحمه الله قوله وتشرح قولها اذا ادعى الفين مهر مثلها الف واقل
فالقول له مع يمينه باسرها تزوجها على الفين فان حلف لزومه اقتربه تسمية اى لا يتخير فيها بين ان يعطيها دراهم او قيمتها دينارا وان نكل لزومه
الفان مسمى لان النكاح قرار او بذل على الخلاف وكلها باقتضائه تسمية وان كان مهر مثلها الفين او اكثر فالقول له مع يمينه باسرها
ما تزوجته على الف وان نكلت فله ما اقتربه تسمية لا قرار بما به وان حلف فلها ما ادعت قدر ما اقتربه
تسميته لانها عليها الزائد بحكم مهر المثل يتخير فيه الزوج بين الدراهم والذهب لان يمينها دفع الخط الذي يدعيه هو ثم وجوب
الزائد بحكم مهر المثل واياها اقام البينة قبلت في الوجهين فيما يدعيه بتسميته فان اقامتا بينته الاولى في الوجه الاول لاثبات الزيادة
وبينة في الثاني لاثباتها الخط وان نكلت محذرة في هذا البينة الاولى لاثبات الزيادة كالفصل الاول كذا في جامع قاضيان وجه الاول
ان الزيادة ثابتة بحكم مهر المثل وانما اثبتت بيمينها تسميتها دراهم وذلك وصف في الثابت وبينة مثبته بخلاف الظاهر هو الخط فهو المثبته
للزيادة بطريق الاصل فكانت اكثر اثباتا من المثبته للوصف وان كان مهر مثلها بين الدعويين الف وخمس مائة فان لم يكن لها بينة بخلافها اياها
نكل لزومه دعوى الاخرى ووقع في النهاية من ان الزوج اذا نكل يلزمه الف وخمس مائة كانه غلط من الناس وان حلف بحج مهر المثل قدر ما اقتربه تسميته
والزائد يتخير فيه فان اقام احداهما البينة بثبت يدعيه مسمى وان اقامتها تاهرا في الصحيح لاسدوا ثما في الاثبات والدعوى ثم يجب مهر المثل يتخير فيه
كله لان بينة كل منهما تنقضي تسميته الاخر فلا العقد عن التسمية فيجب مهر المثل بخلاف التحالف لان وجوب قدر ما يقتربه الزوج بحكم الاتفاق مذكور
قاضيان انه كفصل التحالف هذا كونه خريج الرازي وقد ذكرنا ان على تخريج الكرخي تحالفان في الفصول كلها ثم يحكم
مهر المثل بعد ذلك والاحسن ان يقال تحالفان ثم يعطى مهر المثل واختاره صاحب المبسوط وغيره من المتأخرين ان ظهور مهر المثل عند عدم التسمية
وبالتحالف ينتفى بهن كل دعوى صاحبه بقى العقد بالتسمية فيجب مهر المثل قال قاضيان ما قاله الرازي ولى لانما الاحتجاج الى مهر المثل
للايجاب بل ليمين من يشهد له الظاهر فيكون القول له مع يمينه فلا حاجة الى التحالف ويقدر في التحالف لاثبات الاستحباب ولو بدا بها كان
جازا قال القدرى في شرح كتاب الخلاف يدر بين الزوج لانه كالمشترى والمهر كالثلث في المتبايعين يدر بين المشتري اليه هب
الايجابي قوله لو كان الاختلاف في اصل المسمى في حال الحيوة بان ادعاه احداهما وفاء الاخر يجب مهر المثل بالاجماع ولو كان بعد الطلاق قبل الدخول
يجب المثبته بالاتفاق لانه هو الاصل عندهما اى عند بيوسف رحمه الله وعند القضاء بالمسمى لان القول لكسر التسمية مع يمينه
فيصار الى مهر المثل وانشكل كون مهر المثل هو الاصل عند محمد بن موهب ابي يوسف في ان المسمى هو الاصل على ما صرح به في
مسئلة ما اذا تزوجا على هذا العبد وعلى هذا العبد او كس ما ذكر من ايجابه مع ابي حنيفة ومهر المثل لا يستلزم كونه بناء عليه فذا اشرنا
الى انه يعرف من هذه الظاهر بناء على ان العادة كون المسمى لا ينقض عن مهر المثل لانا ذكرنا معنا في تلك المسئلة ثبوت اختلافهم في
ان الاصل هو مهر المثل بل الاتفاق عليه لا ينفى بذلك خلاف فها يشكل على هذا كون الاصل مهر المثل عند محمد بن موهب كما هو عند ابي حنيفة بل الاولى ان
يعمل لكل المسئلة اتفاقية قوله ولو كان الاختلاف بعد موت احداهما فالجواب فيه كما جاب في جوفها اى حال قيام النكاح في الاصل والمقدر

لو كان الاختلاف بعد موثق في المقدار فالقول قول ورثة الزوج عند ابي حنيفة ولا يستثنى القليل وعند ابي يوسف القول قول الوارثة لان ياتوا بشئ قليل وعند محمد الجواب فيه كالجواب في حاله الحيوة وان كان في اصل المسمى عند ابي حنيفة في القول قول من اكرمهم فالحاصل انه لا حكم له مثل عند ابي حنيفة من بعد النكاح وادامات الزوجان وقد سمي لها مهر فلورثتها ان يأخذوا ذلك من ميراثه وان لم يرسلوا مهر فالحق عند ابي حنيفة في وفاء الورثة لها المهر في المحرمين معناه المسمى في الوجه الاول وهو المثل في الثاني اما الاول فلان المسمى دين في ذمته وقد تأكد بالموت فيقتضيه موت ركنه الا اذا علم انما ماتت او لا فيسقط نصيبه من ذلك والما الثاني فوجه قوله ان مهر المثل صار ديناً في ذمته كالمسمى فلا يسقط بالموت كما اذا مات احداهما او لا فيحذف من ذمته ما كان على القراض اقراضها فمهر من يقدر القاضيه مهر المثل ومن بعث امراته بشئ

ومن كان القول له لو كان جيا يكون لورثته وفي الاصل يجب مهر المثل بعد الدخول وقبل بد الطلاق المستثنى لان اعتبار مهر المثل لا يسقط بموت احدتهما ولذا يجب في الموقوفه مهر المثل بعد موت احدتهما بالاتفاق قوله ولو كان الاختلاف بعد موثقا في المقدار فالقول لورثة الزوج عند ابي حنيفة كما في يوسف مع حال الحيوة الا ان ابا حنيفة لم يستثن القليل وهذا السقوط اعتبار مهر المثل بعد موثقا عند ابي حنيفة وعند محمد الجواب بعد موثقا كالجواب في حال الحيوة وان كان في اصل المسمى عند ابي حنيفة في القول لمن اكره ولا يقتضي بشئ وعند ابي حنيفة مهر المثل به قال مالك والشافعي وأحمد وعبد بن علي الفتوى لكن الشافعي يقول عدم التحالف عندنا وعند مالك احمد لا يجب التحالف قوله على ما بينه يعني في المسئلة التي تليها من غير فصل هي اذا مات الزوجان وقد سمي لها مهر اثبت ذلك بالبينة او بتصادق الورثة فلورثتها ان يأخذوا ذلك من ميراث الزوج هذا اذا علم ان الزوج مات او لا او علم انها ماتت او لم تعلم الاولية لان المهر كان معلوم الثبوت فلما لم يتبين بسقوط شيء منه بموت المرأة او لا لا يسقط واما اذا علم انها ماتت او لا فيسقط منه نصيب الزوج لانه ورث دنيا على نفسه فعلم بهذا ان المستثنى منه المحذوف في قوله الا اذا علم ان هو الصور الثلث التي ذكرنا ما كنا في النهاية والصواب ان المستثنى منه جميع الصور لان التقدير

لورثتها ان يأخذوا ذلك في جميع الصور الا في صورة العلم بموتها قبله لان المستثنى منه هو العام ولو كان الصور الثلث مستثنى منها كان انذار الورثة المأهول في بعض الثلث كما قوله فان لم يسم لها شيئا فلا شيء لورثتها عند ابي حنيفة وقالا لم يسم مهر المثل استدلال ابو حنيفة في الكتاب فقال ايت لو ادعى ورثته على مورثة عمرهم كلهم ثبت على كنت اقضي فيه بشئ وهذا الاشارة الى انه انما لا يقتضي به عند تقادم العهد لان مهر المثل يختلف باختلاف الاوقات فاذا تقادم العهد يتغير على القاضى الوقوف على مقداره واذا يدعى الى تكرار القضا به لان النكاح القاييم قد يكون مشهورا ويوم ثابت بالسام فيدعى ورثته ورثة الورثة على ورثة الورثة فاقضى به ثم تكرر العصر فادعى الورثة الذين جددوا بعد ذلك زمان ايضا يقتضي به ايضا ثم دعى فيمضى الى ما قلنا اما اذا لم يتقدم فيقضى لمهر المثل بطريق آخر ان مهر المثل قيمة البضع فيشبه المسمى ويجب بغير شرط فيشبه النفقة فله شبه الاول لا يسقط اصلا ولا شبه الثاني يسقط بموتها وبموت احدتهما فقلنا يسقط بموتها اعمالا لا شبه النفقة ولا يسقط بموت احدتهما اعمالا لا شبه المسمى فغير اعلى الشبهين خطما وبذا يقتضى ان لا يقتضي به وان كان العهد قريبا وابقبله اوجه وقال مشايخنا هذا كله اذا لم يرسل نفسها فان سلت ثم وقع الاختلاف في حال الحيوة او بعد الموت فانه لا يحكم بمهر المثل بل يقال للعالم ان تقرى بها قبلت والا فليس عليك بالتمتع في المعجل ثم يعلى في الباقي كما ذكرنا قوله فالقول قوله اي مع يمينه قوله من يثبت الى امراته شيئا ثم قال من حثك قالت بهية فالقول

لانه الحكم فكان اعرف بحجته التملك لا فيما يكون مبي للاكل لان الظاهر يتخلف عنه فيه والقول انما هو قول من يشهد له الظاهر والظاهر في مثله المتعارف ان يشبه بديته والمرد منه نحو الطعام المطبوخ والشوي والفواكه التي لا تبقى والحلوار والخيزر والدجلج المطبوخ فاما الحنطة والشعير والنسل والسمن والجوز واللوز والقيق والسكر والشايط الحية فالقول فيه قوله واذا طلق المرسل قائم ان كان من غير جنسهما ولم ير فيها مبيية بالصلح ياخذة وان كان ما كان لا ترجع بالمرسل با بتي ان كان يبقى بعد قيمته بشئ ولو ثبت هو يثبت ابو ال ايضا ثم قال ومن المهر فلان رجع في يمينه كان مال نفسه كان فاما وان كان بالمال يرجع وان كان من مال لبيت باؤنا فليس لنا الرجوع لانه يمينه مناهي لا ترجع فيها وبهت لزوجها في مئوسى بل سمر قد ثبت اليها ما يادعوضت المرأة ثم رقت اليه ثم فارقا وقال يشاء اليك طرية واراوان ليمتده واراوان طرية

فقال هو هدية فقال الزوج هو من المعرف فالقول قوله لانه هو المالك فكان يعرف في التملك كيف وان الظاهر انه يتبع في إسقاط الواجب

المعوض فالقول قوله في الحكم لانه انكر التملك واسترده وتروى ما عوته به والذى يجب اعتباره في ديارنا ان جميع ما ذكر من المصلحة والنور واليقين
والسكينة والاشارة اليه وباقيها يكون القول فيها قول المأثرة لان المتعارف في ذلك كله رسالة هدية فالظاهر مع المأثرة لانه لا يكون القول لاني نحو الاشياء
والجارية وفيما اذا ثبت للاب بعد بث الزوج تنويضا ثبت له حق الرجوع على الوجه الذي ذكرنا في فتاوى بل سرفه وكذا البنت فيما اذا تزنت
في بيته تنويضا اذا كان بشها عقيب بث الزوج فان تقدم عليه فالظاهر انه هدية لا يوجب الرجوع فيه للزوج الا ان كان قائما وامد سببها
اعلم قوله في ميل ما يجب لغيره من الخلق والملااة لا يجب عليه فلا يجب عليه تمكينها من الخروج بل يجب منعها الا فيما سكر وفيما بعد انشاء العقد
ويجب عليه الخوف والملااة لا تنهاتكم كون الظاهر يكذب في نحو الدرر او الجمار انما ينفي احسانه من المهر لان حق آخره كالكسوة فخرج جهزته
وزوجها ثم ادعى انما دفعه لها عارية وقالت تملكها او قال الزوج ذلك بعد موتها ليرث منه وقال الاب عارية قبل القول للزوج ولما لان الظاهر
شأنه في العادة دفع ذلك اليها هبة واختاره السرخسي اختيارا لا امام السرخسي رده كون القول للاب لان ذلك يستفاد من جهة والمخار لا يقتوى
القول الاول ان كان العرف ظاهرا بذلك كما في ديارهم كما ذكره في الواقعات وفتاوى الخاصي غير ما وان كان العرف مشتركا فالقول للاب قبل
انكاح الرجل من مثله غير النيات تملكها فالقول للزوج والا فله ولو ايرت الزوج من المهر او هبته ثم ماتت فقالت الورثة هبوني مرض موتها
وانكر الزوج فالقول له وقيل ينبغي ان يكون القول للورثة لان الزوج يدعي سقوط ما كان ثابتا وهم يكرهون وجبة الظاهر ان الورثة لم يكن لهم حق
والما كان لها وهم يدعون انفسهم والزوج ينكر فالقول له وفي البدائع في كتاب النفقات اعطانا ما لا او قال من المهر وقالت من النفقة فالقول
للزوج الا ان يقيم بي البينة لان التملك منه وفي الخلاصة اتفق على مستدة الغير على طمع ان يتزوجها اذا انقضت عدتها فلما انقضت ابنت
ان شرط في الاتفاق التزوج يعني كان يقول اتفق بشرط ان تتزوجيني ويرج زواجنا نفسها او لا لانه يشق والصحيح انه لا يرجع لو زوجت
نفسها وان لم يشترط لكن اتفق على هذا الطبع اختلفوا في الاصح انه لا يرجع اذا زوجت قاله الصدر الشهيد قال الشيخ الامام الاصح انه
يرجع عليها زوجت نفسها او لا لانه يشق واختاره في المحيط وهذا اذا وقع الدرامم اليها تنفق على نفسها اما اذا اكل معها فلا يرجع بشئ انتهى
ولم يذكر اذا ابنت تزوجت في فصل عدم الاشتهار صرحا الا ما قد يتوهم من اقتضاره على قول الشهيد ومن بعده لم يرجع اذا لم تزوج به ومك
في فتاوى الخاصي فيما اذا اتفق بلا شرط بل للعلم عرفا انه ينفي للتزوج ثم لم تزوج به خلافا منهم من قال يرجع لان المعروف كالشروط ومنه
من قال لا قال هو الصحيح لانه انما اتفق على قصده لا شرط وفيما ادعت على زوجها بعد وفاته ان لها عليه نفاس عمره بقصد في الدعوى على مهرها
في قول جقيقة لان عدله يكمل مثل فمن شهد له كان القول له مع يمينه وفي النوازل تحذرت ابو يونس انما ثبتت الزوج اليها بقصد في جهتها واعلمت ما يام
الامم فطلب قيمتها فان اتفقت ان ثبت اليها وامرنا ان تنسج وتطعم ولم يذكر قيمة ليس له ان يرجع عليها لانها فعلت باذنه من غير شرط القيمة
وان اتفقت على ذكره الرجوع بالقيمة فلا يرجع وان اختلفا في ذكر القيمة فالقول للزوجة مع يمينها لان حاصل الاختلاف راجع الى شرط الضمان
وبى منكره ثم فيها مسائل الاولى مسئلة ثورف ذكرنا في باب المهر مع ان الجواب المذكور فيها انما يتعلق بالميراث فاجبنا الاستماع بذكر المهر
ربادة فينا زوج ثنتين في عقدتين وثلثاني عقدتين فقبل ان يدخل بواحدة منهن وقبل ان يبين تقدم التقدير كانه من غير وثائق الزوجان
وهو الزوج عندهم الولد وولد الابن والثلث من الولد وولد الابن يمين على بنية وعشرين سبعة للتي تزوجها واما اتفاق

في عقدتين او ثلث

قال في الطيعة الذي هو كل فان القول قولها والمراد منه ما يكون محالاً لا كل لا يتعارف هدية فاما في الخطاة والشعير والفلول قوله لما بينا

والباقي نصفه للثنتين ونصفه للثالث سنداً إلى حقيقته وهو لا يثابته اسم من الباقي للثنتين وتسعة للثالث على تحريمهما وانما قلنا المسئلة
من اربعة وعشرين لان كل واحد صحيح على كل حال لانه ان تقدم فظاهر وكذا ان توسط لاناكون ثالثة ان وقع بعد الثنتين واربعة
بعد الثالث وكذا اذا تأخر لاناكون كل واحد الفرقتين فيقع بي ثالثة واربعة وكل واحد من الفرقتين صحيح في حال باطل في حال ثم نقول ان صح
كل واحد من الثنتين فلما ثلث الميراث وان صح مع الثلث فلما اربعة فيحتاج الى حساب لثالث وربع وثلثه اثني عشر ونقول مخرج
الثلث من ثلثة والربع من اربعة وبينهما مائة ففرضنا اربعة في الآخر فصار اثني عشر فيكون له الثلث في حال اربعة والربع في حال ثلثة
فثلاثة ثمانية بيقين والربع يجب في حال دون حال فينصف للثالث فيه فينصف فيصير اربعة وعشرين او يضرب مخرج النصف وهو
اثني عشر فصار اربعة وعشرين ثم نقول التي تزوجها ومدا بسة من اربعة وعشرين لان لها الثلث في حال ثمانية والربع في حال ستة
فستة ثمانية بيقين بوقع الشك في سهمين لانهما يقطن في حال ويثبتان في حال فيثبت احدهما ويضم الى ستة صار لهما ستة وما بقي تسعة للثالث
لكل واحدة ثلثة وثمانية للثنتين لكل واحدة اربعة عندها على اختلاف تخويلها ما ابو يوسف ره فيعبر المنازعة فيقول للمنازعة للثنتين في السهم
السابع عشر لانهما لا يدعيان الا ثلثي الميراث ستة عشر فالسهم السابع عشر لثالث لانه يدعيان ذلك لانه يدعيان ثلثة اربع الميراث
ثمانية عشر بيقين ستة استوت منازعة الفرقتين فيها فتكون بينهما نصفان فحصل للثالث تسعة منها وثلثة للثنتين ثمانية واما محمد فيعتبر الاحوال
فيقول ان صح كل واحد من الثنتين فلما ثلث الميراث ستة عشر وهو حال التقدم اسس تقدم الثنتين على الثالث فتكون الواحدة معها فيكون لهما ثلثة
فان لم يصح فلا شيء لهما فلما نصف ذلك وهو ثمانية والثالث ان صح كما نحن فلمن ثلثة اربع الميراث ثمانية عشر لان الواحدة ترث منهن فان لم يصح فلا شيء
لهن فلمن نصف ذلك وهو ستة فاتفق الجواب واختلف المخرج والضابط عن الخط قولنا الماربع الحار والعين مع العين اى محمد الاحوال
ويقرب المنازعة وعندنا في حقيقته نصف ما بقي للثنتين ونصف الآخر للثالث لان الفرقتين في حالة الاستحقاق سواء لان كل فريق يستحق في حال
وهو اذا كان سابقاً على الفريق الآخر ودون حال التأخير فصار كما لو لم يكن ممن واحدة ولو لم يكن ممن واحدة كان جميع ميراث النسب بين الفرقتين
نصفين كذا هنا فللنصف وقع الكسر فضعفنا المجموع صار ثمانية واربعين او تضرب مخرج النصف وهو اثنان في اربعة وعشرين فيصير ثمانية
واربعين الواحدة من ذلك اربعة عشر وكل واحدة من الطائفتين سبعة عشر فطلب بين السهام والروس الاستقامة والموافقة والمباينة فيقيم
اربعة عشر على الواحدة ولا يستقيم سبعة عشر على الثنتين ولا على الثلث ولا موافقة بين ذلك ايضا فحصل معنا اثنان وثلثة فطلب بين الروس
والروس الاحوال الاربعة التداخل والتماثل والتوافق والتبائن فوجدنا ما يباينة ففضل ثلثة في اثنين او على العكس فحصل ستة ففضل سبعة
في ثمانية واربعين فيصير اثنين وثمانية وثمانين ومنا لقع وطريقة معرفة ما لكل ان تضرب ما كان له من هذه الستة فكان الواحدة اربعة عشر
ففضل بها في ستة فحصل لها اربعة وثمانون وكان لكل فريق سبعة عشر ضربنا ما في الستة يحصل لكل فريق مائة وثمانون لكل من الثنتين احد
وخمسون ولكل من الثلث اربعة وثلثون فان قيل يا ذكر ابو حنيفة فيشكل لانه يعطى للثنتين بالايدي عاذا اجيب بانها انما لا تدعي انة اذا استحققت
الواحدة ذلك السهم فاما بدون استحقاقها فلا وقد خرج ذلك السهم من استحقاق الواحدة فكان وعولها ووحوى الثلث في استحقاق ما خرج
استحقاق الواحدة سواء وبهذا الاختلاف في الارث اما المهور فالزوج ان كان حياً او مراً بالبيان جبر القول قوله في الثلث والثلثين ايهما

وقيل ما يجب عليه من الخمار والدسم وغيره ليس به ان يحسبه من المهر لان الظاهر يكذب والله اعلم

الاول لان نكاح احد الفريقين صحيح في نفس الامر والزواج هو بائنه العتود وان قال لا ادري الاول حجب عنهن الا الواحدة لانه قبالا اشتباه
فيما لا سماع فيه للتحريم وان مات احد الفريقين والزواج حي فقلل بن الاول رثن واعطى مهورهن وخرق بزيه وبين الاخر وان كان خل
بن كلهن ثم قال في صحته او عند موته لا احد الفريقين ذلك فهو الاول ويفرق بزيه وبين الاخر ولكل واحد اقل من مهر مثلها والمسمى كما هو الرسم
في الدخول في النكاح الفاسد فالدخول بن لا يورث في البيان اذا لم تكن السابقة في الوطى واما المهر قبل الدخول فله الواحدة مسمى لها كماله لان نكاحها
صحيح يمين وللثلاث مهر ونصف للثنتين مهر واحد بالاتفاق فها مائة على اصلهما في اعتبار المنازعة والحال ابو حنيفة فزق بين المهر والميراث فاجتهد الميراث
في المهر دون الميراث فقال بفضل من الواحدة هناك بين الفريقين نصفان لا يتفاوتان فيه لانها قد استويا في الاستحقاق فيكون بينهما فاما هنا فالثلاث
لا يدعيان النصف الزائد على المهرين والثلاث يدعيه فسلم لمن وفي المهرين استوت منازعتهما فيكون بينهما او تقول اكثر ما لمن ثلثه مهور بان يكون النكاح
نكاح الثلث واقل ما لمن مهران بان يكون نكاح الثلثين سابقا فوقع الشك في مهر واحد فينصف وكان لمن مهران ونصف ثم لانما رعت
للثنتين في الزيادة على مهران فيسلم ذلك مع الثلث وهو نصف مهر يتي مهران استوت منازعة الفريقين فيه فكان بينهما فحصل مهر ونصف
والثنتين مهر واحد ومحمد يقول ان صح نكاح الثلث فلن ثلثه مهور وان لم يصح فلا شيء لمن فلن نصف لك وهو مهر ونصف اما الثلثان فلما
مهران ان صح والا فلا شيء لهما فلما نصف ذلك مهر واحد واما حكم العدة فعلى كل واحدة منهن عدة الوفاة على الواحدة ظاهرا وعلى الفريقين
كذلك لان الشرع حكم بصحة نكاح من حيث اوجب لمن مهر او ميراثا والعدة مما يجتاط فيها فان كان الزوج دخل من لا يعرف الاول من الاخر
فعلى غير الواحدة عدة الوفاة والحيض جميعا اعني اربعة اشهر وعشر يستكمل فيها ثلث حيض المنسكة الثانية تزوج امرأة وابنتها في ثلث
اعتقود ولا يدري الاولى منهن ومات قبل الوطى والبيان فلن مهر واحد لان الصحيح نكاح احدين ليس غير لانه ان تزوج الام والام لم يصح نكاح
بينهما والبنات كذلك ولن كمال ميراث النساء بزيادة بالاتفاق ثم اختلفوا في كيفية القسمة فقال ابو حنيفة للام النصف من كل من المهر
والميراث وقال ابو يوسف ومحمد يقسم بينهما اثلاثا ولو كان تزوج الام في عدة والبنات في عدة في عقد كان الكل للام بالاتفاق المتيقن
بطلان نكاحهما تقدم اوتأخر عن الام للرجوع بين الاختين في عقد ولو كان تزوج امرأة وامها وابنتها او امرأة وامها واختها كان المهر للمراة
بين اثلاثا اتفاقا وقيل على الخلاف والصحيح الاول والاصل ان المساواة في سبب الاستحقاق توجب المساواة في الاستحقاق ونكاح كل
واحدة يصح في حال ولا يصح في حالين فاستويان في حق الاستحقاق وهو ليسا عديهما على هذا الاصل لكن
يقول الام لا يراهما الا احدي البنيتين لا يتقنا بطلان النكاح احدي البنيتين والابنتان في النصف استويا لانه ليت احديهما بتعيين جرح البطلان
اولى من الاخرى لمسألة ما لثالثه لو قال لا جنية كل تزوجتك فانت طالق فزوجها في يوم ثلث مرات ودخل بها في كل مرة فهي امراته وعليه
مهران ونصف مهر ووقع عليه تطليقتان على قول ابى حنيفة وابى يوسف لانه لما تزوجها او لا وقع تطليقة ووجب نصف مهر فلما دخل بها جوب
مهر كامل لانه وطى عن شبهة في الحبل اذا الطلاق غير واقع عند الشافعي ره بناء على ان هذا التعليق حذو ولا يصح وجب العدة فاذا تزوجها
ثانيا وقت اخرى وهو طلاق بعد الدخول معنى فان من تزوج مستدة البائن فطلقها قبل الدخول فعدا بحنيفة وابى يوسف فيكون هذا الطلاق
بعد الدخول معنى فيجب مهر كامل عدة مستأنفة خلافا لمحمد في ايجاب نصف المهر وبقية عدتها التي كانت فيها فصاعدا على قولهما الواجب مهرين نصف فادخل بها

وقد قيل في القيمة والاسكوت واثباته والاصح ان الكل على الخلاف فان تزويج الذي ذمته على امر او غيره فخر اسلام او اسلم احداهما فلها الفجر والحخير
ومناه اذ كانا بايعاها واكسلاهم قبل القبض وان كانا يابدين عياها فلهما في الحزب القيمة وفي الحخير محرر للثل وهذا عند الجعيفة به وقال ابو يوسف رها
مهر للثل في الحخير وقال في القيمة في الحخير تزويج فلهما ان الفقيض مؤكده للملك في المقبوض فيكون له شبهة بالعقد فيمتنع بسبب الاسلام كالعقد
ومار كما كانا يابدين عياها فلهما ان الفقيض مؤكده للملك في المقبوض فيكون له شبهة بالعقد فيمتنع بسبب الاسلام كالعقد
يقول صحاح التسمية ككون المسع ما احبدهم لانهم امتنع التسليم للاسلام فحب القيمة كما اذا هلك العبد المسع قبل القبض ولا يجعيفة
ان الملك والصدان العبد ينفس العقد وله ان ملك التصرف فيه وبالقض يتقبل من ضمان الزوج لضمائهما وذلك لا يمتنع بالاسلام كاسترداد
الحزب المغضوب وفي غير المعين الفقيض موجب ملك العين فيمتنع بالاسلام

[illegible]

بأنه لا يملك التصرف ابتداءً بالقبض وإذا انقضى القبض في غير الميعين لا يجب القيمة في الحيزير لانه من ذوات القيمة فيكون لها قيمته كخلفه عنه ولا كملك الحر كملكها من ذوات الامثال لا ترى انه لو جاء بالقيمة قبل الاسلام لم يجز على القول في الحيزير دون الحر ولو ضلها قبل الدخول بما أقمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة ومن اوجب القيمة اوجب نصفها

باب نكاح الرقيق

لا يجوز نكاح العبد والامة الا باذن مولاهما وقال مالك رحمه الله لا يجوز للعبد لانه بملك الطلاق فيملك النكاح ولنا قوله عليه السلام اياكم تزوج بغير اذن مولاهم فهو عاهر وكان في تنجيد نكاحهما تبييها اذ النكاح عيب فيهما فلا يملكانه بدون اذن مولاهما

العبد عند قبضه قبل التسليم اليه وبالتسليم اليه يتقرر الملك وبهذا التسليم لا يمنع بالاسلام وان كان فيه تأكيد الملك في الحر ولو اشتترى خمره بقبضه او بها جيب ثم اسلم فقد خيرا الرود وان كان في سقوطه تأكيد الملك لغيره لان الاسلام لا يمنع تأكيد الملك قوله بخلاف المشتري متصل بقوله يتم قبض العقد ولهذا يملك التصرف فيه بالبيع وغيره بخلاف المشتري لا يتم بنفس العقد ولا يملك التصرف فيه بالقبض فيه هو المفيد لملك التصرف والاسلام مانع منه فلهذا يباح الذي هو الحر والحرير او اشتراهما ثم اسلم بنفس البيع لا يستلغ افادة ملك فيما مع الاسلام ونقض التصرف في المهر قبل القبض من النهي عن بيع ما لم يقبض بالاجماع ونحن بعض الفضلاء ان قوله في النهاية ولان ضمان البيع في يد البائع ضمان ملك حتى لو ملك يملك على ملكه فقبض المشتري ناقص لضمان الملك ضمان المهر في يد الزوج ليس بان ملك حتى لو ملك يملك على ملكه في قول الهاميه وبالقبض يتقل من ضمان الزوج الى ضمانها وهو غلط وانما معناه ان المهر في يد الزوج فليس في يد البائع يعود الى ملكه فاذا ملك على ملكه لا يضمن لاحد شيئا بل يفيض الثمن في معنى قوله يملك البيع في يد البائع بالثمن واما ملك المهر في يد الزوج فليس بملك ملكه بل بملك ملكها في يده فيضمنه بالقيمة كملك المعضوب وبهذا اصرح في النهاية به بعد قوله يملك على ملكها بان قال ولهذا اوجب لها القيمة قوله ولو طلقها قبل الدخول اهانني الميعين لها نصفه عندا بجميعه رده وفي غير الميعين في الحر لها نصف القيمة وفي الحرير المتعة وعند محمد لها نصف القيمة بكل حال لانه اوجب القيمة فبني نصفه وعند ابنه يوسف رده وهو الموجب لمهر المثل لها المتعة لان مهر المثل لا يتنصف

باب نكاح الرقيق الرقيق العبد ويقال للعبد لما فرغ من نكاح الاحرار المسلمين شرع في بيان نكاح الارقار والاسلام فيهم قالب فلذا قدم باب نكاح المسلمين ثم اولاه نكاح الارقار ثم اولاده نكاح اهل الشرك واما ما تقدم من فصل النضراني فاما هو في المهر من نواحي مهور المسلمين والمهر من نواحي النكاح فاروقه بتمته له قوله لا يجوز نكاح العبد الا باذن سيده اى لا ينفذ فانه يتقدروا قوا عندنا وعند مالك وبرويته عن احمد ونسبه الى مالك في الكتاب ليس بذهب وحاصل تقصيره وجه المذكور ملازمة بين المالكين شرعا فقتدين بان من ملك قس شئ ملك وضعه ويمنع بملك رفع الضر عن النفس ولا يملك اثباته شرعا على نفسه وكذلك التطيب ولم يملك اكل السم وادخال المودى على البدن والواجب بيانها بانه ملك الطلاق لانه من خواص الادمية فكذلك النكاح ويجاب بما سنذكره الحديث الذي ذكره وهو قوله صلى الله عليه وسلم اياكم عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر رواه ابو داود والترمذي من حديث جابر وقال حديث حسن والظاهر الثاني وفي السنن ايضا عن ابن عمر رضي الله عنهما صلى الله عليه وسلم قال اذا نكح العبد بغير اذن مولاه فكنا به باطل ولان في تنقيح نكاحها تبييها امان في العبد فتستقل الذمة بالمهر والنفقة واما في الامة فلمحة الاستمتاع بها عليه بالنكاح وبهذا تصرف في ماله بالاف ولا ينفذ الا برضاها وبهذا يجاب عن المنسوب الى مالك من قوله يملك الطلاق فيملك النكاح فالطلاق ازالة عيب عن نفسه بخلاف النكاح لا يقال ليح الاقرار من العبد على نفسه بالحد والقصاص مع ان فيه اكرامه فضلا عن تبييها لانا نقول هو لا يدخل تحت ملكه فيما يتعلق به خطاب الشرع امر او نهيا كالصلاة والغسل والصوم والزنا والشرب وغيره الا فيما علم اسقاط الشارع اياه عنه كالجمعة والحج ثم هذه الاحكام تجب جزا على ارتكاب الخطيئة شرعا فقدر اخرجه عن ملكه في ذلك الذي دخله فيه باعتبار غير ذلك وهو الشارح زجرا عن الفساد واعظم العيوب وكذا الكتاب ليس له ان تزوج الا باذن المولى لان الكتابة انما اوجبت نكاح الحر في التصرف الكتابي فيبيع فيما سواه على حكم الرق ولا يملك الكتاب تزويج عبده ويملك تزويج امته لانه من باب الكتاب اذ يحصل المهر والنفقة للمولى والولد العبد ولو كان من باب الكتاب ملك الاب والجد والقاضي والوصي والشريك لمفاوض تزويج الامة لا العبد لانه يتفقد المالة واما

ولذا انك لا تكتب لان الكتابة اوجبت ذاك الحجر في حق المالك في حق الحكم على حكم الرق وطه الاما او المالك ان تزوج عبده وتملكك تزوج امه
 كونه مريبا ان الكتابة لا تملك تزوج نفسه لان اذن المولى وقيل تزوجها امه لان المولى لا يملك ان المالك فيهما
 ناسم واذ تزوج العبد باذنه في رقبته يباع فيه لان هذا دين يجب في حق العبد لوجود سببه من اهله وقد ظهر في حق المولى
 لصدوره اذن من محضه فتعلق برقبته دفع المصلحة عن اصحاب الديون كما في دين التجارة وللدبر والمكاتب ليسيان في المهر ولا يمان فيه لانها
 لا يحتمل ان النقل ملك المالك مع بقاء الكتابة والتدبير فيؤدي مكيه امه من نفسها واذ تزوج العبد بغير اذن ماله فقال المولى طلقها
 او فارقها فليس هذا باجازه لانه يحل الرذل لان رده العقد ومناكته يسع طلاقا ومفارقة وهو البقي بحال العبد الممتنع او هو اذ كان
 الحبل عليه او ان قال طلقها تطلقه فذلك الاجتهاد في الاجازة لان الطلاق الرضى لا يكون الا في نكاح صحيح فتعدي اجازة ومقال لعبد
 في كماله والمضارب والعبد الماذون فليس لهم تزوج الامه عند ابى حنيفة ربه ومحمد وقال ابو يوسف ربه ولو لمكون وانما لم يخر تزوج الكتابة نفسها لا ذكره
 قوله وكذا الكتابة لا تملك تزوج نفسها بغير اذن المولى وتلك تزوج امه لانها من بقا ذات المكاتب على الرق والاكساب الذي اوجب
 الكتابة اطلاقه لا الا لوجب خلا في ذاته المملوكة والاكساب بالنكاح انما يكون بملك بغير منها بغير السيد او بدل منفعة البضع في حكم بدل جزء
 من العين كالارش ولان هذه المنفعة لا يزل ملكا بعد صحة الاختيار الزوج والكتابة ليست على يقين من استمرارها فالحج فيها وانقضاء ما لم
 زوال ملك الرقبة يجوز الرجوع الى الرق فترد مملوكة البضع للغير متنع على السيد ولم يشترع عقد الكتابة على وجه يضره على السيد
 قوله وكذا الدبر والمذرة يعني لا ينفذ كاحما الا باذن المولى وكذا ابن ام الولد يعني لو زوج ام ولد فماتت بولد من الزوج فان ملك
 حكم امه فالرق فيه قائم فلا يملك تزوج نفسه واما مستحق البضع فلا يجوز نكاحه عند ابى حنيفة ربه لانه كالمكاتب وعندنا يجوز لانه حر يدون
 وهذا فرع مهم للتجار بما يدفع لبعده جارية ليتتري بها ولا يجوز للعبد ان يتتري اصلا اذن له مولاه او لم ياذن لان حل المولى لا يثبت شرعا
 الا بملك العين او عقد النكاح وليس للعبد ملك يمين فانه محض حل وطيه في عقد النكاح قوله واذ تزوج العبد باذن مولاه فالمرء في رقبته
 يباع فيه بخلاف ما اذا تزوج بغير اذنه فدخل بها ثم فرق بينهما فانه لا مهر عليه حتى يتيق لان لم يظهر في حق المولى لعدم الاذن فيه وقوله يباع فيه
 اى ان لم ينفذه المولى وتقريره انه دين وجب في رقبته وكل دين كذلك يباع فيه اما وجوبه فلم يقتضيه وجود السبب من اهله وانقضاء المانع
 وهو حق المولى للاذن واما كونه في رقبته فلا اذن السيد والمضرب المضرة عن ارباب الديون يعني النساء فيباع فيه كما يباع في ديون التجارة والمعامل
 ان الدين انما يثبت في الذمة وثبوته فيها لا يتوقف على اذنه فانه لو باشر المالك ونحوه ترتب في ذمته فحين اذن ظهر الدين في حقه ثم العبد نفسه
 مال فكان لم ان يقبضوا من نفسه فعلى هذا يكون الاذن رفع المانع من الاقتضاء من نفس العبد غير انه ان فداه المولى حصل المقصود والمقتضى
 لذلك دفع المضرة عن ارباب الديون واذ ابيع فلم ينف منه بالمهر لا يباع ثانيا ولا يطالب بالباقي بعد العتق وفي دين النفقة يباع مرة بعد اخرى لانها
 تجب شيئا فشيئا واذ مات العبد سقط المهر والنفقة ذكره التمر تاشي واذ تزوج عبده من امته لا يجب عليه مهر لها ولا للسيد وتتم من قال يجب لم
 يسقط لان وجوبه بحق الشرع والاولون يقولون لافائدة في هذا الوجوب لانه لو وجب لوجب في ماله وهي للمولى قوله والمذرة المكاتب ليسان فان
 لها المهر وجبها ثم منع الاداء عنها يسقط لانها لا تملك ان نقل عن ملكي ملك كذا مستحق البضع ابن ام الولد فيؤدي مكيه امه من نفسها الا ان العبد في الرق لم يباع
 في المهر قوله فقال له طلقها او فارقها فليس ذلك باجازه تزوج العبد نفسه بلا اذن عقد فضولي في الحجة فيتوقف نقاذه على اذن المولى اذنه
 ثبتت تارة صرحا وطورا دلالة فالصريح مثل ان يقول رضيت او اجزت او اذنت والذلة ان يسوق اليها المهر او بفضه وسكوته لا يكون اجازة
 وكم الفاظ اختلفت فيها والفاظ اختلف في عدم اعتبار ما مثل قوله هذا حسن او صواب او نعم ما ضفته او بارك الله فيهما او احسنت او اصبحت
 او لا باس بها اختلفت فيه قال الفقيه ابو القاسم ليس يثبت منها اجازة واختيار الفقيه ابى الليث وبه كان يفتي الصدر الشهيد انه اجازة ما لم يعلم انه
 قال استمر انما يعرف في مسئلة الكتاب وهو ما اذا قال طلقها لا شك ان مقتضى حقيقة اللفظ فيها الاجازة لان الطلاق الصحيح فرع وجود النكاح
 الصحيح لكن قد صرف عن مقتضاه بالنظر الى حال العبد وذلك ان اقباط العبد على سيد وتزوجه مباشرة بسبب تهنئه عليه ليتوجب به زوجه
 وبه تارق الفضولي المختص فانه معين والاعانة تقتضي سببا للمضار لتصرفه وعدم النجاسة ولذا لو قال للفضولي طلقها كان اجازة على ما هو الاوجب

الزوج هذا المهر فزوج النكاح فاسد او دخل بها فان لم يمسح في المهر عند في حقيقته رحمه الله وقا لا يفسد منه اذ لم يمسح
واصله ان لا يكون في النكاح منظر الفاسد واليها انزعه فمكون هذا المهر ظاهر في حق الزوج وعنده انصرف الى الجائز لا يفسد فيكون
ظاهر في المهر لا في غيره فلهذا بعد الاتفاق ان المقصود من النكاح في المستقبل لا عفاف والتحصين وذلك بل الجائز لو لم يمسح
لا يفسد فيخرج ينصرف الى الجائز بخلاف البيم لان بعض المقاصد حاصل هو ملك التصرفات وله ان اللفظ مطلق فيخرج
على اطلاقه كافي البيم وبعض المقاصد في النكاح الفاسد حاصل كالنسب وجوب المهر والعدة على اعتبار وجود الزوج

ولنا قولنا ان المسئلة في العبد انفسولي في الجدة واذا كان حال العبد ذلك فاذا كان لفظ السيد له عند طرحة يمنع يحتمل الرد والاجازة فاستدل
فيما كان بلا حيلة حال العبد ظاهر في قصد الرد والمسلم قصد الاجازة فظاهر تقرن به او نفس آخر مثل ان يقول طلعتما تطليقتما
تملك الرجعة او وقع عليها الطلاق لان الايقاع والطلاق الذي تملك الرجعة بعده لا يشاركه ولا في قصد الاستبراء فيفيد قصد
بخلاف طلعتما فان قد يقال لتمام العقد الفاسد طلاقا مجازا فصلت هذه المسئلة متمسكا بالانقسام من قال بقوله والجواب ان لفظ الطلاق
الجواز استعمل كثيرا في التاركة العقد الفاسد فكان ذكره ذكر لفظ مشترك من حيث الاستعمال بين الاجازة والرد بخلاف ما تقدم من نحو جنت
فانه لم يستعمل الا مرين على السواء بل لظاهر من الاجازة وعلم على الرد لا يتحقق الا بواسطة جعله استبراء وهو وان كان النظر الى حال العبد لا ينافيه
لكن ظاهر حال العاقل المسلم فيه لان حقيقة فعل الجاهلين ولذا قال موسى عليه السلام في جواب قوله لم اتخذناهن وقال اعوذ بامك
من الجاهلين فسار من الظاهر ان وبقى نفس اللفظ بمعنى يوم يفيد الاجازة بلا سارض بخلاف مسئلة الكتاب فان نفس اللفظ يقال
لرد كما يقال لحقيقة الطلاق المستعقب بيمين النكاح ولذا لم يستعمل المقيدم اعني قوله طليقتك الرجعة واقع عليها في التاركة جعل اجازة فوجب
شرح قول الفقيه ومن معه الم يعلم قصد الاستبراء لكن الم يعلم بوجوبه الا بان الطلاق الرعي لا يكون الا في صحيح انا اذا ثبت اقتضاه فيؤثر عليه
طلب انصرف بيمينه وبين ما قال بعده كفر يمينك بالمال او تزوج اربعا لا يتفق مع ان كلا منهما لا يكون الا بعد الحرية واجتبان اثباتا لاثبات
التي هي اصول لا تكون بطريق الاقتضار كالحرية والابلية للتحقق بالرق وليس ما نحن فيه كذلك لان النكاح ثابت للعبد بطريق الاصلية لشوته
بثبات الادمية والعقل وانما توقف الاستبراء بيمينه مال الغير فتقوله طاقا راجعا يتضمن رفع المانع اقتضار لاثبات ملك النكاح بطريق الاصلية والملك
شرط المتق وقوله اعتق عبدك عني باليمينت به تحويل المملوكية اليه لا اصلها في العبد ومملوكية في العبد مراد ان عبد على مملوكية وعلى تقريرنا لا يحتاج
الى تكلف هذا السؤال جوابه ولو اذن له السيد بعد ما تزوج لا يكون اجازة فان اجاز العبد ما منع جازا استحسانا كما لفضولي اذا وكل فاجاز
ما صنفه قبل الوكالة وكالعبد اذا زوجه فضولي فاذن له مولاه في التزوج فاجاز ما صنفه الفضولي ولو باع السيد العبد بعد ان باشره بلا اذن
فلما جرى الاجازة وقال زفر سبيل وكذا الوكالات السيد فورث العبد توقف على اجازة الوارث اما ان كانت امته فمروءت بلا اذن ثم مات المولى
فوريثا من يحل له وطيبا بطل نظريان الحل النافذ على الموقوف وان ورثا من لا يحل له وطيبا كان زفرها جماعة او امرأة او ابن المولى فمكون لا
وطيبا توقف على اجازة الوارث وعلى هذا قالوا في امته تزوجت فمولا فمولا فوطيبا الزوج فباعها المولى للشترى الاجازة لا لا يحل له
وطيبا لان وطى الزوج يحرم بالانحصار مستعدة فاذا حاضت بطل العقد فيحل للشترى ولو كان الزوج لم يطأه بطل العقد بحجر والشترى
نظريان الحل الثابت على الموقوف وقال زفر سبيل بالموت وبالبيع واصله لان الموقوف على اجازة الشبان تحتمل الاجازة من غيره وعنده لا لا
انما كان موقفا على الاول فلا يفيد من الثاني قلنا انما توقف على الاول لان الملك له لانه هو الثاني في ذلك كما حصل له وانما مع
فينتقل بانتقاله قوله سرق برة الامنة التقييد بالامنة والاشارة اتفاق فان الحكم المذكور جار في الحرية وغير الميسرة قوله واصله اسي الخلاف
الاختلاف في ان الاذن للعبد بالنكاح يتطعم الصحيح والفاسد عنده وعند بعض الصحاح والاتفاق على ان الاذن بالبيع يعم الفاسد وعلى ان
التوكيل لا يتحقق بالصح فالحق بالبيع بالنكاح لان علمه الاصل تحصيل المقاصد في المستقبل من الاعفاف وغيره وذلك بالصحيح وكذا الموقوف لا يملك

في المهر والمهر

ومسئلة اليمين ممنوعة على هذه الطريقة ومن زوج عبد امديونا ما ذواله امرأة جازوا المرأة أسوة للفرعاء في مهرها ومعتنا
اذا كان النكاح بمهر المثل ووجهه ان سبب ولاية المولي ملكه الرقبة على ما ذكره والنكاح لا يلاقي حق الفرعاء بالابطال مقصودا
الا انه اذا صح النكاح وجب الدين بسبب كونه فشا به دين الاستعمال وصار كالمريض المديون اذا تزوج امرأة فمهر مثلها
أسوة للفرعاء ومن زوج امته فليس عليه ان يتوهم ان يزوج ولكن ما اخذ المولى ويقال للزوج متى طهرت عمارتها كان
حق المولى في الاستنحاد ام باقي والتبوية ابطال له فان يؤاها معه بسببها النفقة والسبب والا فلا
لان النفقة تقابل الاحتباس ولو يؤاها يتوهم ان يستنحدها ذلك لان الحق باق لبقاء الملك فلا يسقط بالتبوية كما لا يسقط بالنكاح

ينصرف الى الجائز فلا يثبت بالفساد لان المراءى في المستقبل لحلف على الاعفاف وذلك الصيغ بخلاف المولى حيث يثبت بالفساد لان المراءى
في الماضي التقدر والحق بالبيع بجامع ان بعض المقاصد حاصل من ثبوت النكاح والعدة والنفقة وذلك يكفي لتصح التيمم واجراء اللفظ على الظاهر فينبغي
على هذا التبع في المهر في الفساد اذا دخل بها فيه عنده وعند ما لاوانه لا يجوز له تزوج اخرى بعد صحه عنده لانها الاذن بالفساد وعندهما
له ذلك لان الاذن لم يثبت بذلك **قوله** ومسئلة اليمين على هذه الطريقة اى طريقة اجراء اللفظ على عمومها ممنوعة والطريقة الاخرى ان يثبت النكاح
بمهر على الحرية لانه من خواص الادوية والحاجة الى اذن السيد ليثبت المهر في رقبته ليس غير فانه قال له اذا قل تزوج اشغل رقبتي لمهر وهذا يتحقق
بمهر مثل في نكاح فاسد وبغيره وليت هذه الطريقة بحجة لما سذكر من ملك السيد اكامة وعدم ملكه طلاق واستقلال العبد بملكه لنفع الضرر عن نفسه
لان عقد يجر عن الامساك بالمعروف لبتان الاطلاق وغير ذلك فالمعول عليه طريق الاطلاق ويحاج عن مسئلة اليمين بان الايمان مبنية على العرف
والعرف فيه الحلف على التزوج الذي هو طريق الاعفاف والتحسين وهو الصيغ لا الاعفاف بالفعل فيقال الاعفاف باطن لا يوقف عليه فلا يبرم الصيغ
ليظهر كون الحلف عليه **قوله** اول تزوج العبد الا اذن فطلاقا ثلثا ثم اذن له السيد فجد عليها جاز بلكا كرامة عند احيائه ثم
ومع الكرامة عند ابيوسف رة الثاني زوج بنته من مكاتبه ثم مات الاب لا يفسد النكاح عند الا ان عجز ورثة في الرق وعند الشافعي رة يفسد
الحال لملك زوجته شيئا منه ولذا يصح اعاقه اياه وبطل الكتاب له لما قلنا لم يملكه لان المكاتب لا يحل النقل من ملك الى ملك بالمهر وعند ذلك قلنا
الفساد والنكاح وانما ملك ما في ذمت من بدل الكتاب واما العتق فيه فلا يبرم عن بدل الكتاب او لا ثم يتيق الثالث اذا عجز عجز بغيره اتمه فزوجها
على انها حرة فولدت فالولد عبد عند ابي حنيفة وابي يوسف رة وعند محمد حرة بالقيمة كالمحرور **قوله** ومن زوج عبد امديونا امرأة جاز
والمرأة اسوة للفرعاء اذا كان النكاح بمهر المثل او اقل فلزوجها منها باكثر مطلق بالزيادة بعد استيفاء الفرعاء كدين الصحة مع دين المرض وهذا
لوجود مقتضى وهو ملك الرقبة وانقضاء المانع وبخالف من انه ابطال لمحق الفرعاء في قدر المهر ليس به لان النكاح لا يلاقي حق الفرعاء بالابطال مقصودا
بل وضعه لقصد مل البضع بالملك ثم ثبت الملك ثم ثبت المهر حكما لليبس لانه هو صفة النكاح لصدوره من الابل في الحبل ثم تلمسه بطلان حتم في مقداره
اذا كان مهر مثلها او اقل المخصوص امروا فمولا لازم اللازم باتفاق الحال في النفس الامر فكان ضمينا فلا يبرم في اثباته ونفيه الاحال المتضمن له
لا حال وصار كالمريض المديون اذا تزوج امرأة صح وكانت اسوة غرايا الصحة لما ذكرنا **قوله** ومن زوج امته فليس عليه ان يتوهم كذا اذا زوج
ام ولد وندبرته وان شرط الزوج التبوية لانه شرط لا يقتضيه العقد على الامة غير ان النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد ومعنى التبوية ان
يرفعها للزوج ولا يستعملها فلو كانت تذهب ونحوي وحكم المولى لا يكون تبوية وعند الشافعي رة واحمد رة يستعملها مائرا ويسلمها للزوج ليلا
وعند مالك رة يسلمها ليلته ثلث قلنا ملك السيد ثابتة في الرقبة ليلا ونهارا وفيما بعد الثالث والتبوية ابطال فيكون ابطال لمحق الاعاف الا في اوله
السيد على العقد لا يستلزم رضاه بالتبوية بل بمجرد اطلاق وطيه اياها متى نظرها يتوقف مقتضاها وهذا العقد ثابت فاثبات القسم كذا ثبات
بل دليل لا يقال لملك منافع بعضها لزمه تسليمها لنا نقول لتسليم بالتحلية والتبوية امر ائدها عليها والنفقة على المولى ما لم يبرها واذا ابرها ما ثم
بالان يراد الى عدمه كان له ذلك وكل ما هو اذويت فنفقتها على الزوج وكل ما عادت سقطت فان قامت بالفرق بين ان يشترط الزوج بالتبوية
في تزوجه السيد على هذا الشرط ولا يلزم المولى التبوية وبين ان يشترط المحرم المهر في ابنة رجل حرية او لاديه حيث يلزم في هذه وثبت حرية يا

قال رضي الله عنه ذكر تزويج المولى عبده وامته ولم يذكر رضاها وهذا يرجع الى مذهبي لان المولى اجبارها على النكاح
وعند الشافعي لا اجبار في العدة وهو رواية عن ابي حنيفة لا ان النكاح من خصائص الا ومدة والعبد اخير
نكاح المولى من حيث انه مال فلا يملك نكاحه بخلاف الامتلاك له ماله منافع بضمها فيقال فملكها ولكن ان النكاح اصل
ملكه لان فيه تخصيصه عن الزنا الذي هو سبب الحل والنقصان في ملكه اعتبار اياه من خلاف المكتبة والمكتبة لا هي النكاح بالان لا يفسد شرط رضا

من اولاده وهذا ايضا شرط لا يقتضيه نكاح الامه فالجواب ان قبول المولى للشرط والتزويج على اعتباره هو معنى تعليق الحرية بالولادة وتعلق ذلك
بموج وعنده وجود التعليق فيما يصح يتبع الرجوع عن مقتضاه فثبت الحرية عند الولادة خير من غير اختيار بخلاف شرط التوبة فابطلت
الاقتضى عن عذوبة الشرط بل يتوقف وجوده على فعل حسي فيجوز من فاعل مختار فاذا امتنع لم توجد فالحاصل ان المعلق بها وصي يجب
الايقار به غير انه لم ينف به لا يثبت متعلقه اعني نفس الموعود به ولو طلقها باننا وبها مبنية تجب لها نفقة العدة ولو لم تكن مشبوبة من الاستبراء
او طلقها بعد رجوع السيد الى استبراءها لا تجب والمكاتبه كالمرة لزوال يد المولى وبها في يد نفسها فلها النفقة اذا لم تجس نفسها فلهما
فخرج ولو جازت الامه بولد فنقضت على مولى الامه لانه ملكه لا على الاب قوله قال ابي صاحب الهداية ذكر ابي محمد تزويج المولى عبده وامته
ولم يذكر رضاها ابي لم يشترطه وهذا يرجع الى مذهبي لان المذهب ان المولى اجبارها ابي ان يقدرها فينفذ عليها علما ورضيا او لا
كاجبار المولى الصغيرة على ماسلف وعند الشافعي لا اجبار في العبد بل في الامه وهو رواية ذكرها عن ابي حنيفة رضي الله عنه صاحب الايضاح والعلامة ابي عن ابي
وجعلها المولى رواية شاذة للشافعي وجها من اوجهها انما تناوله النكاح لا يملكه المولى فنفقه تصرف فيما لا يملكه فانتفى كالا جبري وكترويه مكاتبته
ومكاتبته بخلاف امته ملك ما يتناول ملكه ثمانية امانه لا ينفذ اذ العبد التعلق في الحال فلا يحصل المقصود ونحن نقول مناط
نفاذ النكاح عليه ملكه المقضي لملكته من اصلها ودفع اسباب الملك والنقصان عنه وفي تزويجه ذلك لانه طريق تخصيصه عن الزنى الذي
هو طريق الملك او النقصان به او في المصلحة التعيينه فانما جعل مناط ملك ما يتناول النكاح وانما علة مساوية فينتفي باشتغالها بالحكم فباطل
لانها لا تفتقنه طرديا في الزوج ملك ما يتناول النكاح من زوجته ولا يملك تملكه وعكسا بالمولى لا يملكه من موليته ويملك تزويجها واما نفى الفائدة
فظاهر الانتفاء بل الظاهر عدم مبادرتهم للطلاق من وجهين احدهما ان عقد النكاح مما ترغب فيه النفس غالبا وتدعو اليه فالظاهر عدم طلب قطعه
والثاني ان حشمة السيد في قلب عبده امانته من اجترأه عليه بالمبادرة الى نقض ما فعله فكان الظاهر وجود الفائدة لانها امانا بالكتابة
والكتابة مع الفارق لانها التوافق بالانوار في التصرفات فلا ينفذ تصرفه عليها الا برضاها وعن هذا استطرفت مسألة فقلت من المخطوب ان المولى
اذا تزوج مكاتبته الصغيرة فوقف النكاح على اجازتها لانها لم تحق بالكتابة ثم انما لو لم تزوج اذت ففقتت بحق النكاح
موقوف على اجازة المولى لا على اجازتها لانها بعد التعلق لم تنق مكاتبته وهي صغيرة والصغيرة ليست من اهل الاجازة فاعب التوقف على اجازتها
في حال قهرا ولم يمتنع بعد التعلق بهذا التوارد والشارحون والذي يقتضيه النظر عدم التوقف على اجازتها بعد التعلق بل بمجرد عقدها
بغير النكاح لما صرح به من انه اذا تزوج العبد بغير اذن سيده فاعقده نفقته لانه لو توقف فاما على اجازة المولى وهو متنع الانتفاء ولا ينفذ واما
على العبد فلا وجه له لانه صدر من جهة تملكه يتوقف عليه ولانه كان نافذا من جهة واما التوقف على السيد فكذلك السيد منها فانه ولي حجة
واما التوقف على اذنها العقد الكتابية وقد زال فحقى النفاذ من جهة السيد فمدا هو الوجه وكثيرا ما يقلد السامعون اليها بين وهذا بخلاف
الصبي اذا تزوج نفسه بغير اذن وليه فانه موقوف على اجازة وليه فلو بلغ قبل ان يرد لا ينفذ حتى يغيره الصبي لان العقد حين صدر منه لم يكن
نافذا من جهة ولا نافذا حاله الصبي وعدم اهلية الراي بخلاف العبد ومولى المكاتبه الصغيرة والحاصل ان الصغيرة والصغيرة ليسا من اهل الاجازة
بخلاف البالغين وساقى زيادة في ذلك واما الاستدلال بقوله تعالى ضربا عبد مملوكا لا يقدر عا شئى وقدرة ابطال انضاء سيده شئى

قال ومن زوج أمته ثم قتلها قبل ان يدخل بها زوجها فلا مهر لها عندنا الى سبطنة رحمه الله وقال عليه المهر لولاها
اعتباراً وبها خفف لنفها وهذا لان المقتول ميت باجله فضرر كما اذا قتلها الجاني وكذا انه مع المبدل قبل التسليم
فيما نراه بمنع المبدل كما اذا ارادت الحرة والقتل في لحكام الدنيا لجل اتلافها وجب القصاص والدية فلكذا
في حق المهر وان مثلن حرة نفسها قبل ان يدخل بها زوجها فلا مهر لها المخرى لان الوفر رحمه الله هو يعتبر بالردة ويقتل المولى
امته والجامع ما بيناه ولنا ان جنابة المرء على نفسه غير معتبرة في حق لحكام الدنيا فتسببه موتها خفف لنفها
بخلاف قتل المولى امته لانه يعتبر في احكام الدنيا حتى تجب الكفارة عليه اذا تزوج امته لا اذن في الغرل للمولى عندنا بحقيقة
رحم الله

فيكون متفقاً فيضعف لان المرد واسد اعلم على شئ من المال ليساقه في مقابلة ومن رزقناه من رزقنا حاشا فموتنيق منه سراً وجراً بل يستنون
 وللقطع بان ملك الطلاق وهو شئ ليس بال قول من زوج امته ثم قلنا ان السيد في تزويجه مكاتبة لا يستحق المهر بل المكاتبة فموتنيق
 امته هو المستحق لها فلو قبل الدخول سقط عند ابى حنيفة عنه الزوج حتى لو كان المولى قبضه يردّه عليه قال لا يسقط والاتفاق على عدم
 سقوطه بقبله اياً ما بعد الدخول وبقتل اجنبى وقتل المولى زوجها وموتها خفف الغنا عند الان المقتول ميت باجله ولو ماتت حتف الحنظل لم
 يسقط بل يتقرر بالموت اذ به ينشئ العقد وبانتهاء العقد يتقرر البذل فلا يسقط بقبله اياً ما بعد لزومه وقتل الاجنبى اياً ما ولا بى حنيفة رد ان
 منع المبدل قبل التسليم والتسليم فجازى بمنع البذل اذ كان من اهل المجازات كما لو ارادت الحرة قبل الدخول وقبلت بن الزوج والقتل ان
 موتها كمنه جعل في احكام الدنيا اتفاقاً حتى وجب به القصاص والدية والضمان فيما لو ذبح شاة غيره وان كان قد احلها له وقد ثبتت احكامها
 كذلك في حق المولى حتى لزمته الكفارة في الخطاء وانما سقطت الدية والقود والاستحارة ولهذا لو كانت الامه رهنها عند انسان فقتلها سيد الرهن
 ضمن قيمتها ولو لم يكن من اهل المجازاة بان كان صبيها زوج امته وصية مثلاً فالواجب ان لا يسقط في قول ابى حنيفة رد بخلاف الحرة الصغيرة اذ ارادت
 يسقط مهر لان الصغيرة العاقلة من اهل المجازاة على الردة بخلاف غير من اهل النكاح لانها لم تخضع للردّة مخفورة عليها اما الامه فلا راية في ردّها وتخلف المشايخ قبل
 لا يسقط لان المنع هو السقوط كمنع الحق وهو المولى وقيل يسقط لان المهر يجب اولاً له انتم يتنقل الى المولى بعد الفراغ عن حاجتها حتى لو كان عليها
 دين يصرف اليه وحاصل الخلاف الاختلاف في وجود سبب السقوط فعنده وجوده عندنا لم يتحقق فبقى وجوبه السابق على حاله قوله وان قتلت حرة
 لنفسك قبل ان يدخل بها فلها مهر مثلها ينسخه ورثتها خلافاً لفره ولم يحكم خلاف زفر في الميسوط بل خلاف الشافعي وهو قول ولوقول السقوط
 وانما قيد بالحرة لان في قتل الامه نفساً واثنين عن ابى حنيفة رد في رواية لا يسقط كالحرة بل اولى لان المهر لمولانا لا للمولاه وهو لم يباشر من المبدل
 وهو قولها وقول مالك وقول الشافعي رد في رواية لا يسقط وهو مذموم الشافعي رد لان فعل المملوك يضاف الى مالكه في موجهه ولذا لو قتلت غير مالك
 المخاطب بدفعها او فدتها المولى فكان في الحكم كقتل المولى لها والاوجه ما ذكر في وجه قول من قال من المشايخ في ردّها بالسقوط وهو ان المهر يجب
 اولاً له انتم يتنقل الى المولى وفائدة الاولوية ما ذكرنا اذ كان عليه دين قضى ولم يخط المولى الا ما فضل لزفر القياس على ردّها بالاتفاقية وقتل
 المولى امته على قول ابى حنيفة والجامع بين القيس هو قتلها نفسها والمقيس عليه وهو ردّها ما بينا من منع المبدل قبل التسليم ولنا ان جناية المأثم
 على نفسه يدر في احكام الدنيا انما يؤخذ به في الآخرة ولذا قال ابو حنيفة رد ومحمد في قاتل نفسه يعزل ويصل عليه لم يمت به باغياً على نفسه
 بخلاف ردّها فانما مستبشرة في احكام الدنيا حتى جبت بها وعزرت وانسخ نكاحها فسقط بها المهر بخلاف قتل المولى امته لانه اعتبر في احكام الدنيا
 حتى وجبت عليه الكفارة ولو سلم فقتلها نفسها تفويت بعد الموت وبالموت صار المهر للورثة فلا يسقط بفعلها حتى غيرنا بما لا امته فمهرنا ملك
 للمولى فكان فعله ابطالاً حتى نفسه وهو يملكه من قال لغيره اقتل عبدى فقتله لا يطعن قيمته ولو قال الحر اقتلنى فقتله كان على القاتل الدية لانه في الآداب
 بكن نفسه في الثاني بطلان الحق للورثة واستشكل بالحرة يقتلها وارثها لا يسقط المهر اجنب بانه صار محرراً بالقتل فلم يكن بالقتل
 مبطل حتى نفسه في المهر قوله واذا تزوج امته فلا ذن في الغزل الى المولى عند ابى حنيفة رد الغزل جائز عند عامة العلماء وكرهه قوم من الصحابة
 لما في مسلم من حديث عائشة عن فداء بنت وهب اخت عكاشة قالت حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم في اناس فسألوه عن الغزل قال ان اكل الوعد

وعن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ان الاذن المأذون الوطى حتما حتى ثبت لها ولاية المطالبة وفي الغزل تنقصر
حقها فيشتط رضاها كما في الحرة بخلاف الامه المملوكة لانه لا مطالبة لها فلا يعتد رضاها ووجه ظاهر الرواية
ان الغزل يحل بمقصود الولد وهو حق المولى فيعتد رضاها وبهذا انفردت الحرة

الخفي وكذا ذكر شعبه عن عاصم عن زرعة وصح عن ابن مسعود وعنه قال هي المودة الصغرى وصح عن ابي امامة انه سئل عنه فقال كانت ابي سلمة
يفسده وقال نافع عن ابن عمر ضرب عمر على الغزل بعض بنو وعنه عثمان بن عفان كاتبا نيبان عن الغزل والصحيح الجواز ففي الصحيحين عن جابر كنا
نزل القرآن نزل وفي سلم كنا نزل على عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينهنا وفي السنن عن ابي سعيد الخدري
ان رجلا قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اني جارية فانا اعرل عنها وانا اكره ان يحل فلانا يريد ما تريد الرجال ان اليسود وحدثنا الغزل المودة الصغرى
قال كذب به ولو اراد امدان بخلقه ما استطعت ان تصرفه وفي صحيح مسلم عن جابر قال قال النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان عند جاريته وانا اكره
عنها فقال صلى الله عليه وسلم ان ذلك لا يمنع شيئا اراده الله تعالى فجار الرجل فقال يا رسول الله ان الجارية التي كنت ذكرتها لك قد حلت فقال صلى الله عليه وسلم
انا عبد الله ورسوله فمذه الاحاديث ظاهرة في جواز الغزل وقدر روى عن عشرة من الصحابة على مسعدين ابي قاصم زيد بن ثابت ابي ايوب
وجابر وابن عباس والحسن بن علي وخباب بن الارت وابي سعيد الخدري وعبد الله بن مسعود وروى ايضا عن ابن عباس وحدث السنن يرفع حديث
جذامته وهو وان كان في السنن فهو حديث صحيح وان وقع فيه اختلاف عن يحيى بن ابي كثير ففيل فيه عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن جابر قيل فيه
عن ابي مطيع بن رفاعه وقيل عن رفاعه وقيل عن ابي سلمة عن ابي هريرة فان الطرق كلها صحيحة وجاز ان يكون الحديث عن يحيى من حديث الكل
بهذه الطرق لكن يقيى انما اذا انفردت بحديث جذامته لانه يخرج عن الاصل اعني الاباء الاصلية الا ان كثر الاحاديث تدل على اشتباهه لانه
وقد انفق عمر وعلي على انما لا يكون مودة تعني تمر عليها التارات السبع اسد ابو علي وعنه عن عبيد بن رفاعه عن ابي قال جلس ابي عمر على والزمير
وسعد في نفس من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكروا الغزل فقالوا الاباس به فقال رجل منهم انهم يريدون انما المودة الصغرى
فقال علي لا تكون مودة حتى تمر عليها التارات السبع حتى تكون سلا من طين ثم تكون لطفة ثم تكون علقمة ثم تكون مضنة ثم تكون عطاء
ثم تكون لحا ثم تكون حلقا اخر فقال عمر صدقت اطلاق هذا يقال وفيه خلاف ما عن علي بن عمر من المنع المتقدم ثم في بعض اجوبة المشايخ الكراهية وفي
بعضها عدمه ثم على الجواز في امته لا يقتصر الى اذنها وفي زوجة الحرة فيقتصر الى رضاها وفي منكوحة الامه لا يقتصر الى الاذن والخلاف في ان السيد
وهي بذه المسئلة وفي الفسادی ان خوف من الولد السور في الحرة يسعه الغزل بغير رضاها لفساد الرمان فليست مثله من لا عذر سقطا
ثم في بعض نسخ البداية وقال ابو يوسف ومحمد وهو الموافق لما ذكره صدر الشهيد والقباني وفي بعضها وعنه ابي يوسف ومحمد وهي النسخة الصحيحة لانه
لم يذكر الخلاف في ظاهر الرواية بل ذكر الطواب في الجامع الصغير انه لمولا من غير حكاية خلاف وبقرينة قوله في وجه قول ابي حنيفة وجه ظاهر الرواية
وجه المروى عنهما ان الوطى حتما حتى ان لها المطالبة به وفي الغزل يتقيضه فيشتط رضاها بما كالحرة وجه الظاهر ان حتما في نفس الوطى قد تاد
بالجاء فان قصار الشهوة به واما في المار فاما فائدة الولد والحق به لمولا لانه عبده ومستفاده فيشته طاذنه ثم اذا عرل اذن ولين اذن ثم ظهرها
جبل بل كل نفية قالوا ان لم يبد لها او عاد ولكن بال قبل العود حل نفية وان لم يبل الا يحل كذا روى عن علي بن مزلان بنية المنى في كرهه يقط فيها ولذا
قال ابو حنيفة ربه فيما اذا اغتسل من الجنابة قبل البول ثم يبل فخرج المنى وجب عليه إعادة الغسل وفي فسادی قاضيان حل جارية غير محصنة تخرج وتدخل
ويغزل عنها المولى فجارت بولد واكثر غنة انه ليس منه كان في سنة من نفية وان كانت محصنة لا يسعه نفية لانه يباينزل فيقع المار في الفرج الخارج
ثم يدخل فليتم على الغزل لو كان الزوج عينا قالوا المحصنة للمولى او لها على الخلاف وهل يباح الاسقاط بعد الحمل يباح ما اتصلت به شيئا نفية

اذ تزوجت باذن مولاهم ثم عتقت وقال زفر رحمه الله لا خيار له لان العقد نفذ عليها برضاها وكان المهر طاهرا فلا مخرج
 الخاسر بخلافه كونه لا يتبرأ صاحبها وانما ان النكاح انما ياد الملك وقد وجد لها في المكاتبة لان عدتها اقران وطلاقها
 ثنتان وان تزوجت امه بغير اذن مولاهم عتقت صحيح النكاح لانها من اهل العيانة وامتناع النفوذ حتى للمولى وقد زال
 وخيارها طاهرا لان النفوذ بعد العتق فلا يتحقق زيادة الملك كما اذ ازوجت نفسها بعد العتق فان كانت تزوجت بغير اذنه على
 الف ومهر مثله مائة فدخل بها زوجا ثم عتقت مولاهم فالحق للمولى لانه استوفى منافع مملوكة للمولى وان لم يدخل بها
 حتى عتقت فالحق للمهر لانه استوفى منافع مملوكة طاهرا والمراد بالمهر الالف المسمى لان نفاذ العقد بالعتق استند الى
 وقت وجود العقد فصحت التسمية ووجب المسمى وطه العرجب مهر آخر بالوطى في نكاح موقوف لان العقد قد انقضى
 لا لمكاتبة كانت ماله ليعصما قبل العتق واجيب بالمنع لان ملك البضع تابع لملك نفسه وان لم يكن ماله لنفسها وانما كانت ماله لاسبابها وقائل
 ان يقول قوله صلى الله عليه وسلم ملكك بضعك ليس منافع الاسنان بضعك اذ لا يمكن عليها العينة ومكاتبها تبيع لمكاتبها منافع
 نفسها واعضاؤها فيلزم كونها ماله ليعصما بالمعنى المراد قبل العتق فلم يتبادر لها النص وترجع قول زفر في المبسوط لو كانت حرة
 في اصل العقد ثم صارت امه بان اردت امرأة مع زوجها ولحقها بدار الحرب معان ثم سببا ثم عتقت فلما اتيها عن ربي يوسف رده لانها بالعتق
 ملكت نفسها وازداد ملك الزوج عليها وقال محمد رده لا خيار لها لان باصل العقد ثبتت عليها ملك كامل برضاها ثم انتقض الملك بجارض الرق
 فاذا عتقت عاد الملك الى اصله كما كان فلا يثبت الخيار لما قولهم وان تزوجت امه بغير اذن مولاهم عتقت صحيح النكاح اى تفديجه والعتق
 ولا فرق بين الامه والبعد في ذلك وانما فرضنا في الامه ليعتق عليها المستلثة التي تليها تفريضا عن زفر وانه يبطل النكاح لان توقفه كان
 على جازة المولى فلا ينفذ من جهة غيره ولا يمكن البقاؤه موقوفاً على اجازته بعد بطلان ولايته واذا بطل تنفيذ وتوقفه لم يبطل به بالضرورة اذ لا
 واسطة وصار كما اذا اشترت ثم عتقت يبطل لا يتوقف لما قلنا من عدم امكان القسمين ولان الامه والبعد من اهل العيانة ولذا صح اقرارهما في الدون
 وبطلان بعد العتق واليه العادة من خواص الادمية وهي مبركات فيما على اصل الحرية وانتاع النفوذ بحق المولى قد زال بالعتق وحاصل في الامه ناقد
 من حيث وجوب ان يتقدم من المولى وام حقه فاذا زال بقي النفاذ من غير حقه توقف ما البطلان فبما ذكره فليس قال بل السوم تحول حكم العقد الواحد
 العقد موجب للملك للمولى لو نفذ بعد عتقها كان موجبا للملك لها فاودة على التعليل النقص بصورته التي تزوج بغير اذن مولاهم اذ لا يجوز ذلك النكاح حتى يخرج
 ماصح واما اذ تزوج فصول شخصاً ثم ولا توقف على اجازة الفضولي بعد الوكالة واما اذ تزوج والى البعد مع وجود الاقرب ثم عتقت فالحق للولاية الى
 الزوج توقف على اجازة مستأنفة منه وكذا السيد لمكاتبة الصغيرة اذ ازوجها اذ اذنما توقف على اجازتها فان اذن عتقت لا يجوز ذلك النكاح الا باجازة
 مستقلة من السيد مع انه المزوج اجيب عن الاول والثاني بان الاذن والتوكيل كالتحجر بالنسبة الى المستقبل من وقتها فلا يعملان فيها
 بانما قبلها كان مقتضى هذا ان لا يجوز الا باجازة ايضا الا انما استخفناه وعن الثالث بان الابعد لم يكن وليا حين تزوج ومن ليس وليا في شئ لا يباين في
 في عواقبه ويحكم الراى فيه بل يخالفنا على اى الاقرب فلم يكن النكاح على الوجه الاصلي ظاهر فوجب توقيفه على اجازته بعد صيرورته وليا ليعتق
 ظهور كونه اصلياً قال في الفوائد الظهيرية وبهذا الحرف يقع الانفصال عن النقص الرابع معنى سيد المكاتبة الصغيرة وقد يفرق بان الجوس
 الابعد انما يظهر فيه ترك النظر بعد تسليم ظهوره فيه لانما على اى الاقرب اما هنا فلا يتجه اعتماد المولى على اى الصغيرة فيترك النظر فكان
 الظاهر النظر منه لظهوره من مجرد الدين والنسبة الخاصة من غير الوجوب بطلان ظهوره فيه فيجب الحكم بالنفاذ بالعتق على ما قد مشاهن النظر
 ووعده من الزيادة ويجب لها خيار البلوغ قوله ولا خيار لها لان النفوذ بعد العتق وخيار العتق انما شرع في نكاح نافذ قبل العتق لرفع
 زيادة الملك فلا يتحقق زيادة لذلك واورد ينفى ان ثبت لها الخيار لان الاستناد يظهر ان النفاذ قبل العتق والجواب ان الشئ ثبت ثم يستند
 وحال ثبوته كان بعد العتق فانقضى الخيار معه قوله فان كانت تزوجت على النفاذ ومهر مثلها مائة فانه نص على زيادة المسمى على مهر مثلها لجواب
 على التفضيل الى دخل بها قبل العتق فالمرء للسيد لانه استوفى منافع مملوكة له او بعده فلما لانه استوفى منافع لها وكان يتبادر ان في الوطى قبل
 العتق مهر مثلها للسيد لعدم جهة التسمية كان دخولاً في نكاح موقوف وبه كالفاسد حيث لا يحل الوطى فيه فوجب قيمة البضع

العتق

العتق

باستناد النكاح فالوجه الأول هو أن ولد له عليه فمما ولا مصلحته من جهة المسئلة
أن يدعيه الأب ويوجه أن له مولاة مملوكة مال ابنه الحاجة إلى البقاء فله عليك جارية له الحاجة إلى صيانة الماء خيران
الحاجة إلى بقاء نسله دونها إلى البقاء نفسه فله عليك الجارية بالقيمة والطعام بغير القيمة ثم هذا الملك يثبت قبل الاستيلاء
شرط الوجود الصحيح حقيقة الملك أو حقه وكل ذلك غير ثابت للأب فيها حتى يجوز له التزوج
بغيره فلا بد من تقديمه فثبت أن الوطى يلاقي ملكه فلا يلزمه العقر وقال زفر والشافعي رحمهما الله يجب المحرم كنهما
يتبين للملك حكم الاستيلاء كما في الجارية المشتركة وحكم الشيء يعقبه والمسئلة معروفة

منافعة المملوكة للزيد فلا يجب الزيادة لها على غيرها لما قيل من الزيادة لها لأن الزيادة إنما تثبت باعتبار صحة التسمية وبهذا التوجيه على اعتبار عدد مملوكتها
والثابت بهذا الاعتبار ليس الأمر مثل وهو كونه السيد ثم إذا عتقت ووطيت يجب المسمى لها لأنه صحيح بصحة العقد فيجب مهران المسمى مهر المثل
انعدم ذلك كله بسبب استناد النكاح لأن النكاح ليس إلا ذلك العقد ومعين صح العقد لزوم صحة التسمية ويلزمه بطلان لزوم مهر المثل لأنه لا يجب
معه لا يقال فيجب أن يكون المهر في الوحيين إنما لا بالاستناد وصارت ملكة لنا في بعضهما من وقت العقد لا نقول بالاستناد فيغير في القائم لأن في لفاف
ومثل في البضع فانت فحين كانت على المولى فكان بدله وقديور وفيقال لو استند إلى أصل العقد يجب كون المهر للمولى كما لو تزوجت
بأذن المولى ولم يدخل بها حتى اعتقها وهو بمنزلة عن صورة المسئلة فانها النكاح بالعتق وبه يملك منافعتها بخلاف النكاح بالأذن الرقائهم هذا
إذا كانت لأمته كبيرة فإن كانت حرة فاعتقها يظل النكاح عند زفر وعندهما يتوقف على إجازة المولى أن لم يكن لها عصبية سواء فإذا أجاز جاز فإذا
لم يفت بهذا ذلك فلما خالف البلوغ إذا كان الحرة بابا أو جارية أو قارة من باب الأول لا يار أنه يستتبع بجارية الأذكار عن جارية العتق لأنه المنجز قوله ولله الأمر
بالاستناد ولم يجب مهر آخر أي مهر المثل بالدخول في نكاح موقوف وقد ذكرنا ذلك قوله من وطئ جارية ابنه فولدت منه فمما ولد له وعليه قيمتها

ولا مهر عليه ومعنى المسئلة أن يدعيه الأب وليس عبدا ولا مملوكا ولا كافرا ولا مجنونا فان كان الأب واحدا من هؤلاء لم تصح الدعوة لعدم الولاية
ولو افاق المجنون ثم ولدت لأقل من ستة أشهر صح استحبابها لاقبالات ولو كان من أهل الذمة الآن لم يثبتها لمختلفة بمازت الدعوة من الأب
ويشترط أيضا كون الأم في ملك الابن من وقت العلوق إلى الدعوة فلو حبلت في غير ملكه وفيه واخرجا الابن عن ملكه ثم استدرا لم تصح الدعوة لأن الملك
انما ثبت بطريق الاستناد إلى وقت العلوق فيستدعي قيام ولادة التملك من حين العلوق إلى التملك فلا يشترط في صحته دعوى الشبهة
ولا تصديق الابن ودعوة الجد الأب كالأب ولا تصح دعوة الجد الأم والشافعي وشروط دعوة الجد الأب أن يكون حال عدم ولاية الأب لموت وجنون
أو رق أو كفر وان ثبت ولاية من وقت العلوق إلى وقت الدعوة حتى لو انت بالولد لأقل من ستة أشهر من وقت انتقال الولاية إليه لم تصح دعوته

لما قلنا في الأب قوله وجهه الأول هو أن لا يجوز أن لا يلاقي ملكه مال ابنه الحاجة إلى البقاء نفسه لما سلكه كذلك إلى صون نسله لأن نفسه فهو
جزءه لكن الحاجة إلى البقاء النفس أشد منها إلى حفظ النسل فلذلك التملك الطعام بغير قيمة والجارية بالقيمة ويحل له الطعام عند الحاجة ولا يحل له
وطئ جارية ابنه عند الحاجة إليه عن الأمه إلا بالنقل عن مالك بن النضر وابن أبي ليلى ويجوز لابن علي الاتفاق عليه دون دفع الجارية إليه للتسرى فلا يثبت
جواز التملك والمقصود ما أوجبه عليه القيمة مراعاة للحقين وتجهيلا للقصور دين مقصود الأب والابن إذا بدل يقوم مقام المبدل ولا عسر عليه وهو
مهر مثلما في المال أي ما يرغب فيه في مثلها بما لا يقطر وأما قيل ما يستاجر به مثله للزنى لو جاز فليس مناه بل العادة إنما يعطى لذلك قل ما يعطى مهر

لأن الشبهة البقاء بخلاف الأول والعادة زيادة عليه فلا فالزفر والشافعي فخانما يوجبان العقر عليه لثبوت ملكه فيها قبل الوطى شرط الصحة الاستيلاء
عندهما عند قبيل العلوق لأن ثبوت ضرورة صيانة الولد وهي منفعة باقية كذلك دون اثباته قبل الوطى قلنا لازم كون الفعل ناضيا لما سلكه
قالوا لم يقدم عليه فثبت لازم الاستحالة بثبوته لزوم دون لازم الشرعي والأفلازم فظهر أن الضرورة لا تنفع إلا بالثبات قبل الإيلاج بخلاف ما لو
لم يخل حيث يجب العقر ولو كانت مشتركة بين الأب والابن أو غيره تجب حصته الشريك الابن خير ومن العقر وقتية باقية إذا حبلت لعدم تقديم
الملك في كلها لا تغاير موجهة بصيانة النسل إذا ما فيها من الملك كالمكفي لصحة الاستيلاء وإذا صح ثبوت الملك في باقية حكمها لا شرط ثم مقتضى أن لا يجب

ولو قلنا لا يتحقق حتى ولو لم يفسد النكاح والولاء للمنفق وهذا عند البيهقي وعبد الرحمن بن يوسف رحمهما الله هذا ولا سواه لا ينفذ
النكاح بينه وبين غيره من غير التمسك به ويستقل عند القضاة كما اذا كان عليه كفارة فلهما ان يفسد عندهما ان يفسد من شرط القبض بالنظر فلا يمكن
استمراره لا تباين فقصه لا ينفذ حتى يبارك اليهم لا تصرف شرع في ذلك فلهما ان يفسد عندهما ان يفسد من شرط القبض بالنظر فلا يمكن فلهما ان يفسد عندهما

باب نكاح اهل الشرك

واذا تزوج النكاح فبغير شهعة او في عدة كما في ذلك في حقه جائز اسما اقرا عليه وهذا عند البيهقي وقال زفر النكاح فاسد في
الوجهين ان كان لا يتحقق فيه من قبل الاسلام والمرافعة الى الحكم وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في الوجه الاول كما قال ابو حنيفة
وفي الوجه الثاني كما قال زفر رحمه الله ان الخطابات عامة على ما مر من قبل فلهما ان يفسد عندهما ان يفسد من شرط القبض بالنظر فلا يمكن
التمسك به اعراضا لا تقدر او اذا تزوجوا او اسلموا او احكموا فائمه وجب التفسير وطها ان حرمت نكاح المعتدة فجمع عليها
فكانوا مسلمين لم يفسد النكاح بغير شهعة ومختلف فيه ولم يلزموا احكامنا بجميع الاختلافات

ثبوت المذموم فيصير قوله اعتق طلب النكاح منه بالالف وامره باعتاقه عنه وقوله اعتقت تملكه منه حينما لا اعتاق الصريح الواقع جوابا واعلم انه
لوصح بالبيع فقال بئسك واعتقه لا يقع عن الامر بل عن المامور فثبت البيع ضمنا في هذه المسئلة ولا يثبت فيه كايك في الاجتهاد في الارحام وبذا
لان الثابت مقتضى يتبين فيه شرط المتضمن لاشروط نفسه وشرط التقابلية بالملك والعقل وعدم الحجر وبه ثابت في المامور فاذا صح ثبت
بشرط نفسه والبيع لا يتم الا بالقبول ولم يوجد في حق نفسه قوله ولو قال ما تقدم كان اذا ذكر الامام الامر فلا يقتصر على قوله اعتقه عن
المامور فيدعي يوسف روي عن الامر ويتضمن الهبة ويستقل اعتبار القبض كما اذا كان عليه كفارة فلهما ان يفسد عندهما ان يفسد من شرط القبض بالنظر فلا يمكن
مع انه لا قبض بهما عنه وعندهما من المامور وحاصل وجههما ان فيه شرطا لا يمكن اثباته اقتضاه وهو القبض لانه فعل حسي غير القول والفعل الحسي لا يوجد في
ضمن القول ففعل اليد الذي هو الاخذ لا يقع وان يقع فعل اللسان فيكون موجودا بوجوده بخلاف القول فانه يتضمن ضمن قول آخر ويثبت في ذلك
وبذا ظاهره وقول ابي اليسر قول ابي يوسف انظر لا يظهر بحج الف ما قاس عليه لان الفقير يكون نائيا عن الامر فيكون قابضه
ثم بالاستيعار يصير قابضا لنفسه اما البعد فلا يقع في يده شئ بالتقيد يمكن اعتباره قابضة نيابة او لابل التقيد متلف ما ليست
باب نكاح اهل الشرك لما فرغ من نكاح المسلمين بمهرته من الاحرار والارقاء شرع في بيان نكاح الكفار مطلقا كالمسلمين او غيرهم

وهو المراد بابل الشرك انما عليهما وانما بالي ان اهل الكتاب داخلون في المشركين على ما حاربه بعض الصحابة وقد مناه في فصل المحرمات وما
اطلاقا للشرك عليهم باعتبار قول طائفة منهم غير ابن ابي اسد والمسيح ابن اسد تعالى الله تعالى رب العزة والكبرياء وقد مناه انما اعتقب باب المهر
بفصل مهور الكفار تيمنا بالباب المهر تعاو اعلم ان كل نكاح صحيح في حق المسلمين فهو صحيح اذا تحقق بين اهل الكفر لظواهر الاعتقادين على صحة ولعموم الرسالة
فثبت وقع من الكفار على وفق الشرع العام وجب الحكم بصحة وبقا الشافعي واحمد وقال مالك ولا يقع الكفر بناء على تناول الخطاب العام لايهم
مع لزومية كتمهم لعدم بعض الشرط وكالولاية وشهادة المسلمين واستشكك بعض المالكية لثبوت ولاية كافر على الكافر وعدم اشراط الشهادة في العقد
عنهم قال ولو قلنا اننا شرطنا فاذا عقده جماعة من المسلمين ينبغي ان يصح كتمهم ليطلقون عدم الصحة وقال فينبي ان يقال اصادق شرط الصحة فهو صحيح
والا ففاسد فلنا قوله تعالى وامره حاله الخطب وقوله صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح لاسن سفاح واسلم فيروز على اخقين فقال صلى الله عليه وسلم

عليه وسلم اخبر احديهما واسلم ابن غيلان على عشة فقال صلى الله عليه وسلم اسك اربعا الحديث ومن حين ظهرت دعوة صلى الله عليه وسلم
والناس يتواردون الاسلام الى ان يبعث صلى الله عليه وسلم على قبيل عن سبعين الف مسلمة النساء فلم يقل قط ان اهل بيت جدوا كتمهم بل روي
صحيح ولا ضعيف ولو كان لقضت العادة ببقوله فاعلم انه قول باطل قوله واذا تزوج الكافر بغير شهعة او في عدة كافر وذلك في دينهم
جائز ثم اسما اقرا عليه وهذا عند البيهقي وعبد الرحمن بن يوسف رحمهما الله هذا ولا سواه لا ينفذ
قبل الاسلام والمرافعة الى الحكم فالواو بمعنى او وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في الوجه الاول وهو النكاح بلا شهعة كما قال ابو حنيفة وفي الوجه الثاني
وهو ما في عدة كافر كما قال زفر لانه في الخطابات عامة على ما مر في فصل الذي يذيل باب المهر من وجوب ثبوت الحكم على العموم لعدم الخطابات
وهم مخاطبون بالمعاملات والنكاح منها وانما لا يتعرض لهم لزممتهم اعراضا لا تقدر او اذا تزوجوا او اسلموا او احكموا فائمه وجب التفسير وطها ان حرمت نكاح المعتدة فجمع عليها
وان الحكم ينزل بانزل الله وانما هو الفرق ان نكاح المعتدة صحيح على بطلانها عندنا وانما هو الفرق ان نكاح المعتدة صحيح على بطلانها عندنا وانما هو الفرق ان نكاح المعتدة صحيح على بطلانها عندنا

[illegible]

ان اهل الذمة التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات وبذا التقيت اديت افاوانهم التزموا الجمع عليه في ملتنا لا مطلقا قولا له ولا بغيره
ان الحرمة اى حرمة النكاح غير شهود ونكاح المعتد لا يمكن حقا اثباتا للشرع اى الشارع لانهم لا يخاطبون بحقوقه ولا وجه الى اسباب لزوم
حقا للزوج لانه لا يتقدم بخلاف ما اذا كانت الكتابية تحت مسلم طلقا فانه يجب العدة حقالة لانه لا يتقدم فلا يصح نكاح هذه الكتابية فيها اذ اوضح
النكاح حاله بحدود في حال المرافعة والاسلام حاله البقاء الشهادة ليست شرط فيها بل في ابتدا العقد لصحة العقد لانها فيها اى الاتفاق في حالة ثبوت العقد كما لم تكن اذ اوطقت
الشيء حيث ثبت وجوب العدة عليها حال قيام النكاح في وجوبها وحرمتها على هذا التفسير فيلزم لحدوثه الاجب احصاء عند حتى ان ثبت للزوج الرجعة بطلان اذ انما ملكها في
العدة والاثبت له ما اذا كانت بعد الطلاق لاقول من ستة اشهر وبذلك طائف من المشايخ وقيل يجب عند ذلك ان ينفقها من مهر النكاح لصفها كالاستبراء يجوز تجوز
الامة في حال قيام وجوبه على السيد وقيل الايق الاول لما عرف من وجوب تركهم وما يدبون وفيه نظر لان تركهم تخمس راعن الغدر لثقل الذمة
لا يستلزم صحة ما تركوا واما كالكفر تركوا واما د وهو الباطل الاعظم ولو سلم لم يستلزم عدم ثبوت النسب في الصورة المذكورة
لجواز ان يقال لا يجب واذا علم من له الولد بطريق آخر وجب الحاقه به بعد كونه عن فراش صحيح ومجتمعا به لا قل من ستة اشهر من الطلاق وما يفيد
فيخلق به وهم لم ينقلوا عن ابي حنيفة ثبوت ولا عدم بل اختلفوا ان قوله الصحة ينافي على عدم وجوبها فيتفرع عليه ذلك ولا فلا ولا ان يقول
بعد ما وقيت النسب في الصورة المذكورة وفي الميوط ان الخلاف بينهم فيما اذا كانت المرافعة او الاسلام والعدة قائمة انا اذا كان بعد
انقضاء ما خلا يفرق بالاجماع ثم هنا نظر ان الاول مقتضى توجيه ابي حنيفة ردا ان الكفار لا يخاطبون بالمعاملات وهو خلاف ما ذكره المشايخ في
الاصول من ان الاتفاق على انهم يخاطبون بها في احكام الدنيا والمسئلة ليست بحفوفة عن المتقدمين وانما استنبطنا مشايخنا من بعض
تفريعاتهم كمن غرضهم شهرتهم اذ قد علم انهم لا يلزمه النذر بعد ذلك والعرضيون على انهم يخاطبون بالكل وانما قلنا انه خلاف لان النكاح
من المعاملات وكونه من حقوق الشرع لا ينافي كونه معاملة فيلزم اتفاق الثلاثة على انهم يخاطبون باحكام النكاح غير ان حكم الخطاب انما ثبت في
حق المكلف ببلوغه اليه والشهرة تنزل منزلته وهي متحققة في حق اهل الذمة ودون اهل الحرب فمقتضى النظر التفصيل الثاني ان يقي ابي حنيفة
العدة هنا انما هو فيما اذا كانوا يعتقدون عدما ومقتضا اذا كانوا يعتقدون وجوبها ان لا يصح ويجب التجديد للاسلام لانه حين تم
كان باطلا فيلزم في المهاجرة لزوم العدة اذا كانوا يعتقدون لان المضاف الى تباين الدلائل الفرقة لانفي العدة وتعليل التخييل بقول المصنف
لانما وجبت انما ارا الخطر النكاح السابق ولا خطر للملك الحرى بالآية قد تشكل عليه ثبوت النكاح اذ سبب الزوجان معا وقد ذكرتمته
فان تزوج محبوسا او بنتا او مطلقة ثلثا او مجبين خمس او عتق في عقدة ثم اسلم او احدى هاتين اجماعا لان نكاح الحرام واما حكمه حكم المطلقة
فيما بينهم عند ما كذا كذا ينافي من قوله في المسئلة التي قبلها ان اهل الذمة التزموا الجمع عليه عندنا وبذلك لا يجمع على بطلانها فيلزم حكمها وعلى ما
مقتضا من ان الكفار يخاطبون بالكل كقول الحارثيين او بالمعاملات كقول النجاشيين يجب الاتفاق بين الثلاثة على انه حكم البطلان باعتبار
شروع خطابات الاحكام في دارنا فيجعل نازلة في حقهم اذ ليس في وسع المبلغ سوى اشاعتها دون ان يحددا لكل واحد غير ما تركناهم وما يدبون بامر
شرع فاذا اسلم او اسلم احدا وجب التصديق واما على ما افادته القاضي ابو زيد واتباعه وجعله المهر وغيره الصحيح من ان له حكم الصحة عند حتى
يجب النفقة او الطلقت ولا يسلط احصاءه بالدخول فيه حتى لو اسلم فقتله انسان سجدت على ما في المشايخ الخواص القدوري وغيره فانهم لا يوجبون

ولا يجزئ ان ينزوح المرتد مسلمة ولا كافرة ومردة لانه مستحق للقتل ولا يملك ضرره التام في النكاح لشغله عنه فلا
يشترع في حقها وكذا المرتدة لا ينزوحها مسلم ولا كافر ولا تجوز حوسه للتأمل في خدمة الزوج لشغلها بما كانه لا ينتظم بها المصالح
والنكاح ما شرع لعينه بل لمصالحه فان كان احد الزوجين مسلما فالولد على دينه ولذلك ان اسلم احد هما وله ولد صغير
صغيرا وله مسلمة باسلامه لان في جملته تبعاله نظر اليه ولو كان احدهما كفتريا والآخر مجوسيا فالولد كفتري لان فيه
نوع نظر له اذ المجوسية شر منه والشافعي لا يفتن فيه للتعارض ونحن اشدنا الترجيح

والاحصان بناء على ان الخطاب غير نازل في حقهم لانكاحهم مع عدم ولاية الازام فلان الحرية تنافي البقاء كما تنافي الابتداء لكونها عدم المحل وانما علمت
ان هذا كله خلاف مقتضى النظر كما ينبغي ان يكون هو الوجه النحوي وانما يصح ذلك في المحترمين لعدم شيوخ الخطاب في دار الحرب ولانه لا يبلغهم فلا يثبت
حكمه في حقهم فوجب التعليل بمنافاة الحرية كما ذكرناه واما اذا ارتفع فعلي الاعتبارين فيفرق بينهما بحكم الاسلام فالقاضي كالحكم واما ما رافقه
احد بما فعلا لا كذلك فيفرق كاسلام احدهما وعندنا في حقيقته رده للفرق بين اسلام احدهما وفعلا ان باسلام احدهما لم يثبت حرمة الاخر عليه لتغير اعتقاد المصير لا يثبت
اسلام المسلم لان الاسلام معلوم باليقين بخلاف من رافقه احدهما ورضاه فانه لا يتغير باعتقاد الاخر فيبقى الامر الشرعي بعدم التعرض له بلا معارضة
والا وجهه يخرج الخلاف على خلاف في انه عين صدر كان باطلا عندنا لكن ترك التعرض للوفاء بالمرتبة فاذا انقضت واحد بما يحكم الاسلام كان كاسلامه
وعندنا كان صحيحا ورفض احدهما لا يرجع على الاخر في البطلان استحقاقا بل يمارضه الاخر فيبقى الحكم على الصحة بذلك بعد الاسلام او المرافقة اياها اذ لم يكن
احدهما فلا يفسد الا في قول ابي يوسف الاخر على ما في المبسوط في الذين ان يفرق اذا علم ذلك لما روي ان عمر كتب الى خالد بن قرقوب بن
المجوس محارمهم اجيب بانه غير مشهور بل المعروف ما كتب عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصري بالالفاء الراشدين شكوا اهل المدينة وما هم عليهم من نكاح
الحارم واقترانهم بالخيار في كتب عليه ما بدوا الجزية ليركوا او ما يعتقدون وانما انت متبع ولست بمبتدع والسلام ولان الولاة والقضاة من وقت
الفتوحات الى يومنا لم يشتمل احد منهم بذلك مع ظلمهم بمباشرة ذلك فكل محل الاجماع وفي النهاية مغررا الى المحيط لو طلبت المطلقة ثلثا التفریق
يفرق بينهما وكذا في الخلع بيني اختلعت من زوجها الذي ثم مسكما فرفضه الى الحاكم فانه يفرق بينهما لان مسكما ظلم ما اعطيناهم العهد على
تقريرهم على الظلم كذا في المطلقة الثلث لانهم يعتقدون ان الطلاق منزله للملك وان لم يعتقدوا خصوصا عددنا في النهاية لا يخرج اثنين في
ثم فارق احدهما ثم اسلم احدهما ان الباقية نكاحا على الصحة حتى اقر عليه انتهى وينبغي على قول من استباح الفرق وما ذكرنا من التحقيق ان يفرق ولو وقع
العقد فاستدوجب التعرض بالاسلام قوله ولا يجوز ان يزوجه المرتد مسلمة ولا كافرة اما المسلمة فظاهر لانها تكون تحت كافرا واما الكافرة
فلا بد مقتول معنى وكذا المرتدة لا تزوج اصلا لانها مجبوسية للتأمل وسنأط المنع مطلقا عدم انتظام مقاصد النكاح وهو لم يشترع الا لهما
وكان الحق بالمنع من منع تزوج المرأة عندنا وبالعكس قوله فان كان احد الزوجين مسلما فالولد على دينه وتحقيق من الطرفين في الاسلام العارض
بانكاحا فخرين فاسلمت او اسلم ثم جارت بولد قبل العرض على الاخر والتفريق او بعده في مدة يثبت النسب في مثلهما او كان بينهما ولد صغير قبل الاسلام حيا
فانه باسلام احدهما صار ذلك لولد مسلما اذ كانا في دار واحدة او ما يثبت دارهما بان كان الاب في دار الاسلام والولد في الحرب على العكس
فانه لا يصير مسلما باسلام ابيه وسنذكرنا في السير في فصل من باب المستامن الشراء عند تعالى واما في الاسلام الاصل فانه ما تحقق بان يكون
الام كتابية والاب مسلم فاجازت به مسلمة في الحاجة الى التخصيص الى هذه بقوله وكذلك في الاسلام احدهما في دار واحدة او اخلت في عموم الاول في من اقرها
وهذه اجماعية فقتل عليها اذ كان احدهما كفتريا والآخر مجوسيا اما واما فكلما بان الولد كتابي بجانب الا نظر للولد في الدنيا بالاقرب من المسلمين
بالاحكام من حل النكاح والمنكحة موفى الاخرى بقضائى العقاب اذ كانت الكتابية اخف شر من المجوسية فيثبت الولد كذلك ويتبعه في الاحكام
والشافعي ويخالفنا فيه اى فيها اذ كان احدهما كفتريا والآخر مجوسيا فيقول فيها اذ كان الاب كتابيا والام مجوسية انه مجوسى في اصح قوله
وبه قال احمد وتقليدنا للشافعي وقوله الاخر ان كتابي تبنا لاهية وبه قال مالك رده لان الانساب الى الاب ولو كانت لام كتابية الاب مجوسى فهو تبع له

فيمنع النكاح بينه وبين ابنته فلان يبقى اولي قال واذا اخرج احد الزوجين الياسمين
دار الحرب مسلما وقت البيئونة بنحو او قال الشافعي لا تقم وكوسبي احد الزوجين وقت البيئونة بينهما فينظر للاق وان سبب
مما لم يقم البيئونة وقال الشافعي وقت فاما حصل ان السبب هو التباين دون السبب عندنا وهو يقول بعكسه لان التباين
الفرقة في انقطاع اللوحية وذلك لا يؤثر في الفرقة كما هو في المستامن والمسلم المستامن اما السبب فيقتضي كسفا للسان في
ولا يفتن كما بانقطاع النكاح وطه السقط الذين عن ذمة السببي ولنا ان مع التباين حقيقة وحكما لا يتصور المصالح

فيه وغل الاسلام عليه فمن باب القلب وتغيره في اللغة عرفت الناقصة على الجوف خرق الثوب لمسا زجب المسار قوله واذا اخرج احد الزوجين الكفاية
مما على كما صاهر قوله واذا اخرج احد الزوجين الياسملا وقت البيئونة حكم المسئلة لا يتوقف على خروج مسلما بل في ما كان كره قوله لا يسل
ان السبب اختلف في ان تباين الدارين حقيقة ومكان بين الزوجين بل يوجب الفرقة بيننا اقلنا نعم قال الشافعي لا يوجب ان السبب بل يوجب الفرقة
قطننا لا وقال نعم قوله وقول مالك واحمد و ينفرد اربع صور وفاتقان وهما لو خرج الزوجان الياسما فليس فيهما مسلمين ثم اسلم
او صار اذ يمين لا يقع الفرقة اتفاقا ولو سبى احد ما تقع الفرقة اتفاقا فعنده السببي عند التباين وظلا فيان احدهما اذا اخرج احدهما الياسملا
او ذميا او مستامنا ثم اسلم او صار ذميا عندنا يقع فان كان الرجل ملأ له التزوج بارجع في المال وباحت امراته التي في دار الحرب اذا كانت في دار الاسلام
وعنده لا يقع الفرقة بينه وبين زوجته التي في دار الحرب الا في المرأة تخرج مراغمة لزوجها في عقد الاستبراء على حقة فحين عنده بالمراغمة والآخر هي
ما اذا سبى الزوجان متا من بعد وقع الفرقة وللسايبان يطأ بعد الاستبراء وعنده لا يقع لعدم تباين اربعهما وفي المحيط مسلم تزوج حربية في دار الحرب
فخرجت رجل بها الى دار الاسلام بابت من زوجها بالتباين ولو خرجت المرأة بنفسها قبل زواجها لم تبين لانها صارت من اهل دارنا لانها احكام
المسلمين لانها من العود والزواج من اهل الاسلام فلان تباين يريد في الصورة الاولى اذا اخرجها الرجل قهر حتى ملكها لتحقيق التباين بينها وبين
زوجها حقيقة ومكانا حقيقة فظاهر وانما حكمنا فلانها في دار الحرب حكما وزوجها في دار الاسلام حكما وقوله ان تباين الدارين اثره سنة
انقطاع الولاية اي ولاية من في دار الحرب عليه ان كان غاربا الياسملا ولا يمين من في دارنا عليه ان كان لا احتياجا للحرب بحيث يتغير الالتزام عليه
وذلك لا يؤثر في الفرقة كالحر في المستامن والمسلم المستامن السببي فيقتضي الصف للسايب والصفاء هنا بالمعنى المخصوص لا لتحقيق صفاء
الا بانقطاع النكاح وهذا اي لثبوت الصفاء بالسببي ليقطع ما على السببي من دين النكاح كما فطنه لعدم احترامه فكذلك لا يقطع حق الزوج المولى
وهذا لان الصفاء موجب للملك لا يحتمل التملك وكذلك النكاح كذلك فخلص له عند عدم احترام الحق المتعلق به صارت سقوط ملك الزوج عنها كسقوطه
من جميع احواله فانما ذهب فيمنع يد من المنقول ان اباسم في مسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بنظره ان عين اي به الباسم وقوله
بند بكرة وهي دار حرب اذ ذاك ولم يهر صا صلي الله عليه وسلم بتجديد نكاحهما وما فتحت مكة بهرب عكرمة بن ابي جيل في حكم من حرام حتى اسلمت امرأته
كل منهما واخذت الا ان لزوجها فذهب فجاءت به ولم يجد نكاحها وتباين الدارين بين ابي العاص بن الربيع زوج زينب بنت رسول
صلى الله عليه وسلم عندهما ظهر واشهر فانما ما جرت الى المدينة وتركته بكنة على شركه ثم جاءوا اسلم بعد سنين قبل ثلث سنين وقيل ست
وقيل ثمان فرمنا عليه بالنكاح الاول فمذه كلما تقوض لما عللنا به واستدل الشافعي ايضا على اثبات اعلية ان قوله تعالى والمحصنات من النساء
الا ما ملكن ايمانكم زلت في سبايا او طاس كن سبعين مع ازواجهم وقد علم ان من ادعى رسول الله صلى الله عليه وسلم ادعى الا لانكاح الجاهلي
حتى يضمن الحياني يحسن فقد انتهى السببيات مع ازواجهم من الحرامات فظهر ان السببي يوجب الفرقة وقوله كالحربي المستامن ظاهر وان اصل
قياس وفرعه الخارج الياسملا من دار الحرب او ذميا والحكم عدم الفرقة بينه وبين زوجته بجامع عدم سببها فهو من قبيل تليل
العدمى بالمعنى العدمى وعلى هذا فاسوق الاثبات الفرع لكن الظاهر ان المراد في تباين التباين فحق اللفظ كذا لا يؤثر في الفرقة لتعقده
في المستامن ان قوله لانا مع التباين حقيقة ومكانا لا يقطع المصالح التي شرع النكاح لها لان الظاهر ان الخارج الياسملا او ذميا

لغاية الحرية والسبب يوجب حرمة الرقبة وهو لا ينافي النكاح ابتداءً فكان لا بد من أن لا ينافي النكاح في حله وهو المال لا في حله النكاح وفي التامن لم يتباين الدار حكا القصد والرجوع

في النكاح

والكائن بنكاح لا يخرج إلينا فكان البائن منافيًا له فيكون اعتراضه قاطعًا كاعتراض المحرمية بالزناح وقيل ابن الزمخشري مثلًا ما فيه كان
اعتراضهما قاطعًا ثم شرع يفسر السبب على فقال والسبب يوجب ملك الرقبة يعني يمنع أن يكون موجبًا لغير ذلك واذن فما اقتضا
ملك الرقبة لزوم السبب تبعًا للملك والمال فلا ملك الرقبة لا يقتضي ملك النكاح إلا إذا ورد على حال من ملكه أو ملكيته وكذا ابتداء النكاح
وبقاءه في البعد المشتري فهو سائر أسباب الملك من الشراء والهبة والارث وزوال الملك السبب لثبوت رقة والبعد لملك له في المال
سبب لملك النكاح فإذ من خصائص الأدمية فيملكه إذا ابتداء وجوده بطريق الصحة حتى لا يملك سببه التطبيق عليه إنما توقف في الابتداء على
أذنه لما يستلزم من تنقيص بالية سقوط الدين الكائن كإفرا على السبب الجبر ليس مقتضى السبب بل لتعذر قبالة الأمانة بقي ما كان هو من وجب أن في
زمنه لا يستلزم من تنقيص بالية ولا يمكن أن يثبت بعد الرقبة بالسبب إلا إذا غلبا فيصير الباقي غيره ولا لو كان السبب عبداً يكون كذلك يستطعن الدين
بالسبب نفس عليه محلاً لادون فإن قيل بل يجوز كون الدين في دمه البعد غير متعلق برقبة لثبوت الدين باقراره به ولا يباع فيه جيب بمنع لقائه
في البعد كذلك وإنما لا يطالب باقراره لأن إقراره لا يسري في حق المولى حتى لو ثبت بالاستملاك قطعا ما ينتج فيه إماما استدك من نفسه أبي
فالحق أن أباسفيل لم يكن حسن الإسلام بوسند بل لا بعد الفتح وهو شاذ حسينا ما نقض السبب الصحيح من قوله حين انهمزم المسلمون لا يخرج بهمهم
إلى البحر ما نقل أن الألام كانت معه وخير ذلك ما يشهد بأذكرنا ما نقل من كلامه بكة قبل الخروج إلى هوان بن كينين فإنا حسن إسلامه بعد ذلك
رحله صدر الذي كان إسلامه حنا من سلم هو أبو سفيان بن الحارث وأما كثرته وحكم فإنا هرا إلى السائل هو من حار وكثر فلم يتباين لربهم وإماما
فإنا ما عليه صلى الله عليه وسلم بكل جدير روى ذلك الترمذي وابن ماجه والامام أحمد والجم إذا كان إلى من إماما راح بها وهو يحمل
قوله على النكاح الأول على معنى بسبب سبقه مراعاة لمحمته كما يقال ضربته على أساتة وقيل قوله ردا على النكاح الأول لم يحدث شيئا بعد على
منه لم يحدث زيادة في الصداق والحياء وهو ما يدل حسن هذا وما ذكرنا وثبت وعلى النكاح الأول ناف لا بد من سبق على الأصل وأيضا يقطع بأن
الضربة وقت بين زينب وبين أبي العاصي بمدة تزيد على عشرين سنين فإنا أسلمت بكته في ابتداء الدعوة حين نهي صلى الله عليه وسلم عنه
وحياته ولقد انقضت المدة التي تبين بها في دار الحرب مازا وولدت وروى أنها كانت حاملًا فاسقطت حين خرجت مهاجرة إلى المدينة وروى عنها
بها بن الأسود بالرحم واستمر أبو العاص بن الربيع على شركته إلى ما قبيل الفتح فخرج تاجرا إلى الشام فاخذت سرية المسلمين باله واعجزهم هرا ثم دخل
بيل على زينب فاجازته ثم كلم رسول الله صلى الله عليه وسلم السرية فرد وإماما فاحتل إلى مكة فادى الو والفتح وما كان أهل مكة يصنعوا معه وكان
رجلا ينادي فلما لم يبق لاهد عليه علقه قال يا بل مكة بل يلقى لاهد منكم عندي ما لم يأخذوا فلو أنجزوا كإسديرا فقد وجدنا كإسديرا
قال فإني أشهد أن لا اله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله وإسديرا ما سمعني من الإسلام عنده إلا تخوف أن نطنوا إماما ردت أن أكل أموالكم عنكم
إماما أسديرا ليكم وفرغت منها أسلمت ثم خرج حتى قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذكر في الروايات من قولهم وذلك بعدت سنين أو ثمان
سنين أو ثلث سنين فإنا ذلك من وقت فارقته بلبادان وذلك بعد غزوة بدر وأما البينة فبقل ذلك كبينة لاهنا أن وقت من حين آمنت
هو قريب من عشرين سنة إلى إسلامه وإن وقت من حين نزلت ولا تكلوا المشركين حتى يؤمنوا وهي كهيئة كثر من شبهة غيره فكانت بسبب قبل
ذلك إلى من أسرى من أسيريه هو صلى الله عليه وسلم كان مملوكا على ذلك قبل ذلك فلما أرسل إلى مكة في قدره لا ساري رسلت زينب في أنه فلا دة كانت قد

وانما خرجت المرأة النكاحا بغيره جاز ان تزوج ولا حدة عليها عند البيهقي في رواية لا عليها العدة ولا الفقة وقت بعد الدخول في
دائرا سائرهم فيلزم حكمهم ولا يبيح فقهنا انها انما النكاح المتقدم وجب في الحلية ولا خط لملك الحر في وطء لا يوجب العدة على المسيية

اعطى ما يافلا رانا رسول الله صلى الله عليه وسلم في ما فارقها عليها واطلقه ما فارقها واصل جزا اليه لانه صلى الله عليه وسلم كان شرط عليه ذلك
عند الطلاق والتفق في مجزها اليه ما اتفق من هبار بن الاسود وذا الامر لا يكاد ان يختلف فيه اثنان وبه نقتض بان الرد كان على النكاح جدي كما هو
صحيح عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ووجب تأويل رواية الاول كما ذكرنا واعلم ان بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تنقض اقدمن
قبل البيهقي كقولنا انت بعد ان لم تكن مؤمنة فقد اتفق علماء المسلمين ان من لم يثبت نياها فاشركا بعد طرفة عين والولد يتبع المؤمن من الاولين فزعم
ان من لم يكن احدهن قط الا مسلمة نعم قبل البيهقي كان الاسلام اتباعا له ابراهيم حيفا عليه السلام ومن حين تبع البعثة لا يثبت الكفر الا بالنكاح النكاح
بعد بلوغ الذمومة ومن اول ذكره صلى الله عليه وسلم لاولاده لم توقف واحدة منهن وامساها او طاس فهدروى ان النساء سبعين وحدثهن ورواية
الترمذي ينفذ ذلك عن ابي سعيد قال اجنبا سبائا او طاس ولهن ازواج في قوم من فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتمت له المحضنا
من النساء الا ما ملكت باكم كن بقي ان يقال البعرة لعموم اللفظ للخصوص السبب ومقتضى اللفظ حل للملكة مطلقا سوارسيت وحبها او مع
زوج واما المشتراة متزوجة فخارجة بالاجماع فوجب ان يبقى ما سوانا واذنا تحت العموم على الاباحة والحوال ان المبيعة مع زوجها تنقض النكاح لينا
وبما ذكره وتبقى المبيعة بعد ذات بعل وبلا بعل واما سبجانه اعلم واما قياسه على الحر في المصان والمسلم المتسامن فالجواب منع وجوب التبان
لان المدعى عليه منه هو التبان حقيقة وحكما وهو يصير الكائن في دار الحرب في حكم الميت حتى يمتق مدبره وانما مات ولاد وولدتهم ميراثه وانما كان
في دارنا ممنوعا من الرجوع وهذا منتف في المتسامن فاذا كانا على ما ذكرنا في ما ذكرنا من المعنى اللازم للتبان لموجب للفرقة سالما عن المعارض
اعتباره ولبيل السمع ايضا وهو قوله تعالى اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فاذن لهن ان يفرجن منهن الى كفارهن حل لهن ولا يثم يحلون لهن فلو فهم ما اتفقوا ولا جملح عليكم
ان تنكحن من اذ اتيتن من اجورين لا تنكحن الا الكوافر وقد افاد من ثلاث نصوص على وقوع الفرقة ومن جهة اقتضا اني وهو فاما ترجموهن
قوله واذا خرجت المرأة اليها مهاجرة امي تماركة الدار الى اخرى على غرم عدم اليهود وذلك بان يخرج مسلمة او ذميمة هذه المسلمة حكم آخر
على بعض ما تضمنه موضوع المسئلة التي قبلها لانها كانت اذا خرج احد الزوجين مهاجرة او فقت الفرقة وهذه اذا كانت خارج منها المرأة ووقعت الفرقة
اتفاقا بل عليها عدة فيها خلاف عند البيهقي لانه ان تكون طاهرة فربما على جرة العدة بل يقع المانع بالوضع وعندها عليها العدة ثم اختلف
لو خرج زوجها بعد ما دس بجدي هذه العدة فطلقها بل يلحقها طلاقه قال ابو يوسف لا يقع عليها وقال محمد يقع والاصل ان الفرقة اذا وقعت بالتباعد
لا تنقض المرأة محلا للطلاق عند ابو يوسف وعند محمد يقيصر هو اوجه الى ان يكون محرمة لعدم فائدة الطلاق على ما قدمناه وثمة نظرية في المطلقا منشأ
الاحتياج زوجا في تزوجها اذا سلم الى زوج آخر عند ابو يوسف وعند محمد يوجب الاحتياج اليه ربه قولها انها حرة وقت الفرقة عليها بعد الاصابة والذم
الى دار الاسلام فيلزم حكم العدة حقا للشرع كالمطلقة في دارنا من المسلمين بخلاف المطلقا الحر في دار الحرب ثم ما جرت العدة عليها بالاجماع
لان الفرقة في دارهم وهم لا يؤخذون باحكامنا هناك وهذا على اخرنا من ان صلما ان الخطاب يلزم الكفار في المعاملات غير ان شرطها البلوغ وابل
الحرب لا يلزم فلا يتعلق بهم حكمه بخلاف اهل دارنا منهم ولا يبيح فقهنا ان العدة انما وجبت اظهار الخطر النكاح المتقدم ولا خطر الملك الحر بل بال
الشرع بالآية المتقدمة في المهاجرات وهي لا تنكح الا الكوافر بعد قوله ولا جملح عليكم ان تنكحن من اذ اتيتن من اجورين فذكرنا في الجملح عن نكاح المهاجرة والالان تنكحن
جميع كافرة فلو شرطت العدة لزم التمسك بعقد نكاح الموجود في حال كفرهن وبهذا يظن قولها وجبت لغيرها

واذا كان لرجل امرأتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما في القسم بكوني كائنات او تبيين واحدتهما اكبر واخرى ثيبا لقوله
 عليه السلام من كانت له امرأتان ومال الى احدتهما في القسم لجاؤ يوم القيمة وشقة ما مل وعن عائشة رضي الله عنها ان
 النبي عليه السلام كان يعدل في القسم بين نسائه وكان يقول لا قسم هذا القسم فيما املك فلا تؤخذ في فيما املك بغير زيادة
 الحجة ولا فصل فيما روينا والقديمة والجديدة سواء لا طلاق ما روينا لان القسم من حقوق النكاح ولا تفاؤلهما في ذلك ولا احتيا

حيث قال ابن تيمية ان يعدل لو اثنى النساء ولو حصرتم فلا يميلو كل الميل فتدبروا كالمعلقة وقال تعالى فان خفتم الا ان يوافوا واحدة او ما ملكت
 ايانكم بعد احلال الاربع بقوله تعالى فاكملوا ما طاب لكم من النساء ثنتي وثلاث ورباع فاستفدتان حل الاربع مقيد بعدم خوف عدم العدل بثبوت
 الثلث عن اكثر من واحدة عند خوفه فعلم بحجابه عند تعددهن واما قوله صلى الله عليه وسلم استوصوا بالنساء خيرا فلا يخص حالة تعددهن ولا اثنين
 رعيتيه الرجل وكل راع مسئول عن رعيتيه وانه في امر منهم يحتاج الى البيان لانه اوجبه وصرح بانه مطلقا لا يستطاع فعلم ان الواجب منه شئ معين
 وكذا السنة جاءت مجملة فيه روى اصحاب السنن الاربعة عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم فيعدل
 املك فلا تثنى فيما املك والملك يعني ثقلب اي زيادة المحبة وظاهره وان ما عداه مما هو داخل تحت ملكه في ربه تجب التسوية فيه ومنه عدو الوطأت
 والقبليات والتسوية فيها غير لازمة اجماعا وكذا ما روى اصحاب السنن الاربعة والامام احمد والحاكم من ابى هريرة رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم انه قال
 من كانت لمرأتان فمال الى احدهما جاء يوم القيمة وشقة ما مل اي مفلوج ولفظ ابى داود والنسائي فمال الى احدهما على الاخرى فالتسوية فيها او امانا في

الدين

الكتاب من زيادة قوله في القسم واسد اعلم بها لكن لا يعلم خلافا في ان العدل لواجب في البيوتة والتامس في اليوم والليالي وليس المراد ان يضبط زمان
 النهار فيقترن ما عاش فيه احداهما فيعاش الاخرى بقدره بل ذلك في البيوتة واما النهار ففي الجملة قوله واذا كان للرجل امرأتان حرتان فعليه
 ان يعدل بينهما التقييد بحريتين لاخر ان ما اذا كانت احدهما امته والاخرى حرة فلا يخرج الامتين ثم ظاهر العبارة ليس بحجة فانه يعطى انها اذا
 لم يكونا حرتين ليس عليه ان يعدل بينهما وليس يصح لكن بمعنى العدل هنا التسوية لا عند الجور فاذا كانتا حرتين او امتين فعليه ان يسوي بينهما
 وان كانتا حرة واحدة فلا يعدل بينهما اي لا يستوي بل يعدل بمعنى لا يجوز وهو ان يقسم الحرة منصف لامة فالابهام نشاء من اشتراك اللفظ قوله
 والقديمة والجديدة سواء لا طلاق ما روينا وهو معنى قوله لا فصل فمبني ذكرنا فكلان الاول ان يقال لما ذكرنا يعني من قوله لا فصل الخ يعني ان

ما روينا يوجب التسوية بين الجديدة والقديمة وكذلك تلونا من لاية فيجته به على الشافعي ربه انه يقسم عند البكر الجديدة اول ما يدخل بها سبعا فيجدها بها ثم يدور
 عند الغيب الجديدة ثلثا الا ان طلبت زيادة على ذلك في حال حقها ويحب عليها ابتك المدة لما روى عن انس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يقول للبكر سبع وللثيب ثلث ثم يورد الى ابدا خربة الدار فطني عنه وروى البرز من طريق ابى ايوب السجستاني عن ابى قلابة عن انس ان النبي صلى الله
 عليه وسلم جعل للبكر سبعا وللثيب ثلثا وعنه قال من السنة اذا تزوج البكر على الثيب اقام عند سبعم قسم واذا تزوج الثيب اقام عند ثلثا
 ثم قسم رواه الشيخان في الصحيحين وفي صحيح مسلم عن ام سلمة لما تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل عليها اقام عند ثلثا ثم قال له ليس بك
 بهوان على اهلك ان شئت سببت بك وان شئت لك سببت لنسائي وهذا دليل استثناء الشافعي رد ما ذكرنا من انه يسقط حقها ويحب عليها بالمدة
 ان طلبت زيادة على الثلث ولا نهالم تالف محبته وقد حصل لها في اول الامر نفقة وكان في الزيادة انه التهاولنا ما روينا عن غير فصل واما تلونا وما ذكرنا
 من المعنى وهو قوله ولان القسم من حقوق النكاح والاتفاوت بينهما في ذلك فلا تفاوت بينهما في القسم واما المعنى الذي علل به فعارض بان تخصيص القصة
 في لان الوحشة فيها متحققة وفي الجديدة منوهمه وازالة تلك النفقة يمكن ان يقيم عند السبع ثم يسبع للباقيات ولا يخص في تخصيصها او اعلم ان ما روي
 ان لم يكن قطعي الدلالة في التخصيص وجب تقديم الآية والحديث المطلق لوجوب التسوية وان كان قطعا وجبا اعتبار التخصيص باز زيادة فسانه
 يعارض ما روينا وتلونا لان مقتضاها العدل واذا ثبت التخصيص شرعا كان هو العدل فانما نراه لم يخص في التسوية بل يتحقق مع عدمها عارض

في مقابلة الدور الى الزوج لان المستحق هو التسوية دون طريقها والتسوية في البيتونة لاني الجامعة لانها تنبني على النشاط
وان كانت احدى لحرمة والاخرى ماله فلهما الثلثان من القسم وللامه الثلث بذلك وسداد الاخر ولا حل الامه انقص من
حل اليه فلا بد من اظفار النقصان في الحقوق والمكاتبه والمداير وام الولد بمنزلة الامه لان الرق فيهن قاض **قوله** ولا حق لمن
في القسم حاله السفر فيسافر الزوج من شاة فلهن الاول ان يقرع بهن فيسافرن خرجت فمرعها وقال الشافعي في القعدة مستحقة
لما روى ان النبي عليه السلام كان اذا اراد سفر القرع بين نسائه الا ان يقول ان القعدة تطيب قلوبهن فيكون من باب
الاستحباب وهذا لانه لا حق للمراة عند مسافرة الزوج الا بركان ان لا يستحب ما لا يسهل له ان يسافر بولده فلهن ولا يحجب عليه تلك المدة
وهو روق احد المراتين حتى كان العدل ان يكون لاحدهما يوما وللآخرى يومين فليكن ايضا تخصيص الجديرة الوحشة باقامة سبع ان كانت بكر او
ثلث ان كانت ثيبا هذا كما لا فرق بين الجديرة والقديمة كذلك لا فرق بين البكر والثيب والسليمة والكتابية الحريم والمجنونة الذي لا يخاف منها او الغيرة
والصغيرة والرفقاء والمجانن والنفساء والصغيرة التي يمكن طيها والمحرمة والمطاهرة منها ومقابلتهن وكذلك يتوسى وجوبه على العينين المجبوج والمرضى الصبي
الذي دخل امراته ومقابلتهن قال مالك ويذكر في الصبي به على نسائه لان القسم حق العباد وهم من ادوا وصح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرض
استاؤن نسائه ان يمرض في بيت عايشته رغم فاؤن له **قوله** مقدار الدور الى الزوج لان المستحق هو التسوية دون طريقها انشأ يوكا وانشأ يوكا
يومين او ثلثا ثلثا او ارباعا ارباعا واعلم ان هذا الاطلاق ولا يمكن اعتباره على صرافته فانه لو اراد ان يذوره سنة ما ظن اخلاق ذلك بل لا ينبغي ان
يطلق له مقدار يدية الايام ويواريه اشهر واذا كان وجوبه لثلاثين ودفع الوحشة وجب ان تقبلة المدة القليلة وافمن اكثر من خمسة مضارب الا
ان يرتعبا وبما علم **قوله** والتسوية المستحقة في البيتونة الجامعة لاننا تنبني عن النشاط ولا خلاف فيه قال بعض اهل العلم ان تركه لعدم الداعية
والانتشار عذر وان تركه مع الداعي اليه لكن داعيته الى الفسقة اقوى فهو ما يدخل تحت قدرته فان ادعى لواجبه عليه لم يبق له ما حق لم يرض
التسوية واعلم ان ترك جماعها مطلقا لا يحل له صرح اصحابنا بان جماعها احيانا واجب يانه لكنه لا يدخل تحت التصاريح اللازمة لالوطية الاولى لم يقدره وافيه
وتجب ان لا يسكن به مدة الايام الا برضاها وطيب نفسها به **قوله** المستحب ان ييسوي بينهما في جميع الاستمتاع من الوطى والقبلة وكذا بين الزوجين
وامهات الاولاد لخصمن عن الاشتباه للزنى والميل الى الفاحشة ولا يجب شي لانه تعالى قال فان خفتم ان لا تقروا فواحدة او املكتم فانها فان ادعى
بينهم ليس لها باءا اذا لم يكن له الامراة واحدة فتشغل عنها بالعبادة او السرري اختيار الطحاوي ارواية الحسن عن ابي حنيفة انه قال لو ما وليته
من كل اربع ليال باقها لان له ان يسقط حقها في الثلث يتزوج ثلث حراير فان كانت الزوجة امه فلما يوم وليته في كل سبع وظاهر المذهب
ان لا يتبين مقدار لان القسم معنى يسبي ايجابا بطلب ايجاده وهو يتوقف على وجود المنتسبين فلا يطلب قبل تصويره بل يوم ان يبيت معها ويصحبها
ايحياها من غير توقيت والذي قضيه الحديث ان التسوية في المكث ايضا بعد البيتونة وفي السن عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
لا يفصل بعضها على بعض في القسم في كثره عن ناكه كان قل يوم الا يطوف علينا جميعا فيدنو من كل امراة من غير سئس حتى يبلغ الى التي هو في يوم
فثبت عندنا ما علم من ان التسوية المنع ان يذهب الى الاخرى لينظر في حاجتها ويمد امور ما وفي صحيح مسلم انه من كن يجمعن في بيت التي ياتيهما
ان هذا جائز برضى صاحبه النوبة اذ قد تنفيق كذلك وتحضره ولو ترك القسم بان اقام عند احد من شهر الثلثا امراة القاضى بان يستأنف العدل
الا بالقضاء فان جاز بعد ذلك وجبه عقوبة كذا قالوا والذي يقضيه النظر ان يومه بالقضاء اذا طلبت لانه حق ادعى له قدرة على ايفائه **قوله** وان كانت
احدا ماهرة والاخرى امه فلهما الثلثان من القسم والامه الثلث بذلك مرد الاخر قضى به ابو بكر وعلي رضي الله عنهما وبالقضاء عن علي اجم الامام
وقضيت ابن حزم اباة بالنهال بان يرضى وبان يرضى ليس بشي لانهما اثقتان حافظان اذا كانت الزوجة مدبرة رجل او مكاتبه او ام ولد له فهي
ليقام الرق فيهن **قوله** ولا حق لمن في القسم حاله السفر فيسافر الزوج من شاة فلهن الاول ان يقرع بهن فيسافرن خرجت فمرعها وقال
الشافعي في القعدة مستحقة لما روى الجماعة من حديث عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد سفر القرع بين نسائه فمن خرج
مختره ومطولا بجديث الافك قلنا ذلك كان استجبا بالتطبيب قلوبهن وبذلك لان مطلق الفعل لا يقتضي الوجوب فكيف هو مخفوف بآيدين

وان رضيت احد الزوجات بترك قسمها لصاحبتها جاز لان سودة بنت زمعة رضيت ان يترك قسمها لزوجها
وسلم ان يتركها ويختار مع قومها العائشة رضيها ولها ان ترجع في ذلك لانها اسقطت حقها لم يجنب بعد فلا يسقط

ولا ما لا يمكن القسم واجبا عليه صلى الله عليه وسلم قال تعالى ترجى من تشاء منهم وقوى اليك من تشاء ممن ارى سودة وجويرية وام حبيزة وصفيته
ويجبوا في تركه الى ما يفتي به العليم المنزلي ومن ارى عايشة رضيها والباقيات ضلبي مد عنهن فوافقه في حقها في السفر والاخرى في السفر والقرابة اليها
لكنه لا يمنع او يحرف الفسقة لو منع من سفر احد ما كثر منها فقيمين من يخاف مصيبتها في السفر للسفر يخرج قهرها الزام للضرر الشديد وهو منقطع بالثبات

لزوج وانما قول المعاصري ان لا يستحب واحدة ممنهن فكذلك ان يسافر واحدة ممنهن فظاير فيه منع المأزومة الا يلزم من ان عليا ان لا يسافر واحدة
ان يكون له ان يختصم اخذ بالسفر بها لان في ترك السفر بالكل قسوة بخلاف تخصيص احد منهن وهذا لان الايام التوقيتية وهو ان اقامت عند واحدة ليلة بيت
عند الاخرى كذلك لا على منى وجوب ان يبيت عند كل واحدة منهما وانما فانه لو ترك المبيت عند الكل لفضح الليالي وانفسد لم يمنع من ذلك قوله

وان رضيت احد الزوجات بترك قسمها لصاحبتها جاز اذا لم يكن برشوة من الزوج بان رادنا في مهره بالنفيل او بزوجها بشرط ان تزوج اخرى
فيقيم عن يمين وعند المأزومة يوما فان الشرط باطل لا يحل لها المال في الصورة الاولى فله ان يرجع فيه وانما اذا دفعت اليه وحطت عنه مالا ليريد ما
فما لا يلزم ولا يحل لها ولها ان ترجع في المأزومة لان سودة بنت زمعة بفتحتين سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يرخصها في هذا

يقضي له طلقها قال محمد بن عيسى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال سودة بنت زمعة اعتزى فسالته بوجه ابدان يرخصها ويجعل يومها عايشة
لان تحشد يوم القيمة مع ازواجه والزمي في الصحيحين لا يمتنع له بل انها جعلت يومها عايشة رضيها والذي في المستدرک كقيده عنده يوم عايشة رضيها
قالت سودة حين استت ووفرت ان يفارق رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلتها ففعل ذلك منها قالت عايشة رضيها وفي اشياها

انزل الله تعالى وان امرأة خافت من بعلها نشورا او اذعاضا فلا جناح وقال صحيح الاسناد ويوافقنا في الكتاب ما رواه البيهقي عن عروة ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم طلق سودة فلما خرج الى الصلوة اسكت ثوبه فقالت وانه مالي الى الرجل من حاجته واكنى اريد ان يحشر في زواجك قال
فخرجنا وجعل يومها عايشة رضيها وهو مبرر ويمكن الجمع بان كان صلى الله عليه وسلم طلقها رجعية فان الفقرة فيها الاتية بغير الطلاق بل انقضاء العقد

فمضى قول عائشة رضيها ففرت ان يفارق رسول الله صلى الله عليه وسلم خافت ان يترك حاله الى انقضاء السنة فتتبع الفقرة فيفارقها ولا ينافيه بل هو محرم
الحسن فانه انما ذكر في الكنايات اعتزى والواقع بهذا الرجعي لا البائن وخرج بلفظ الفقهاء انها اذا وبت يومها فله ان يجعله لمن يشاء
واذا جعله لغيرها لم يجز لان يجعله لغيره لان الليلة حقها فاذا صرفته بواحدة فقيمين وفرضها اذا كانت ليلة الواحدة تلي ليلة الموهوبة

قسم لها ليلتين متواليتين وان كانت لا يملكها قبل له تقام فيوالي لها ليلتين على قولين للشافعية والحنابلة والظاهر عند من ان ليس له ذلك الا برضا
التي تليها في النوبة لانها قد تضر بذلك قوله ولما ان ترجع قال بعض علماء الحنابلة ليس للمطالبة به فانه خرج مخرج المأزومة يعني عن الطلاق

وقد ساء الله تعالى صلى الله عليه وسلم قوله فلا جناح عليهما ان يصالحا بينهما صلى الله عليه وسلم كما يلزم ماصول عليه من الحقوق ولو كنت من طلب حقها بعد
ذلك كان فيه تلذذ الضرر الى كل حاله ولم يكن صلى الله عليه وسلم من اقرب اسباب المعاصات والشرعية منبهة عن ذلك انتهى وهو انما يفيد عدم المطالبة به بمعنى
دبر تقول ويستلزم عدم حصول المقصود من شرعية ذلك الاصطلاح عند الاعراض اما فيما بعده فلا لانه لم يجب كيف يسقط فان قيل يلزم من ثبوت الضرر والاعراض

قلنا لم يحرم عليه طريق الخلاص فذلك ان يريد طلاقا لولا ما صالحته عليه فاذا اختلفت ودعت به المكرة عنها فله ان يفعل ما كان يهوى فيه ويحصل الخلاص
واما سوانه علم فمرفوع عن غيره بكتاب الكحل لا يجوز ان يتجمع بين الضرر لا بالبرهان ويكره وطى احد ما يحضره الاخرى ولما ان لا يجنب

التقيده

بالتفت

كتاب الرضاع

قال قليل الرضاع وكثيره سؤلا إذا حصل في مدة الرضاع يتبع به التحريم وقال المشافعي لا يثبت التحريم إلا بخمسين رضعات

إذا طلعت ولدها إن يمنها من أكل ما يتأذى من راحته ومن النزول على ما لا ينمها من التحريم بما يتأذى من راحته الحما الخضر ونحو ذلك
ضربها بترك الرضعة إذا كان يريد ما تركه لا جابة وهي طاهرة والصلوة وشروطها إلا أن تكون ميتة فليس له جبرها على غسل الجنابة والحيض والنفس عندنا ويضربها
على الخروج من منزله بلا إذن إلا أن احتاجت إلى الاستئذان في عاونة فلم يرض الزوج أن يستغنى لها وهو غير عالم ولم تقع إلى الاستئذان إن يمنها من
الخروج إلى مجلس العلم إلا أن يكون ما نزلنا وليس له من يقوم عليه ممتنا كان وكذا فإن عليها أن تعصى الزوج في المنع ولو كان له أم شابة تخرج إلى
الولية والمصيبة أو غيرها لا يمنها إنما لم يتحقق خروجها للفساد فيخرج الأمر إلى القاضي فإن كان له بالمنع له منعها القيامة مقامه والله أعلم بالصواب

كتاب الرضاع

لما كان المقصود من النكاح الولد وهو لا يعيش غالبا في ابتداء نشأته إلا بالرضاع وكان له أحكام يتبع وهو من آثار النكاح المتأخرة عنه بمدة وجب تأخيرها إلى
آخر أحكامه قبل أن ينفى أن يذكر في الحرمات لكنه أفرده بكتاب على حدة لاختصاصه بمسائل كشهادة النساء وخطاب اللين ونحوه والحق أنه ذكر في الحرمات
ما يتعلق بالحريم به وإنما ذكرنا التفاصيل الكثيرة والرضاع والرضاعة بكثرة الرأفة فيها ونفخا الرأفة لغات والرضع الحامسة وأما الأصح الكسرة مع الهاء وفعله في الصحيح
من حد علم علم وأهل النكاح لا يزوج ضرب عليه قول السلوي يذم علماء زمانه وذموا لنا الدينبي وهم يرضوننا ثم قيل كتاب الرضاع ليس من تصنيف محمد وإنما علم
بعض أصحابه ونسبه إليه لوجه ولذا لم يذكره الحاكم الشهيد أبو الفضل في مختصره والنسب بالكافي مع الزمارة يراود كلام محمد به في جميع كتبه مخدوفة التعاليل
وعامتهم على أنه من أوائل مصنفاته وإنما لم يذكره الحاكم اكتفاء بما أورده من ذلك في كتاب النكاح وهو في اللغة مع اللبن من الثدي حتى تنزلهم
فيمر راضع أسى يرضع عنه ولا يجلبها مخافة أن تسمع صوت حلبة فيطلب منه اللبن وفي الشرع مطلق الرضاع اللبن من الثدي لا يمينه في وقت مخصوص
أي مدة الرضاع المختلف في تقديره بقوله قليل الرضاع وكثيره إذا تحقق في مدة الرضاع تعلق به التحريم وبه قال مالك ما لو شك فيه بأن أدخلت الحكمة في
فم الصغيرة وسكت في الرضاع لا يثبت الحريم بالشك وهو كما لو علم أن صبيته أرضعها امرأة من قريته ولا يدرى من هي فزوجها رجل من أهل تلك القرية
صح لأنه لم يتحقق المانع من خصوصية امرأة والواجب على النساء أن لا يرضعن كل صبي من غير ضرورة وإذا أرضعن فلان فذلك يشهره ويثبت به احتياطا وقال الشافعي
لا يثبت التحريم إلا بخمسين رضعات مشيات في خمسة أوقات متفاصلة عرفا وعن أحمد روايتان كقولنا وكقولنا صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصصة والمصصة
الحديث رواه مسلم في حديثين صدره حديث عائشة رضي الله عنها صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم المصصة والمصتان وأخذه عن أم الفضل بنت الحارث قالت دخل
أبو علي على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيتي فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لي كائنت امرأة فزوجت عليها أخرى فزوجت امرأة الأولى أمنا
راضت لحد في رضعة أو رضعتين فقال صلى الله عليه وسلم لا تحرم إلا ما جئة والملا جتان وأخرجه ابن حبان في صحيحه حديثا واحدا عن عبد الله بن الزبير
عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصصة والمصتان إلا ما جئة والملا جتان وأخرجه ابن حبان في صحيحه حديثا واحدا عن عبد الله بن الزبير
لم يثبت في كتب الحديث ليس بصحيح ولا ما جئة الرضاعة والتارة للوحدة والألاج الأارضاع والمجئة الرضعة ويحرمها منه رضعها وهذا الحديث
لا يصلح لإثبات نهيه وقيل يمكن أن يثبت به نهيه بطريق هو أن المصصة داخله في المصتين فاحصه لا تحرم المصتان إلا ما جئة والملا جتان فنفي التحريم
عن أربع فلو لم أن يثبت بخمسين وهذا ليس بشيء أو لافلان نهيه ليس التحريم بخمسين مصات بل خمس شبكات في أوقات وأما ثانيا فلان المصصة فعل الرضعة
والألاج الرضاعة فعل الرضعة فاحصل المعنى أنه صلى الله عليه وسلم نفى كون الفعلين محرمين منه ومنها على هذا التحقيق أنه لا ياتي في حديثا واحدا

لقوله عليه السلام لا تحرم المصّة ولا المصتان ولا الاملاحة ولا الاملاجان

لأن الاملاحة ليس بمقتضى الحرم بل لانه من الامتناع فنفى تحريم الاملاحة نفى تحريم لازم من غير ان لا تحرم الاملاجان ولا الاملاحة لازم
 اعني المحبتين فلو جعلا في حديث واحد كان الحاصل لا تحرم المصتان ولا المصتان فلزم ان لا يصح ان يراد الاملاحة ولا الاملاحة فان قلت فقد ذكرته
 اتفاقا حديثا واحد في صحيح ابن حبان من رواية ابن زبير عن امية قلت يجب كونه الراوي وهو الزبير اراد ان يحجج بين الفاطمة صلى الله عليه وسلم التي
 سميا منه في وقتين كما قال قال صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصّة ولا المصتان وقال ايضا لا تحرم الاملاحة ولا الاملاجان قيل بطريق آخر وهو
 انه ناف للمذنبين فيثبت به مذنب لعدم نقله بالفضل وليس كذلك فانه قال بالفضل ابو ثور وابن المنذر وداود وابو عبيد وهو لا يثبت
 الحديث قالوا لا تحرم المصّة ثلاث رضعات اللهم الا ان لا يثبت قولهم وفيه نظر لقوة وجه بالسبب الى وجه قول الشافعي رده وذلك لذي ثبت به غيره
 ما في مسلم من عائشة روت قالت كان فيا تزل من القرآن عشرة رضعات معلوات تحرم ثم ينسحق بخمس رضعات معلوات تحرم فتوفي النبي صلى الله
 عليه وسلم هي فيما يقرأ من القرآن قالوا فيا تزل على قرب النسخ حتى ان من لم يبلغه كان يقرأ وما هو لا يستقيم الا على ارادة نسخ الكل لا التزم
 فيسقط بعض القرآن الذي لم ينسخ وعنده كما عن الروافض والواجب ان يثبث خمس رضعات لا اعتبار بالامرين في كل من كان الكمل لعدم التداوة الا ان يثبت
 يوقف بثبوت طهرته على خمس رضعات وعنده يثبت قول الروافض ذهب كثير من القرآن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ثبته الصحابة ثم اذا بطل
 التمسك به وان كان اسناد صحيحا لا ينقطع عما مضى وثبت نفى تحريم المصّة والمصتان والرضاع محرم وجبه التخصيص بالثلاث وماروى عنهما
 في حصة تحت سريري فلما مات صلى الله عليه وسلم تشافعا بموته فدخلت وداجن فاكلمتها لا ينفي ذلك النسخ يعني كان مكتوبا ولم يفسل بعد لقوله
 حتى دخلت الدواجن والا فالقرآن لا يجوز الزيادة فيه ولا النقص بعده صلى الله عليه وسلم قال تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بالباطل
 ليكن النسخ الكمل ويكون نسخ التداوة مع بقائه الحكم وان هذا مما لا جواب عنه فليس بشي لان ادعاء بقا حكم الدال بعد نسخه يحتاج الى دليل والا فاسلم
 ان نسخ الدال برفع حكمه واما النظر به من الشيخ والشيخة اذ اذينا فارجوا فلو لا علم بالسنة والاطلاع لم يثبت به فاذا احتاج الى ثبوت كون الحرم
 الخمس لم يكن بد الحديث مثبتا له فالدليل عليه مستأنف وما ذكرناه لا قد سمعته بافيه فيمنع من تسكهم في الثالث اظهر من تمسك في الخمس
 الى جوابه احوج فكيف لا يثبت نعم احسن الادلة حديث عائشة روت في مسلم وغيره قالت جارت سائلة بنت سبيط امرأة ابى ذؤيب الى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فقالت يا رسول الله اني ارى في وجه ابى ذؤيب من دونه من دونه فقلت يا رسول الله ما هذا فقال صلى الله عليه وسلم يا سائلة اني قد سمعته
 ان رسول الله لم يذكر عددا وكذا السنن المشهورة بل نقل في مسند الشافعي ومخالفا لما على ما فيه من الجواب ان التقدير مطلقا منسوخ صريح بنسخه عن
 فيكون من قبل ان الناس يقولون ان الرضعة لا تحرم فقال كان ذلك ثم نسخ وجن ابن مسعود روت قال ل امر الرضاع الى ان قالوا
 وكثيره يحرم وروى عن ابن عمر ان القليل يحرم وعنده قيل ان ابن الزبير يقول لا بأس بالرضعة والرضعتين فقال قضاة السخري من قضائ ابن الزبير
 قال تعالى واما انكم الا في رضعتكم واخوانكم من الرضاعة فهذا ما ان يكون روى الرواية لنفسها وعدم صحته او لعدم اجابته تقييدا لطلاق
 لكتاب خبره الوارد في تعالى علق التحريم بفعل الرضاعة من غير فصل وهذا ما قاله المصنف ورواه في الكتاب ومنسوخ به ثم الذي يحرم
 ان حديث سائلة انه صلى الله عليه وسلم لم يرد ان يشيع سائما خمس رضعات في خمس فقات متفصلات جائلا لان الرجل لا يشيع من اللبن رجل و
 يطلون فابن عبد الله في ثوبه باقرا لا يشيعه هذا محال عادة فالظاهر ان يكون معدود خمس فيه المصّات ثم كيف جاز ان يباشرة عورتها فيقبل الرضا

قال وإذا مضت مدة الرضاعة لم يتعاقب الرضاع بحسب بقوله عليه السلام لا رضاع بعد الفصال ولا نكاح الحرة باعتماد النشوء وذلك في المدة إذا الكيد لا يترتب به

أي منها بمنزلة الإعلام على سبب ما انتهى تحت الصنف مع سبب واحد وفقاً للواحدة نصف ثمانية عشر براتونين ومن ذكره صاحب النهاية في فصل
 المشية من كتاب الطلاق لأنه يقتضي أن نحو عشرة أو اثنين لهم ربه ثمانية بل عشرة فأخرجهم أسند إلى ثمانية وهو قول طائفة من الأصوليين مطلقاً وخيار
 طائفة من المشايخ فيما إذا كان استنثار من صدر منهم شمس المأنة وفخر الإسلام والقاضي أبو زيد خلاف قول الجمهور وقد حققنا في الأصول ويمكن
 أن يستدل بالحيثية بقوله تعالى والوالدان يرضعن أولادهن الآية بناء على أن المراد بالوالدان المطلقات بقرينة وعلى المولود له رزق من كسوتهن
 فإن الفائدة في جعلها نفقة من حيث هي نظراً لوجوبها في اعتباره وإيجاب نفقة الزوجة لأن ذلك معلوم بالضرورة قبل البتة
 ومن قوله تعالى لينفق ذو سعة الآية ولأن نفقتها لا يختص ككوتها والمدة من صفة بل متعلقة بالزوجية بخلاف اعتبار النفقة كذا في حجة
 لها لأن النفقة باعتبارها غير زوجية لا يكون إلا جرة لها واللام من لمن أراد متعلق برضع أي برضع الأب والذين أرادوا إتمام الرضاعة
 وعليهم رزق من كسوتهم بالمعروف جرة لمن في الحولين وإذا كانت الواو من وعلى المولود له المال من فاعل ثم كان آخره في تقييد الجرة
 المستقاة على الأب جرة المطلقة لحولين وعناية ما ينظمه كان مقتضى الظاهر أن يقال وعليه وعليهم لكن ترك التنبية على عملة الاستحقاق عليه
 وهو كون الولد منسوباً إليه وإن النسبة إلى الأب والحاصل جرح برضع حولين لمن أراد من الأب أن يتم الرضاعة وبالأجرة وبهذا لا يقتضي أن انتباة
 الرضاعة مطلقاً بالحولين بل عدة استحقاق الأجرة بالارضاع ثم يدل على بقائه في الجملة قوله تعالى فإن أراد فصالاً عنفناً بالنار على برضع حولين
 فعلق الفصال بعد الحولين على رضاعها وقد يقال كون الدليل على بقاء عدة الرضاع المحرم بعد الحولين في الدليل على انتهاء النسبة أشهر بعد ما يحلف
 لو ارضع بعد ما لا يقع التحريم وما ذكر في وجوبها لا يفيد سبباً أنه إذا اريد الفطام يحتاج إليها ليعود إليها غير اللبن قليلاً قليلاً ليتعود رفقته فاما
 أنه يجب ذلك بعد الحولين ويكون من تمام مدة التحريم شرعاً فليس يلزم مما ذكر من الأدلة ولا شك أن الشرع لم يحرم الحماة غير اللبن قبل الحولين بل لم
 زيادة مدة التعود عليها فجاز أن يعود مع اللبن غير قبل الحولين بحيث تكون العادة قد استقرت مع الفصالة فيفطم عنده من اللبن كمنه فليس الزيادة بلازمة
 في العادة ولا في الشرع فكان الأصح قولهما وهو مختار الطحاوي وقول زفر على هذا أولى بالبطلان هو ظاهر جرح بقوله تعالى فإن أراد فصالاً عنفناً
 وتشاور المراد قبل الحولين فإنه موضع التردد في أنه يضرب بالولد ولا يفتشأ وإن ليطهر وجهه الصواب فيه وإما ثبوت الضر بعد الحولين فنقل أن يقع
 به من حيث أنه فطام بل إن كان فمن جهة أخرى فتمننه العمومات المانعة من إدخال الضر على غير المستحق له قوله وإذا مضت مدة الرضاع لم يتعاقب
 بالارضاع تحريم فطام ولم يعظم حتى لو ارضع لاشبه التحريم خلافاً لمن قال بالتحريم بعد الإطلاقات الدالة على ثبوت التحريم به وهو مروي عن عائشة رضي
 وكانت إذا رأت أن يدخل عليها أحد من الرجال مرتاً اختارهم كلثوم أو بعض بنات اختها أن ترضعه خساً ولحيث سلت المتقدم والجواب أن هذا كان ثم
 فتحها بكثرة عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابه رضوان الله عليهم جميعين يفيدان فطامه في استدلالهما من قوله صلى الله عليه وسلم لا رضاع
 إلا ما كان في حولين وقد مرنا تحريمه مرفوعاً وموقوفاً على ابن عباس وعمر وابن مسعود رضي الله عنهم جميعين وما ذكره المصنف من قوله عليه الصلوة والسلام
 لا رضاع بعد الفصال والمراد تعالى الحكم لأنه قد ثبت بهونه بعده وما في الترمذي من حديث ثام سلمة أنه صلى الله عليه وسلم قال يحرم من الرضاع إلا ما انتفى الإحصاء
 في الثدي وكان قبل الفطام قال الترمذي حديث صحيح وفي سنن أبي داود ومن حديث ابن مسعود يرفع لا يحرم من الرضاع إلا ما انتفى الإحصاء العظم
 يروي بأمر المصنف على حياته من قوله تعالى ثم إذا شاء النشوء وبالراء رفعه وبالإضافة الجرح برفع وفي الصحيحين عن عائشة برفع على رسول الله

ولا يقرب للمطام قبل المدة الا في رواية عن الجعفي انه اذا استغنى عنه وجهه القطاع الشوتغبر الغذاء وكل سلبه الرضا
عند المدة فلا يقرب الا براح كان الاحتضار ضرورة لكونه جزءا لا ينفك **قال** ويجوز من الرضاع ما يجوز من النسب للمدني الذي روي
لختمه من الرضاع فانه يجوز ان يتزوج او يزوج ام لخته من النسب كما يكون امها واموطوءة ابية بخلاف الرضا
ويجوز تزوج اخته من الرضاع ولا يجوز ذلك من النسب لانها لو طلى اقا حرمته عليه لم يوجد هذا المعنى في الرضا

مسألة السد عليه وسلم عند رجا فقال يا عايشة رزني من بواقي ما في من الرضا فقال يا عايشة رزني انظر من اخرجك من الجاهلية يعني اخرجك من
بغية ان يكون رضا فذلك الشخص كانت في حاله اليك فان قلت عرف من صككم ان عمل الراوي بخلاف ما روي وجب الحكم بخلاف ما روي فلا يقرب ويكره
بمنزلة رواية الشافعي وصديقه السجيني وهو قولنا الرضا من الجاهلية رزني عايشة رزني وعلمها بخلافه فيكون محكوما بمنع كون الرضا الكبر محرم
فلما المعنى انه اذا لم يعرف من حال سوي انه خالف مروية مكنا بانه اطلع على ناسخه في نفس الامر فاسر ان ظاهره لا يخطئ في غير النسخ فاسر ان ظاهره لا يخطئ
فلما اتفق في خصوص محال ان علمه بخلاف مروية كان لخصوص دليل علمه وهو لا يخطئ في استدلاله بذلك الدليل للشك لا يكون مما يحكم به بمنع مروية
لان ذلك ما كان الا لسان الشك بنظره فاما اذا تحققنا في خصوص مودة خلاف ذلك وجب اعتبار مروية بالضرورة دون رايه في المطامير
ابن داود عن يحيى بن سيدان رجا سال ابو موسى الاشعري فقال اني مصت من امي من نذري ما ينفذ في بطني فقال ابو موسى لا ارا الا ان حرمت
عليك فقال عبد الله بن مسعود والنظر بيني وبين الرجل فقال ابو موسى فاقول انت فقال عبد الله بالرضا الا ان كان في حولين فقال ابو موسى لا تسمع في حزين
ما دام هذا الطريق انظر كانه رواية الموطا فوجه اليد بعد ظهور النصوص المطلقة وعافاته بالحرمة لا يكون الا ليدكره التامخ له اولئك عت
وغيره عايشة رزني من سائر النبي صلى الله عليه وسلم امين ذلك ويقولون لا ترى هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا رخصته لمصلحة خاصة ولعل سببه التسمية
ما يخالف اصول الشرع حيث يتكلم من عورتها بشقية فكمن باذن ذلك خصوصية وقيل لشيء ان الله عز وجل في الموطا عن ابن عمر عن رجل الى
عمر بن الخطاب فم فقال كانت لي وليدة فقلت اسبتها فحرمت امي اليها فامر منها فدخلت عليها فقالت ذلك قد روي عنهما قال عمر رجا
وابت جاريك فانما الرضا رضا الصغر قوله والابنة القطام قبل المدة متى لو فطم قبل المدة ثم ارضع فيها ثبت التحريم الا في رواية عن الجعفي
انه اذا فطم قبل المدة وصار بحيث يكفي لبنه اللبن لا تثبت الحرمة اذا رضع فيها واما الحسن عنه وفي واقعات المناطقي الفتوى على ظاهر الرواية انها تثبت
بالمحض اقامته للمنفقة مقام المني فان ما قبل المدة مظنة عدم الاستفار وهل يباح الارضاع بعد المدة قيل لا لانه جزء الا وهي فلا يباح الانتفاع به الا
للضرورة وقد اندفقت وعلى هذا لا يجوز الانتفاع به للداومي واهل الطب يثبتون اللبن البنت امي الذي نزل بسبب بنت مرضعة فصار الوجه العين
واختلف المشايخ فيه قيل لا يجوز وقيل يجوز اذا علم انه يزدول الرزق لا يخفى ان حقيقة العلم مستند فالمراد اذا غلب على الظن لا انه بمعنى قوله
ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب الحديث الذي روينا وهو بهذا اللفظ قوله الام اخته من الرضاع يصح التسمي من الرضاع بكل من الام والاخت
وبها من جبهه المعنى فالاول ان يكون للرجل اخت من النسب لها ام من الرضا فم لم تكن ارضعته تحل له والثاني ان يكون له اخت من الرضا فام
من النسب تحل له جبهه الرضا فم اذا لم تكن هي المرضعة والثالث ان ترضع الصبي والصبيبة امرأة ولا اخته من الرضا فم اخرى من الرضا تحل للصبي فكذلك الام
الامن جبهه الرضا فم فاما شلق الام حالها لان الام معرفة فم الجار والجور وحالها لا متعلقا بمحذوف وليس صفة لانه معرفة اعني ام اخته بخلاف
اخته لانه مضاف اليه وليس فيه شيئا من سوغات محي الحال منه ومثل ذلك في اخت امه ولو قال اخت لده كان اشمل فالاول له ابن من النسب لاخت
من الرضا فم بان الرضا مع اجنبية من لم تكن امرا ذابيه حلت لابيه لانه ليست بنته من الرضا فم ولا عينية والثاني له ابن من الرضا فم بان الرضا
زوج الرجل حلت للرجل اخته من النسب والثالث له ابن من الرضا فم كما ذكرنا لاخته من الرضا فم غير زوجة ذلك الرجل بان الرضا فم وكذا لولده امه
حلت اخته لابيه من الرضا فم وعلم استفاد الاول بعدم وجود المحرم من النسب فيه الذي هو معنى قوله بخلاف الرضا فم لغيره الحرمة فام

واما ابيه وامرأته ابنة من الرضاع لا يجوز ان يتزوجا كما لا يجوز ذلك من النسب لما روينا وذكره ههنا في المتن سقط اعتبار التبن

من النسب يكون منها امه او موطوءة ابية وكذا في تحليله اخراج اخت ابنة من الرضاع بقوله ولم يوجد بهذا المعنى في الرضاع بعد تحليله حرمة اخت الابن من النسب بقوله لما وطئ امرأته انما اقتصر على هذا بناء على نهائيتها ابنة لوضوح الشق الآخر فانما بالتبليغ بان المحرم في الرضاع وجود المعنى المحرم في النسب ايضا اذ انتفى في شيء من صور الرضاع انتفت حرمة فيسقط وانما لاحصاء ذكره وقد ثبت لذلك الاستثناء في سائر الاخرى لا في امه لانها من الرضاع بان ارضعت نافتها كاجنبية يجوز التزوج بها لانها سبب التحريم في النسب هي كونها بنتا او حليمة الابن لثانيته جدة وذلك من الرضاع بان ارضعت له كاجنبية له ام يجوز تزوجك بالام لانها ليست امك زاد بل هي ام الدم من الرضاع وام الحال من الرضاعة وكذا اعمه ولذلك لانها من النسب اختك وليست اختا من الرضاع وكذا المرأة يحل لها ان تزوج بان اختا من الرضاع وبانتهى ولدنا وبانتي حفيدا منه ويجوز له ان يات به وخاله لا يجوز ذلك كله في النسب لما قلنا في حق الرجل قد جمعت في قوله يفارق النسب الرضاع في صور كاتم نافلة وجدة الولد وام عم واخ وابن وام اخ وام خال عمه ابن عمه واستشكل الحاق ام الدم والحال بانها اما ان يكون كل منهما جدة من الرضاع او جدة من النسب وكلاهما محرم في النسب لان اريد بالدم من الرضاع من رضع له بغيره وبالحال من رضع مع امه والدم اخرى من النسب او الرضاع في يتيقن ولما قلنا ان يمنع الحبيب لكونها لم ترضع اباه ولا امه فلا تكون جدته من الرضاع ولا موطوءة جدة بل اجنبية ارضعت عمه من النسب فانه ثم قال طائفة هذا الخارج تخصيص الحديث اعني يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بدليل العقل والمحققون على انه ليس تخصيصا لانه حال ما يحرم بالرضاع على ما يحرم بالنسب وما يحرم بالنسب هو ما يتعلق به خطاب تحريمه وقد يتعلق بما غير عته بل يفظ الامهات والبنات واخواتكم وعامكم خالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت فما كان من سببي هذه الالفاظ متحققا في الرضاع حرم فيه والمذكورات ليس بشيء منها سمي تلك فكيف يكون مخصصة وهي غير متساوية وكذا اذا تناول الاسم في النسب جاز الكحل كما اذا ثبت النسب من اثنين ولكل منهما بنت جاز لكل منهما ان يتزوج بنت الآخر وان كانت اخت ولد من النسب وانت اذا تحققت مناط الاخراج امكنك تسميته صور اخرى والاستثناء في عبارة الكتاب على هذا يجب ان يكون منقطعا اعني قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب الام اخته الموطوءة في الاستدلال على تحريم حليمة الاب والابن من الرضاع لقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب مشكل لان حرمتها ليست بسبب النسب بل بسبب الصهرية فان الحرامات من النسب سبع وهن اللاتي عدونا هن النفاك في آية المحرمات وما بعدهن فيها الحرامات بالرضاع والصهرية ومقتضى الحديث ان ما كانت اما من الرضاعة او بنتا واختا او بنت اخ لا تحرم فاشبات تحريم حليمة كل من الابن والابن من النسب قوله بلا دليل بل الدليل يفيد حلها وهو قيد الاصلا في الالة وكونه لا يخرج حليمة المبتنى لان في ان يكون لا يخرج حليمة الاب والابن من الرضاع اشكائه لذلك وكان لا يخرجها ايضا ولا يلزم كون الحديث غير معمول على التقدير بل يوفى على كل من الحديث والنفس مقتضى لفظة بجائز حرمة الجمع بين الاثنين من الرضاع فان الحديث المذكور يفيد منه لانه يحرم من النسب الجمع بين الاثنين منه فكذلك الجمع بين الاثنين من الرضاع فان قلت فليثبت بالقياس على حرمة المصاهرة بجامع الجزئية فان الجواب ان الجزئية المعبرة في حرمة الرضاع هي الجزئية الكائنة عن النساء بنات اللجم لا مطلق الجزئية الكائنة وهذا ليست الجزئية الكائنة في حرمة المصاهرة اذ لا انبات اللجم من المعنى المنصب في الرحم لانه غير اصل من الاعلى فهو بالحقنة الشبيهة بالشرب بحيث يخرجها شيئا فشيئا لا يبقى منها شيء ولا يستحل الى جوهر الانسان كما يخرج المعنى ولذا فلا يبقى منه في المرأة شيء استحال له جوهره فقولهم وامرأة ابية وامرأة ابنه من الرضاع لا يجوز ان يتزوجا كما لا يجوز ذلك من النسب اي كما لا يجوز تزوج امرأة ابية وابنة من النسب كذلك لا يجوز تزوج امرأة ابية وابنة من الرضاع فان قيل ذكر الاصلا في آية المحرمات يخرجها اجيب بانما نزلت لاسقاط طهره بسبب تزوج جرحه صلى الله عليه وسلم جرحه التبن فالتقيد لاسقاط حرمة زوجته مقتضى

على ما بيناه ولبن الفحل يتعلق به القهر وهو ان ترضع المرأة صبية فترحم هذه الصبية على زوجها وعلى ابائه وابنائها ويصير الزوج الذي ترضع لها من لبن اللبن اباً للرابعة وفي احد قول الشافعي رحمه الله ان الفحل لا يحرم لان الحرمة لشبهة البغض فلو اللبن لبعضهم باله بعضه تركنا ما تركناه واحرمه بالنسب مما يجازين فكذا اب الرضاع وقوله عليه السلام لما نأشئت رضى الله عنى اليك تربيتك انما فاذ به عليك من الرضاعة ولانه سبب لتناول اللبن منها فيضاف اليه في موضع الحرمة احتياطاً ويجوز ان يتزوج الرجل باخت اخيه من الرضاع لانه يجوز ان يتزوج باخت اخيه من النسب وذلك مثل الاخ من الاحب اذا كانت له اخت من امه جان اخيه من لبنه ان يتزوجها

ان يقال فمن اين ثبت تحريمها بحجاب بعوم حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قد علمت ما في الجوابين ومن فروغها فرغ لطيف هو جل
زوج اثم ولد من رضيع ثم اعتقها فاخارت نفسها ثم تزوجت بزوجة اخرى ولدت منه غم جاحل الرضيع الذي كان زوجها فارضته عرس على زوجها
لان الصغير صار ابنا له فلو بقي النكاح صار تزوجا بارادة ابنه من الرضاعة قوله على ما بيناه امي في فصل الحرامات قوله ولكن الفحل هو من اضافته
والشي الى سبب يتعلق به التحريم يعني اللبن الذي نزل من المرأة بسبب ولادتها من رجل زوج او سيد يتعلق به التحريم من رضيعه ومن ذلك الرجل
ان يكون ابا للرضيع فلا تحل له ان كانت صبيته لانه ابوا ولا اخوته لانهم اعمامه ولا ابائه لانهم اجدادهم ولا اعمامه لانهم اعمام امه لا اب
اولاده وان كانوا من غير المرضعة لانهم اخوتها لا ابنيها ولا ابنا ولا اولاد لان الصبيته عنهم واذا اشبهت هذه الحرمة من زوج المرضعة فثبت اولاد
فلا يزوج ابوها لانه حرام ولا اعمامه ولا اخواته لانهم اعمامه لا ابنا ولا بنتا لانهم اخوة ولا ابنا لانهم اخوة ولا ابنا لانهم اخوة ولا ابنا لانهم اخوة
اخوانها لامها ولو كان رجل زوجا ان مرضعت كل منهما بنتا لتحل لرجل ان يجمع بينهما لانهما اختان من الرضاع لا بكناف بالو تزوجت
برجل هي ذات لبن لاخر قبله فارضت صبيته فانما يثبت له في بنت الاول فحل تزوجها بابن الثاني وبناته ولو كان المرضع صبيها حصل له
تزوج بناته هذا ما لم يولد من الثاني فاذا ولدت من الثاني فان مرضعت رضيعا فهو ولد للثاني وان حملت من الثاني فهي ذات لبن من الاول فحل
تزوجها من الثاني في الرضعة ولو كان عند ابيها رضيعه ثبت منه الحرمة خاصة وتحت محمد رة ولد لها ثبتت الحرمة من الزوجين وقال ابو يوسف رة
ان علم ان اللبن من الثاني بامارة كزيادة فهو ولد الثاني والا فهو ولد الاول وعنه ان كان اللبن من الاول غالبا فهو ولدان كان من الثاني غالبا فهو
لثاني وان استويا فلهما وبقول ابي حنيفة قال الشافعي رة في الجدي وقد حكمي الخلاف بهذا ان زاد اللبن بالجل فمواثيقها عند ابي حنيفة رة
وكونهما زيادة اللبن مطلقا النسب بقول محمد فلو اذا اختلف لبن امرأتين كما سيعلم فيها وبخلاف ما لو ولدت للزوج فنزل لبنها من مرضعتها ثم حلفت
لبنها ثم ولما فارضت به صبيته فان لولده زوج المرضعة من غير ما تزوج بهذه الصبيته لان هذا ليس لبن الفحل ليكون هو ابا كما لو لم يولد من الزوج
اصلا او نزل لبنها فانه لا يثبت بها رضاعا تحريم بين ولد زوجها ومن مرضعتها لا لبس له لان النسبة اليه بسبب الولادة من فاعلم ان النسبة انتقلت النسبة
فكان كلبن البكر وليس الزنى كالللال فاذا ارضيت به بنتا حرمت على الزاني فابناءه وابنائهم وان خلفوا وفي التجهنيس من علامته اجناس
الناطقي عن الشيخ ابي عبد الله الجاني كان يقول في الدرس لا يجوز له الزاني ان يتزوج بالصبيته المرضعة ولا ابنيها ولا اجدادهم ولا اولادهم
اولادهم ولم الزاني ان يتزوج بها كما يجوز لان يتزوج بالصبيته التي ولدت من الزاني لانه لم يثبت نسبها من الزاني حتى يظهر فيها حكم القرابة والتحريم على ابي
الزاني واولاده لا اعتبارا بالخبرية واليهضية والاجزية بينها وبينهم ولم واذا ثبت هذا في حق المتولد من الزاني فكذا في حق المرضعة يلين الزنا قال في
الخاصة وكذا لو لم تحبل من الزنا وارضت لابن الزاني تحرم على الزاني كما تحرم بنتا عليه من النسب وذكر الويراني ان طهره ثبتت من جهة الام فلهذا
ثبتت في ثبوت من الاب وكذا ذكر الاسياني صاحب التبايع وهو اوجه لان الحرمة من الزنا للبعضية وذلك في الولد نفسه لانه مخلوق من مائه دون
لبنه اذ ليس اللبن كاتنا عن مائه لانه فرع التعذي بخلاف الولد والتعذي لا يقع الا بامر بدخل من اعل المعدة لاسفل البطن كالحقنة فلا نبات
حرمة بخلاف ثبوت النسب لان النص هو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اثبت الحرمة وبه يستدل على بطلان قول ضعيف
شافعي انه لا يثبت الحرمة من الزوج ونقل من بعض الصحابة رة لانه لا جرمية بين الرجل وبين رضيعه ووجهه لانه لو نزل للرجل لبن فارضته صبيته علمت

وكل صبي من اجتماعي قد أدى امرأة واحدة لم يجز لاحدهما ان يتزوج بالآخرى هذا هو الاصل لان اهلها واحد فحاشا واختر ولا يتزوج
 للرضعة احدا من لبنات الرضعة ولا من لبنها ولا ولد لها ولا من لبنها ولا يتزوج الصبي المضع لخت زوج الرضعة لا غايتها من
 الرضاع واذا اختلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب فيشرب به التحريم وان غلب الماء لا يتعلق به التحريم خلافا لما في حديثه فيقول انه موقوف فيه
 حقيقة ونحن نقول المغلوب غير موقوف على حقيقة لا يظهره بطلان الفلك كما في البين وان اختلط بالطعام لا يتعلق به التحريم
 وان كان اللبن غاليا عند الحقيقة وقوله اذا كان اللبن غاليا يتعلق به التحريم قال يصفو طما في اذا لم يفسد الناحية لم يلحق به لا يتعلق به
 التحريم وقوله جميعا ان العبرة للغالب في الماء اذا لم يغيره شيء عن حاله ولا في حقيقته وان الطعام اصل اللبن تابع له في
 حق المقصود فصاعدا كالمغلوب لا معتبر بتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح لان التغذية بالطعام اذ هو الاصل

تخفيف تحريم لبن هو سبب بغيره لنا النظر المذكور وما روي عن عائشة رضي الله عنها ان افعاب بن القيس استاذن على بعد انزل الحجاب
 فقلت واسد الاذن له حتى استاذن رسول الله صلى الله عليه وسلم وان اخا بن القيس ليس هو ارضعني وانما ارضعتني امرأة بن القيس فدخل على رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ان الرجل ليس هو ارضعني ولكن ارضعتني امرأته فقال ايدي لانه علمت بت يدك في رواية تربت بينكما الى غير ذلك
 من الاحاديث الشاذة بالحكم المذكور بحيث يتضا دسما ذلك المعقول على انه قد قيل انه لا يتغذى الولد به واما لبن الرجل فيذكره المصنف واذا ترجع عدم
 حرمة الرضعة بلبن الزاني على الزاني كما ذكرنا فعدم حرمتها على زان ليس اللبن منه اولى بخلاف ما في الخلاصة ولكن بخلاف المسطور في الكتب المشهورة
 اذ يقتضي تحريم بنت الرضعة بلبن غير الزوج على الزوج بطريق اولى وتقدم البحث في ذلك حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من لبن على حرمة العمة من الرضاع
 قوله ولا يثبت سبب لنزول اللبن منها فتنافى الحرمة اليه احتياطا كالمصاهرة وانت علت الفرق بل حقيقة الحال ان حقيقة البصينة تقتضي من الرضعة وانما
 فاشتبهت حرمة بانيه ثم انشئت لوان تحريم الولد قوله وكل صبيين يريد صبياً وصبيته فغلب المذكور في التثنية كالقرب وهو احاساب التغليب كالحفنة
 في العمرين فان عمر اخف من ابى بكر ولو شئني لكان ابى بكر ثم غلب البصرين يكتفي بتثنية المضاف فيقال ابو بكر فهو الكوفيون شيون الجريرين فيقولون ابى بكر
 والشبهة كالقريش لا قريش بن حابس اخيه قوله ولا يتزوج المرضعة بغير المضاد وتورث ويحوز كونها فاعلا فيضرب احمد ومفوفه فيرفع وما في
 الكتاب ظاهر ولا فرق بين كون ولد التي ارضعت رضع مع المرضعة او كان سابقا ما ليس بسنين كثيرة او مسبوقةا بارضاعها بان لا يفرق بين
 وكذا لا يتزوج اخت المرضعة لانها خالته قوله واذا اختلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب تعلق به التحريم وان غلب الماء لم يتعلق به التحريم خلافا
 للشافعي وفان الاصح انه اذا كان اللبن قدر خمس رضعات حرم والا فلا وكذا الحليب بلبن البهيمة والدوا عنه وبكل ما له او جاد واعتبر بالكماله
 في جميع ذلك ان يكون اللبن مستهلكا قوله هو اسمي لشافعي ويقول انه اى اللبن على ظاهر نقل المصنف عنه وعلى ما به الاصح فرج الضمير القدر المحرم فيه
 موقوف حقيقة فيستلزم حكمه من التحريم قوله ونحن نقول حاصلة القياس على البين على ان لا يشرب لبنا فانه لا يتعلق بالحث بشربه مغلوبا بالماء لان
 الظاهر حكم الغالب فكذا في هذه الصورة لا يتعلق به التحريم لذلك والظاهر ان حكم هذا القياس عدم اعتبار المغلوب شرعا لعدم تعلق التحريم باختلاف
 حكم الاصل والفرع لانه في الاصل حرمة الشرب بلا ضرورة لئلا يحرم اسم الله تعالى وفي الفرع اهل الشرب السقي غير انه يترتب عليه حرمة الشكاح ورجح
 للشافعي ان يقول بربناك فارق وهو بناء الايمان على العرف والعرف لا يثبت المغلوب فلا يقال لشارب ماء فيه لبن مغلوب يشرب لبنا الا ان يقال
 مغلوبا فيقيدونه واما ما نحن فيه فالمرءة مبنية على الحقيقة وقد وجدت والموضع موضع الاحتياط ولا من هذا الا ان يقال انما كان مغلوبا

بالماء فيكون غير مبنية لذات قوة ولا عبرة بالمظنة عند تحقق الخلوعن التثبت بهذا اذا اختلط بالماء اما لو اختلط بالطعام ففي المسئلة
 التي ذكرنا عقيب هذه وقولها في كقولهم في الاختلاط بالماء عند ابى حنيفة انه لا يتعلق به تحريم وان غلب اللبن نه اذا لم يفسد الناحية اما ان يطبخ فلا تحريم
 مطلقا بالاتفاق لانه العبرة للغالب فصاعدا كما ان المنيعة شيء عن حاله ونحن ابى حنيفة انه ان الطعام اصل اللبن تابع فيما هو المقصود وهو التغذية
 وبهذا لان خلط اللبن بالطعام لا يكون للرضيع الا بعد تغذوه بالطعام وتغذي به وعند ذلك يقل تغذيته باللبن وتغذوه منه فبعد اجتماع في جوفه
 ما يثبت واحدها اكثر وهو الطعام فيصير الآخر الرقيق مستهلكا فلا يثبت التحريم فان قيل فرض المسئلة ان اللبن غلب في الحقيقة ما عذر رفع التحريم
 فاكمل الوصل الى جوفه الطعام حتى لو كان ذلك لطعامه بقاء شرب اعتبرنا غلبة اللبن ان غلبنا المنيعة ثم قال المقصود لا يستمر بتقاطر اللبن هو الصحيح

وان اخطأ بالدواء واللبن غالب تلقى به التحريم لان اللبن يقع مقصودا فيه اذ الدواء لتفوقه على الوصول واذا اخطأ اللبن
 اللبن بطريق المشقة وهو الغالب تلقى به التحريم وان علمت الشاة لم تعلق به التحريم اعتبارا بالغالب كما في الماء واذا اخطأ اللبن
 امرأتين تلقى التحريم باظهار اعتدائي يوسف ربه لان الكلب صار بشريا واحدا فجعل الاقل تابعا للاكثر في بناء الحكم عليه وقال محمد
 وزفره يتعلق التحريم بغير اللبن الجنس لا يخلب الجنس فان الشيء لا يصير مستحقا في جنسه لا في اتحاد المقصود وعن ابن حنيفة ربه في
 من ذراواتين واصل المسئلة في الامكان واذا انزل للملك لبن فارضعت صبيا تلقى به التحريم لاطلاق النص في من سبب للنسب
 ثبتت به شبهة العضية واذا حلب لبن المرأة بعد موتها فاحر الصبي تلقى به التحريم خلافا للمشافعي ربه وهو يقول الاصل
 في ثبوت الحرمة انما هو لما اشتهرت تغذي الى غيرها بواسطتها او بالموت لم يبق يحميها وليا وليا لا يوجب وطئها حرمة للمصاهرة
 ولان السبب هو شبهة الحرمة في ذلك في اللبن لم يبق الا انتشارا والامانة وهو قاطع باللبن وهذه
 الحرمة تظهر في حق الميتة دفنا وتحييما اما الجارية في الوطئ لكونه ملائما لجل الحرث وقد زال بالموت فافترقا

احراز من قول من قال من الشاة ان عدم اثبات ابن حنيفة والحرمة واللبن غالب هو اذا لم يكن متقاطعا عند رفع اللقمة اما مع تحريم اتفاقا لان تلك الفتوة
 اذا دخلت الجوف ثبتت التحريم والصحيح اطلاق عدم الحرمة لان التغذي ح بالطعام والتغذي مناط التحريم قوله فان اخطأ الى اللبن بالدواء حاصلة
 انك لا تالان اللبن اذا كان غالب مع الدواء نظر قصد الدوار لتفنيده وعلى هذا اذا اخطأ باللبن والنبيد تلقى به التحريم سواء اوجر به ذلك
 او سقط قوله واذا اخطأ اللبن لبن شاة فان كان الغالب لبن الاممية تعلق التحريم بشرب الصغير اياه او لبن الشاة لا يتعلق به تحريم لان لبن
 الشاة لما لم يكن لها اثر في اثبات الحرمة التحريم كان كالما ربيع الغالب ولو تساوى وجبت الحرمة لا غير مغلوب فان لم يكن مستمرا قوله واذا اخطأ
 لبن امرأتين تلقى التحريم باظهار اعتدائي يوسف ربه وبه قال الشافعي ربه وقال محمد ربه ثبتت الحرمة منهما جميعا وهو قول زفره وعن ابن حنيفة ربه روايتان
 لقول بيوسف ربه ورواية لقول محمد ربه وجوب قول بيوسف ربه جعل الاقل تابعا للاكثر وجوب قول محمد ربه وان الجنس لا يغلب جنسه فلا يملك فيه فلم يكن شي منها
 يتعلاا خفيت التحريم من كل استقلا الا قال واصل المسئلة في الايمان اذا حلف بالشير لبن يذو البقرة فخطب لبنها لبن بقره اخرى فشر به لبن البقر فيه
 المحلوف عليها مغلوب ففي النهاية والدراية هو على الخلاف الذي بينا وما قال الشارح عند محمد ربه بحث وعندنا لا يثبت ولا يحلف لانه انما يكون اطلاقا
 اذا كان على ما في النهاية وكان ميل المص الى قول محمد ربه حيث اخذ دليله فان الظاهر ان من تأخر كلامه في المناظرة كان القاطع بالآخر واصد ان السكوت ظاهر
 في الاقطع ورجع بعض المشايخ قول محمد ربه هو ظاهر قوله واذا انزل للملك لبن فارضعت صبيا تلقى به التحريم لاطلاق النص لانه سبب النشوء عليه الاربعه الا في رواية عن
 الشافعي ربه ورواية عن احمد لانه نادر فاشبهه لبن الرجل فلما ندره الوجود لا يقع على الدليل اذا وجد وسنذكر له به قوله واذا حلب لبن امرأة بعد موتها
 فاجر به صبي تلقى به التحريم وبه قال الكاظم ربه وخلافا للشافعي ربه وهو يقول الاصل في ثبوت الحرمة انما هو المرأة ثم يتعدى به الحرمة الى غيرها بواسطتها
 وبالموت لم يبق محلا لها ولهذا لم يعدم المحل لا يوجب وطئها حرمة المصاهرة ولنا ان السبب الحرمة وحاصلها الفاعل القاطع بين الاجامعية وهي ما اذا كانت
 حية والخلافية وهي ما اذا كانت ميتة وهو موتها لان حيوتها بسبب جز السبب لتبقى الحرمة بانقائه بل حصول الجزية تمام الحكم لقوله صلى الله عليه وسلم
 لا يحرم من الرضاع الا ما نبت اللحم فهو ما حصل لبن الميتة والارضاع تمام العلة وموتها غير مانع لان ما نبتت ان اضيفت الى انتفاء محليتها
 مطلقا الحكم منعناه لثبوت بعضها كما لو تزوج رجل بهذه العصبية في الحال مل له دفن الميتة وتيممها لانها محرمة من زوجته وايضا بالنسبة الى غيرها حتى
 لا يجوز له اللحم بين الرضعة وبين الميتة لانها اختان او بالنسبة الى حرمة كحما فقط منعنا ما يشتر في قاعدة الممانعة بل مفسدا انتفاء الحكم مطلقا
 فان بين الممانعة بان الحكم وهو حرمة الكحل ثبتت او لا فيما ثم يتعدى قلنا ان اردت ان لا يتعدى الى غيرها لا يثبت ثبوتها منعنا بل في كل عند اتفاق
 محليتها مع ان الحرمة انما ثبتت في الكل معاشره والتقدم في الام ذاتي لازما في فاذا تحقق المانع في حقا ثبت فيمن سوا ما ولو علم ان المرأة بنجاسة
 اللبن والحرمة كرامة اذ فيه تكثير للاخوان على المقاصد والسكن بالموت تجنس فان اراد عينا منعنا بل لبن الميتة الظاهرة طاهر عند ابن حنيفة ربه وقد سئلنا عن
 بان التجنس بالموت لما جلسته الحياة قبله وهو منتف في اللبن وقد كان طاهرا فيبقى كذلك لعدم التجنس اذ لم يطرأ عليه سوي الخرم من باطن الى ظاهر
 والمتيقن من الشرع فيه انه لا يوجب تغير وصفه بخلاف البول وابو يوسف ربه ومحمد ربه انما قال لا يتجنس به الجارية ولو عاها الجنس فهو غير مانع من الحرمة
 كما لو حلبت في انما تجنس فاجر به صبي ثبتت الحرمة وان اراد التجنس منعنا لما ذكرناه والوجود والدوار يصيب في الحلق قسرا فيفتح الواو والسقوط صبي
 من الالف ويقال اوجرة ووجرة قوله الحرمة في الوطئ جواب عن قياسه على عدم حرمة المصاهرة لو طئها بالفرق بان سبب الحرمة في الرضا

واذا تزوج الرجل صغيرة وكبيرة فارتضعت الكبيرة الصغيرة حرمته على الزوج لا يبرأهما ما بين الام والبنت رضا وذلك حرام كالجماع بينهما
لنساخ ان لم يدخل بالكبيرة فلا حرم لها لان الفرقه جاءت من قبلها قبل الدخول بها والخصين في نصف المحرم لان الفرقه وقعت لمن خصص
والارتضاع وان كان غلاما فيها لم يرضعها غير معتد في سقاط حتمها اذا قتلت مورقا ويرجع به الزوج على الكبيرة ان كانت نعمت به الفساد
وان لم تنفخ فلا تنفخ عليها وان علم بان الصغيرة امراته وعن محرمه يرضع الزوجين والصحيح ظاهر الرواية لا يخاف وان اكدت مكانا على شرف السقوط
وهي نصف المحرم وذلك يجري مجرى الخلاف لكن ما سببه في الاستدلال ان نصف المحرم يجب بطريق المتعة علم ما عرفت لكن من شرطه ابطال
او كان فساد النكاح ليس بسبب لزوم المهر بل هو سبب لسقوطه لان نصف المحرم يجب بطريق المتعة علم ما عرفت لكن من شرطه ابطال
النكاح واذا كانت مسببة لشترط عليه التقدي كحرف الكبير كما انما يكون متعديا اذا علمت بالنكاح وقصدت بالارتضاع
الفساد اما اذا تعلمت بالنكاح او علمت بالنكاح ولكنها قصدت دفع الجوع والهلاك من الصغيرة فحرم
الافساد لا تكون متعديا لانها ما مورته بذلك ولو علمت بالنكاح ولم تعلم بالفساد لا تكون متعديا ايضا

لبن هو سبب فيه اتهمت لهوية الرجل ابوة وجبن الام والاب والاخته ولا تحرم وتعلم ان الامام محمد بن سميع النجاشي صاحب الصحيح افتى في بكار
بشوات الحرمة بين صبيين ارتضا عاشا فاجتمع علما وبنا عليه وكان سبب حرمه منها وسد سببها علم من لم يدق نظره في مناهات الاحكام وحكمها
كثرة خطا وكان ذلك في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وهو لدة الشافعي فانهما مثا ولد في العام الذي توفي فيه ابو حنيفة وهو عام خمسين وانه قوله
واذا تزوج الرجل صغيرة رضية وكبيرة فارتضعت الكبيرة الصغيرة حرمته على الزوج لانه صار جاسما بين الام والبنت من الرضا عنه وذلك حرام
كالجماع بينهما ثم حرمته الكبيرة حرمته مودة لانها ام امراته والعقد على البنت يحرم الام واما الصغيرة فان كان اللبن الذي ارتضعت به الكبيرة
ترل لها من ولد ولدت للرجل كان حرمها ايضا مودة كالكبيرة لانه صار ابا لها وان كان ترل لها من رجل قبله ثم تزوجت به الرجل منى ابنت لبن
من الاولان جاز ان تزوجها ثانيا لانها ابوة لها الا ان كان دخل بالكبيرة في ثابدا ايضا لان الدخول بالام تحرم البنت واما حكم المهر فلا يجب للكبيرة ان لم يكن
دخل بها لان الفرقه جاءت من قبلها قبل الدخول به والارتضاع وهو سبب لنصف المهر كذا وتما وتقبلها ابن الزوج وتقبل السقوط باضافة الفرقه اليها
يعرف منه ان الكبيرة لو كانت بكرته او امراته وارتضعتا الصغيرة واخذ شخص لبنها فاحرم به الصغيرة او كانت الكبيرة مجنونة كان لها نصف المهر لانها
اضافة الفرقه اليها وان كان دخل بها فلها كمال المهر لكن لانفقته عدة لها تجايتها ان لم يكن مجنونة وسخوها واما الصغيرة فلا يتصور الدخول
بالرضية فعليه نصف مهرها لان الفرقه وقعت لاسن جنتها والارتضاع وان كان فعلها وبه وقع الفساد لكن فعلها لا يؤثر في سقاط
حقها لعدم خطابها بالاحكام وصار كما لو قتلت مورثا فانما ترثه ولا يكون قبلها موجبا لحرمها شرعا ولا لانهما مجبورة بحكم الطبع على الارتضاع والكبيرة
في القام الشدي مختارة فصار كمن القى حية على انسان فاسقته ضمن لان اللسع لها طبع فاضيف اليه واورد عليه ما لو ارتد ابو صغيرة منكوبة
ولمعاها دار الحرب بانث من زوجها واشتى لها من المهر لم يوجد الفعل منها اصلا فضلا عن كونه وجودا لم يتغير اجيب بان الردة مخطورة
في حق الصغيرة ايضا على مواضعة الحرمة الى ردها التابته لردة ابوها بخلاف الارتضاع لاحاطة فستحق النظر فلا يسقط المهر بل يرجع به على الكبيرة
ان تعمدة الفساد يرجع به عليها والا لا يرجع وتعمدة بان تعلم قيام النكاح وان الرضا عنه انفسه وتعمده لا يدفع الجوع او الهلاك
عند خوف ذلك فلو لم تعلم النكاح او علمته ولم تعلمه مفسدا او علمته مفسدا او لكن خافت الهلاك او قصدت دفع الجوع لا ترجع والقول
قول الكبيرة في ذلك مع يمينها لانه لا يعرف لاسن جنتها وعن محمد انه يرجع في الزوجين ما اذا قصدت الفساد وما اذا لم تقصده والصحيح ظاهر
الرواية عنه وهو قوله لانهما لاسن اي الكبيرة وان اكدت مكانا على شرف السقوط وهو نصف المهر بان تكبر الصغيرة فتفعل ما يسقطه وذلك
اي تاكيد ما هو على شرف السقوط يجري مجرى الاتفاق كشهود الطلاق قبل الدخول اذ ارجوا يضمنون نصف المهر لذلك لكنها مسببة فيه
لا مباشرة لان القام الشدي شرط للفساد لا علة له بل العلة فعل الصغيرة الارتضاع وكانت الكبيرة مباشرة للشرط العقلي وهذا ظاهر غير ان
المصنفين كونهما مسببين في فعل الارتضاع ليس موضوعا لافساد النكاح بل لتعدي الصغيرة وتربية وانا ينبت الفساد باتفاق صيرورتها
انما يتناخت رجل اولان افساد النكاح الكائن بينهما ليس بسبب الازام المهر شرعا بل لسقاطه ثم يجب نصف المهر بطريق المتعة على ما عرفت من
ان وجوبه لا يقياس بل بالنص ابتداء جبر الايجاب وهو معنى الوجوب بطريق المتعة لكن من شرطه بطلان النكاح وقد وجد فيما نحن فيه لا يخفى ان لا يكون
بينة تجري في مباشرة العلة بان يقال لا يرتضاع ليس بافساد النكاح وضما والافساد ليس بسبب الازام المهر شرعا بل لسقاطه ثم يجب نصف المهر بطريق

وهذا مما اعتدوا به لجهلهم بقصد الفساد لا لدفع الحكم ولا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات وانما ثبتت
 شهادة رجلين او رجل وامرأتين وقيل مالك لا يثبت بشهادة امرأة واحدة اذا كانت موصوفة بالعدالة لان الحرف
 حق من حقوق الشرع فيثبت بخبر الواحد لكن اشترى لها فاحبها وحده ذبيحة المجوسى فلان ثبوت الحرمة لا يقبل
 الفضل عن زوال الملك في بطلان النكاح وبطلان الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل
 وامرأتين بخلاف اللحم لان حرمة التناول ينفي عن زوال الملك فاعتبر امرأيتنا والله اعلم

في كونه سببا ما بيناه واذا كانت سببة لشترط فيه اى في لزوم الضمان التعدي كشر البير تيبب لانما كان في ملكه لا يضمن بالثبوت فيه او في غيره
 ضمنه للتعدي فيه وانما يكون متعدية بمجموع العالين والقصد على ما تقدم وآ علم ان توجبه ظاهر الرواية بهذا لا يندفع على محمده اذا كان
 من اصله ان السبب كالمباشر ولهذا جعل فتح باب القفص والاصطبل وحل قيد الابن موجبا للضمان لان حاصله ان سبب فيشترط التعدي
 وهو لا يتزم اشترط التعدي فيه فانما يندفع الاستدلال على ان السبب لا يلحق بالمباشر هذا واستشكل التفرع بقصد الفساد باذا قبل رجل زوجة اخرى
 قبل الدخول فانه يقضى على الزوج بالمهر ولا يرجع به على القاتل والجواب ان قتله مستحب لوجوب القصاص والدية فلا يجب شئ آخر يقتل واحد
 وللزوج نصيب مما هو الواجب فلا يضاعف عليه وباذا ارضعت اجنبتان لعالمين من رجل واحد صغيرتين تحت رجل حرمتا على زوجها ولم تقسم
 ما شيا وان تعدا الفساد واجب بالفرق بان فعل الكبيرة هنا مستقل بالافساد فيضاف الافساد اليها وفضل كل من الكبيرة هنا غير مستقل فلا يضاف
 الى واحدة منها لان الفساد باعتبار الجمع بين الاثنين منها خلاف الحرمة هنا لانه للجمع بين الام والبنت وهو يقوم بالكبيرة وقد حرمت هذه المسئلة
 فوقع فيها الخطا وذلك بان قيل فارضعتا امرأتان لهما منه لبن مكان قولنا لهما لبن من رجل لان في هذه الصورة الصواب الضمان على كل
 من امرأتين المرأتين لان كلا افسدت بصيرة كل بنتا للزوج قوله وهذا مما اعتسب الجمل الجواب سوال هو ان الجمل بالاحكام في دار الاسلام
 عنكم ليس عذرا فقال هذا مما اعتسب الجمل لدفع قصد الفساد الذي هو المخطور الذي لا دفع الحكم الذي هو وجوب الضمان غير انه
 اذا اندفع قصد الفساد وانقضى الضمان لانه لا يثبت الا بثبوت التعدي كما قلنا والتعدي به يكون ولا يتصور قصده مع الجمل ما ذكرنا فعدم الحكم
 لعدم العلة للجمل مع وجود العلة وبهذا يفتح قول من قال تضمن اذا علمت بالنكاح ولم تعلم ان الارضاع مفسد لانما لا تقدر بجمل الحكم ومن
 مشروع هذه المسئلة لو كان تحتها صغيرتان فارضعتا اجنبتا معا وعلى التعاقب حرمتا فلو كن ثامنا فارضعتين بان القمت شنتين ثريبها وادبرت
 الاخرى ما حلست حرمن او على التعاقب بان اوليان والثالثة امراته لانهن حين ارضعتا حرمتا حين ارضعت الثالثة لم يكن في عصمتهم
 سوا ما لو كن اربعا فارضعتين معا واحدة ثم الثالث معا حرمن وكذا لو ارضعتين على التعاقب لانهما حين ارضعت الاخرتين لم يكن في كساحه غيرهما
 ولو كان تحتها صغيرتان وكبيرة فارضعتا الكبيرة على التعاقب بقى كساح الثانية لانهما حين ارضعتا ليس في كساحه غيرهما والسابق عقد محرر وعلى الام
 فلا يوجب حرمة البنت ولو كن كبيرتين وصغيرتين فارضعت كل من الكبيرةتين صغيرة حرمت عليه للزوج الجمع بين الاثنين وبنيتهما ولو ارضعت
 احدى الكبيرةتين الصغيرةتين ثم ارضعتا الكبيرة الاخرى وذلك قبل الدخول بالكبيرتين فالكبرى الاولى مع الصغرى الاولى بانسانتهما لما قلنا والصغرى
 الثانية لم تكن بارضاع الكبرى الاولى والكبيرة الثانية ان ابتدأت بارضاع الصغرى الثانية بانسانتهما او بالصغرى الاولى فالصغرى الثانية امراته
 لانهما حين ارضعت الاولى صارت اما لهما وقد كساحا لصحة العقد على الصغرى الاولى فيما تقدم والعقد على البنت تحرم الام ثم ارضعت الثانية ليس لكساحه
 غير قوله لا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات اى عن الرجال وانما ثبتت بشهادة رجلين او رجل وامرأتين وقال مالك لا يثبت بشهادة امرأة واحدة
 ان كانت موصوفة بالعدالة وتقتل عن احد واسحق والثامنى ه باربع نسوة والذي في كتبهم انما يثبت بشهادة امرأتين كذا عند مالك فبار على انهما لا يطلع
 عليه الرجال لانه لا يحل النظر الى ثدى الاجنبتة والوجه المذكور في الكتاب للاكتفاء بالواحدة وهو ان الحرمة من حقوق الشرع ففى مردني ثبت بخبر الواحد
 لمن اشترى لها فاحبها وحده ذبيحة مجوسى فانه ثبت الحرمة عليه باخباره ثم ثبت زوال الملك في ضمنه كم من شئ يثبت منها بطريق لا يثبت منها بغيره

كتاب الطلاق باب طلاق السنة

ولم يثبت عقبته بن الحارث في الصحيحين انه تزوج ام يحيى بنت ابي نابت فبارت امرته سردا فقال قد ارضعتك قال فذكرت لك رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال فاعرض عني فثبتت فذكرت ذلك قال كيف وقد زعمت ان قد ارضعتك وعقبته هذا يعني اباسرة وبعث بك السنين المملة وسكون الراء ورفع الواو
والعين المملة وبهذا الحديث استدلل من قال تقبل الواحدة المرضعة واعتب باظهاره مطلقا بوجوب جواز قبول الامه وتروى سطوا في الترمذي
فجاءت امرأة سوداء وفيه قول عقبته فاميت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت تزوجت فلانة بنت فلان فجاءت امرأة سوداء فقالت لي ارضعتك ابي كاذبة فاعرض
قال فاعطيت فقلت انها كاذبة قال فكيف بها وقد زعمت انها قد ارضعتك او معناك ان ثبوت الحرمة لا ينافي الفحل عن وال النكاح لانها مودة بخلاف الحرمة بالخبر
والا لكان لا تزال الابشادة رجلين او رجلا وامرأتين بخلاف حرمة اللحم حيث ينفك عن زوال الملك كالحرمة بمالكية محرمة وطله الميتة قبل الدباغ يحرم
الاتضاع به وهو مملوك واذا كانت الحرمة لا يستلزم زوال الملك فاشهادة قائمة على مجرد الحرمة فحاشا له تعالى فيقبل فيها خبر الواحد واليه الحديث
للتوسع الا يري انه اعرض عنه في المرة الاولى وقيل في الثانية ايضا واما قاله في ذلك في الثالثة ولو كان حكم ذلك الجار وجوب التصديق لاجابه من اجل
الامر اذا افاض قد يترتب عليه ترك الاسئلة المسئلة بعد ذلك ففيه تقييرا على الحرم فعلم ان قال ذلك لظهور طينان نفسه بخبرنا لا من باب الحكم وكونها
كانت حقا على ما قبل لا ينبغي الطينان لنفسه بخبرنا بل قد يكون معه ان بعض البلاء يقرنا عن الغالب عدم الخلف الذي عنه ككذب الكلام في هذا
القدر لاني الجون قد قلنا انه اذا وقع في القلب صدقها يستحب التسرة ولو بعد النكاح وكذا اذا شهد برجل واحد وقولهم لا يطلع عليه الرجال قلنا الاسلام فان الجار
من الرجال يطلعون عليه ايضا الرضاعة لا تتوقف على القام الذي يجوز حصولها بالوجود والسقوط وروى عن عمر بن الخطاب قال قلنا وفي الحديث
امرأة واحدة قيل العقد قيل بعتر في رواية ولا يتبر في رواية فروع قال لمرأته بذهام من الرضاعة واخى ابنتي من الرضاة ثم رجع عن ذلك
فان قال اخطأت وبيتان كان بعد ان ثبت على الاول ان قال بعده هو حق وكما قلت فرق بينهما ولا ينعقد محوده بعد ذلك ان قال ببيتان يصدر
منه الثبات عليه لم يفرق بينهما فالشافي به والنكاح باق لان مثله لا يوجب الفرقه بشرط الثبات وتفسر الثبات باذكرنا ومثلنا في الاقرار بالنسب
وذلك لان ثبوت النسب والرضاة ما يخفى عن الانسان فالتناقض فيه مطلقا لا يتبع بخلاف ما اذا ثبت بعد التروى فيعذر قبله ولا يذرع بعده وهذا
في النسب فليس له ان ينسب محروف ولو اقرت المرأة بذلك وانكر هو ثم قالت اخطأت فالنكاح باق بالاجماع وعند الشافعي به يخلف الزوج
على العلم في قول على الثبات في قول ولو تزوجا قبل ان تكذب نفسها جاز ولا تصدق المرأة على قولنا بخلاف ما لو اقر الرجل قبل التزوج وثبت
على ذلك لا يحل له تزوجا قال في الفتاوى الصغرى هذا دليل على ان المرأة اذا اقرت بالطلاق الثلاث من رجل حل لها ان تزوج نفسها منتهية
ويكون وجهه ان الطلاق ما يستقل به الزوج في غيبته وحضوره فيتحقق فيه الخفاء فصح رجوعها عن الاقرار به قبل التروى والله اعلم

كتاب الطلاق

لما فرغ من النكاح وبيان احكامه اللازمة عند وجوده والمتاخرة عنه وهي احكام الرضاة شرع بذكر ما به يرتفع لانه فرع تقدم وجوده
واستقبات احكامه وايضا بينه وبين الرضاة مناسبة من جهة ان كلا منهما يوجب الحرمة الا ان بابا الرضاة حرمة موبدة واما الطلاق ميناة
لناية معلومة فقدم بيان الحكم الاشد اهما ما يشانه ثم شئنا بالاخف وايضا الترتيب الوجودي يناسبه الترتيب الوضعي والنكاح سابق في الوجود
باحكامه وتيلوه الطلاق فادرجه في التعليم كذلك والطلاق اسم بمعنى المصدر الذي هو التخليق كالسلام والسرير بمعنى التسليم والتسريح و

قال الطلاق على ثلاثة أوجه حسن واحسن وبديهي فاحسن ان يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة في طهر لم يجامعها فيه ويتركها حتى تنقضي عدتها من الصحابة رضي عنهم كانوا يتجنبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة

قوله تعالى الطلاق مرتان اى التخليق اذ هو مصدر طلقت بضم اللام او فتحها طلاقا كالفساد وعن الاخفش نفى الضم وفي ديوان الادب انه لغة والطلاق لغة رفع الوثائق مطلقا واستعمل فعله بالنسبة الى غير نكاح المرأة من الافعال اطلقت بعيرى اسيرى وقيمة من التفعيل طلقت امرأتى يقال ذلك لغيره ارجل طلقة او صافان ثالثة فليس فيه الا التاكيد اذ اقاله في الثالثة فلما تكررت كملت الابواب وفي الشرع رفع قيد النكاح بلفظ مخصوص وهو ما اشتمل على اداة طلق صرحا كانت طالق او كناية كطلقة بالتحقيق وهما طالق بلا تركيب كانت طالق على ما سياتى وغيرهما كقول القاضى فرقت بيننا عند آباء الزوج الاسلام والعنة واللعان وسائر الكنايات المفيدة للرجعة والبنونة ولفظا لم يخرج تفرق القاضى في آباؤها ورواه احد الزوجين على قول ابي حنيفة ربه وابي يوسف ربه وتبان الدارين حقيقة وحكما وخيار التلق وعدم الكفاية ونقصان المهر فانها ليست طلاقا فقول بعضهم رفع قيد النكاح من اهل في محله غير مطرد وصدقه على الفسوخ ويشتمل على ما لا حاجة اليه فان كونه من الابل في المحل من شرط وجوده لا دخل له في حقيقة التلييف لمجرد ما ذكرته نفس اللفظ وما سببه فالجاجة الى الخلاص عند تبائن الاطلاق وعروض البنفساء الموجهة عدم اقامته حدود الشرع وشرعه رحمة منه سبحانه بشرطه في الزوج ان يكون عاقلا بالغاً ناسية طاقا في الزوجة ان تكون متكوكة وفي عدته التي يصنع معها محلا للطلاق ضبطها في المحيط فقال المعتد به الطلاق يطعمها الطلاق والمعدة بعدة الوطى لا يطعمها الطلاق وقد يقال انه غير ماضى فيحقق المدة وتضمنها كما لو عرض فسخ بخيار بعد مجرد المدة لان ملحق المدة بالوطى فكانها مودعة فيه تساهل ثم يقتضى ان كل عدة عن فسخ بعرض حرمة مودعة او غير مودعة لا يقع فيها طلاق ولا شك فيه في الحرمة المودعة كما اذا عرضت الحرمة بتقبيل ابن الزوج لانه لا فائدة من حرج في اعتبارها لانه لا يتوقف ثمانية لغير الطلاق فائدة وما في الفسخ غير ما فالمصريح به في عدة من خيار التلق والبلوغ لانه لا يطعمها طلاق لانه فسخ فيجعل كانه لم يكن وكذا بعدم الكفاية ونقصان المهر وعلى هذا اذا سبى احد الزوجين فوفقت الفرقة لا يقع طلاق الزوج لعدم العدة لان المسبى ان كان الزوج فلا عدة على وجه الحرية وان كانت المرأة كذلك لحكمها للسبى بالاستبراء ومثله لو وقعت الفرقة بمهاجرة احداهما مسلما او ذميا لا يقع طلاق لانه ان كان الرجل فلا عدة على الحرية وان كانت المرأة كذلك اعدا ابي حنيفة زه وعندهما وان كان عليها العدة فهي عدة لا توجب ملك يدا اذ لا يد للحرة في اقل ما يقع ويملك الطلاق ملك اليد فكانت كالعدة عن الفرقة في نكاح فاسد وكذا لو خرج الزوجان ستا منين فاسلم احدهما او صار ذميا فهي مرة حتى تحيض ثلث حيض فاذا حاضتها فهي امرأة وقعت الفرقة بها طلاق فلا يقع عليها طلاق لانه المصير منها كانه في دار الحرب لتمكنه من الرجوع الا انه منقوض باذا اسلم احد الزوجين ووفر بينهما بآية الآخر فانه يقع عليها طلاق ما كانت هي لا بغيره مع ان الفرقة هناك فسخ وبنيق من اقل اذا اسلم احد الزوجين لم يقع عليها طلاق وينقضي ايضا بالتمتع طلاقه عليها مع ان الفرقة برز في فسخ خلافا لابي يوسف ولو كانت هي لمرته فهي فسخ اتفاقا ويقع طلاقه عليها في العدة لا يقع واختلاف في حملتها بالطلاق لما جرت فالفسخ النكاح فبما جبر بعد ما هي في العدة على قولها لم يقع طلاق قال في المبسوط وقيل بن قول ابي يوسف الاول فهو قول محمد فاما على قول ابي يوسف الاخير يقع طلاقه وهو قول ابي حنيفة في الطل بركة بعد ما دخل باختم عقدا وعاطها في العدة لا يقع طلاقه في قول ابي يوسف الاول فهو قول محمد في قول ابي يوسف الاخير يقع وكذا الخلاف في ما لو اشترت المرأة زوجا بعتته في الخلاف في ما بين المسلمين على حكمه في المتكوفة في المسئلة الثانية على ما لا يرد ولو لم يرد لم يلحق بالرجل يقع طلاقه اتفاقا ولو عاود هي بعد في العدة فطلاقها وبني على الخلاف وانما ذكر من ان عدة على الحرية في دار الحرب عن غيرها كالفاء وذكر محمد في السيرة فاذا اسلمت امرأة الحرة هي في دار الحرب يتاخر وقوع الفرقة بينها الى متى ثلث حيض ان ثلثه اشهر فلا انقضت وقت الفرقة قال محمد وعليها ثلث حيض اخرى هي فرقة بطلاق لانه يقع عليها طلاق لان تلك الفرقة ليست للبتان بل للاباء لان المدة اتممت

ولكن هو طلاق السنة وهو ان يطلق المدخول على ثلثة اطلاق لا بد من ان لا يكون له ولد ولا حرة لان اصل الطلاق هو الحرة لا البتة
لحاجة المرأة في ما لا ينفك بالولادة ولنا قولنا عليه السلام في حديث ابن عمر عن النبي ان يستقبل الطهر استقبالا فيطلقها لكل قرء تطليقة

الا تخاف خلاخاف واحد في الكرامة انما واقع بل الاجماع على انشاءها بخلاف الحسن فان فيه خلاف لما ذكرنا من ثلثة ضررنا واستحبابه عند الصحابة رضي الله
احسن واعلم ان السنن المسنون هو ما لم يرد في استغفار الثواب والكرامة بها الباح لان الطلاق ليس عبادة في نفسه لثبوت ثواب فمضى المسنون
منه اثبت على وجه الاستحباب عما بان لم يرد في دعوى ان يطلقها عقيب جماعها او عائضا او ثلثا منع نفسه منه الى الطهر الاخر والواحدة تقول
انه ثياب لكن لا على الطلاق في الطهر الحالى بل على كف نفسه عن ذلك لا يقع على ذلك الوجه متناحرا عن المعصية وذلك لكف غير فعل الايقاع وليس المسنون
بأن يترك تلك الحالة لانه لو وقع واحدة في الطهر الحالى من غير ان يخطئه داعيته ذلك الايقاع سميئا وطلقا سميئا منع انتفاء سبب الثواب هو كف النفس
عن المعصية بدنييها وقيام داعيتها وهذا كمن استمر على عدم الزمان غير ان يخطئه داعيته ويهتبه له مع الكف عنه لثبوت له داعيته وطلب النفس له
وتهتبه وكف تجاذا عن المعصية اثبت **قوله** والحسن طلاق السنة وانت حقت ان كلامنا طلاق السنة فتخصيص هذا باسم طلاق السنة لا وجه له وانما
تمييزه بالمفصول من طلاق السنة قال وهو ان يطلق المدخول بها ثلثا في ثلاثة اطهار سواء كانت الزوجة مسلمة او غير مسلمة لانه المخاطب باليقاع
كذلك ويجب على الغائب اذا اراد ان يطلق ان يكتب اذا جاء كتابي وانت طاهرة فانت طالق فان كنت عائضا فاذا طهرت فانت طالق فقال
بذا بدعة ولا يباح لا واحدة لان الاصل في الطلاق هو الخطر والابادة لحاجة الخالص وقد اندفعت بالواحدة ولنا قوله صلى الله عليه وسلم فيما روى لدارقطني
من حديث علي بن منصور ثنا شبيب بن زريق ان عطار الخزاساني حدثني عن الحسن قال ثنا عبد الله بن محمد بن عثمان بن عمار عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة
اخرين عند القتيبي عن ذلك سئل ان يطلق المدخول بها في طهر او في غير طهر فقال يا ابن عمر ما هذا امرك اسد قد اخطأت السنة السنة ان تستقبل الطهر فطلق لكل قرء
فامرني فارجعها فقال اذ اهي طهرت فطلق عند ذلك واسك فقلت يا رسول الله رايت لو اطلقها ثلثا كان يحل لي ان ارجعها فقال لا كانت تبين لك
وكانت معصية اعلم البقي بالخزاساني قال في غزوات لم يتابع عليها وهو ضعيف لا يقبل ما تفرد به ورواه رواد الطبراني ثنا علي بن سعيد
الرازي ثنا يحيى بن عثمان بن يحيى بن كثير بن يار الحصة ثنا ابي حنيفة بن زريق مسندا وبيننا وقد صرح الحسن بسماحه من ابن عمر عن ذلك قال ابو حنيفة
وقيل لابي زرعة الحسن لقي ابن عمر قال نعم واما اعلال عبد الله بن منصور فليس بذلك ولم يعلل البقي الا بالخزاساني وقد ظهرت متابعتها ولان
الحكم يدور على دليل الحاجة تخفاتها لانها باطنة ودليها الاقدام على طلاقها في زمن تعدد الرغبتة وقد تكون الحاجة ماسة الى تركها لثبوت لرسوخ الاخلاق
البنائية وموجبات المناورة فلا تفيد رجعتها فيحتاج الى تمام النفس عنها على وجه لا يعقب الندم والنفس تلح الحسن الظاهر وطريق اعطار هذه الحاجة
مقتضاها على الوجه المذكور ان يطلق واحدة ليجرب نفسه على الصبر ويعالجها عليه فان لم يقدر تدارك بالرجعة وان قد راق في اخرى في الطهر الاخر
لذلك فان قدرا بانها بالثلاثة بعد تمرن النفس على الفطام ثم اذا وقع الثلثة في ثلثة اطهار فقد مضى من عدتها حيفتان النكاحات حرة فان ضمت
حيضة انقضت وان كانت امه فبالطهر من الحيضة الثانية بانت ووقع عليها ثلثان **قوله** ثم قيل الاول ان يؤخر الطلاق الى اخر الطهر احترازا
عن تطويل العدة عليها وقال المص والاعلم في الطهر من قول محمد بن حنيفة قال اذا اراد ان يطلقها ثلثا طلقها واحدة اذا طهرت ورجعها بانها لو اخرجت بما سماها
فيه ومن قصده تطليقها فيقبل بالايقاع عقيب الوقاع ولا يخفى ان الاول اقل ضررا فكان اولي وهو رواية عن ابي يوسف عن ابي حنيفة **قوله**
وطلاق البديعة ما خالف قسمي السنة وذلك بان يطلقها ثلثا بكلمة واحدة او مفرقة في طهر واحد فثنتين كذلك او واحدة في الخيض في طهر قد
جاسها في او جاسها في الخيض الذي يزوجها ففعل ذلك مرقع الطلاق وكان عاصيا وفي كل من وقوعه وعدوه وكونه معصية خلاف فعل الامامية لا يقع

وقال الشافعي في كل طلاق مباح لا يشرع فيه حتى يستفاد به الحكم الشرعي لا يتجوز في كل طلاق في حالة الحيض لأن الحكم يطهر البعد عليها الطلاق ولنا أن الأصل في الطلاق هو الخطر لما فيه من قطع النكاح الذي تعاقبت به المصالح الدينية والدنيوية والأباحة للحاجة إلى الخلاص ولا حاجة إلى الجمع بين الثلث وهي في المفرق على الأحكام ثابتة نظر إلى دليلها والحاجة في نفسها باقية فما مكن تصوير الدليل عليها

عجاجة بن الصامت أن أبا طلق امرأة له الف تطلقه فأنطلق عبادة فسله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا بنت بثلث في مصيبة أسد قتالي ولقي تسعاً به وسبعة وتسعون حياً وإن وظلمتني عذبة وإن حشر لي رجل يقول بعض لما أتته القائلين بهذا المذهب توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمانية الف عمن رآه قل معكم من هؤلاء من عشرين عشرين القول بلزوم الثلث نعم واحد لم يصدقه لم يصدقوا قوله من عشرين نفساً باطل ما أولاً فاجتمع ظاهره في أنه لم ينقل عن أحد منهم أنه خالف عشرين نفساً الثلث وليس يلزم في نقل الحكم الإجماعي عن ثمانية الف أن يسمى كل كيلزم في محله كسيرة حكم واحد على أنه إجماع سكوتي وإنما يتبين أن العبرة في نقل الإجماع فنقل عن المجتهدين لا العوام والمائة الف الذي توفي عنهم صلى الله عليه وسلم لا يبلغ عدد المجتهدين الفقهاء منهم أكثر من عشرين كالغفار والعباد وغيره من ثبات مساوئ بن حبل النسي في بركة من وقيل والباقيون يرحبون اليوم ويستفتون منهم وقد اشتبهوا بالنقل عن أكثرهم من حكماء الفقه الثلث ولم ينقل عنهم مخالف فاذ بعد الحق الاضطلال وعن هذا القول حكم الحاكم بأن الثلث نعم واحد واحدة لم ينفذ حكمه لأنه لا يوجب الاجتهاد فيه وهو خلاف للاختلاف والرواية عن النسي بأنها ثلث أسد الطحاوي وغيره وغاية الأمر فيه أن يصير كسيرة أصوات الأولاد جمع على فيه وكن في الزمن الأول بين وبينه ثبوت إجماع الصحابة رضاً لا حاجة إلى الاشتغال بالجابج عن قياسهم على التوكيل بالطلاق واحد وإطلاق ثلثهم ظهور الفرق بأن مخالفة الأصل محرم بل من الإبطال للمخالفة الأولى والمكلفون وإن كانوا أيضاً انما يصرحون بأذن الشرع لكن إذا اجتمعوا على خلاف بعض القواعد والأجاء نجهة قطعية كان مقتداً بأمر الشرع على ذلك الظاهر قلنا إن الاشتغال بعد تناول قد يجمع بما ذكرنا من الاطلاع على المناهج أو العلم بانتهاء الحكم لانتهاء علته هذا وإن حمل الحديث على خلاف ظاهره دفعا لمعارضة إجماع الصحابة رضاً على أو جزاء من النقل عنهم واحد واحد وعدم المخالف لهم في مضاهية ظاهر حديث ابن مسعود وقاويله أن قول الرجل أنت طالق أنت طالق أنت طالق كان واحدة في الزمن الأول قصد لهم تمام ذلك الزمان ثم صاروا يقصدون التجديد فالزمن ثم ذلك لعلهم يقصد بهم وقاويله في تأويله أن الثلث التي يوقعونها الآن إنما كانت في الزمان الأول واحدة تنبيه على تغير الزمان ومخالفة السنة فيشكل إذا لا يجمع قوله في مضاهية عمر وأما حديث ركانة فمفكره والأصح ما رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه أن ركانة طلق زوجته البتة فخلقه رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه ما أراد إلا واحداً ففرما إليه فطلقها الثانية في زمن ثم الثالثة في زمن عثمان بن مال أبو داود وهذا الصحيح وأما المقام الثالث وهو كون الثلث بكلمة واحدة مصيبة ولا نفق في خلاف الشافعي رجع استدلال الألفاظ من نحو قوله تعالى لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن وما رؤى أن عويم الجلفاني لما أعلن امرأته قال كذبت علينا يا رسول الله إن مسكتنا فمضى طالق ثلثاً ولم ينكر عليه على الله عليه وسلم وفي بعض روايات حديث فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلاثاً فلم يجعل لي النبي صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى وطلق عبد الرحمن بن عوف ما فرقتنا في مرضه وطلق الحسن بن علي رضي الله عنهما ثلثاً لما هنته بالخلافة بعد موت علي ولأن الطلاق مشروع والمشرعية لا تجمع الخطأ لا ترى أنه لو طلق نساء الأربع دفعة جاز فكذلك الواحدة ثلاثاً بطريق الأولى بخلاف الطلاق في حالة الحيض لا يحرم المصاهرة بتطويل لعدة عليها الاطلاق وبخلافه في الطهر الذي جاسم فيه يحرم تلبس وجه عدة أهولاً اقراء أو الوضع لاحتمال الحمل ولنا قوله تعالى الطلاق تران إلى أن قال فإن طلقها فلا تزمن الاطلاق شرعاً الا ذلك لأنه ليس وراء الجنس شيء وهذا من طرق المحصر فلا طلاق مشرع ثلثاً مرة واحدة كان قباد إن لا يصح شيء كما قالت الامامية لكن لما علمنا أن عدم مشع وعيته كذلك لمعنى في غيره وهو تقويت معنى مشع عيته سبحانه كذا في ذلك وإنما كان لندرك عند الندم وقد لا بد من ضرره على نفسه وقد لا بد من معنى قوله والمشرع وعيته في ذاته لا تان في الخطأ إلى آخره على ما بينه ولنا أيضاً ما قد مضاه

والشريعة في ذاته من حيث انه ازالة الرق لا تنافي الخطر لمعنى غيره وهو ما ذكرناه وكذا ايقاع الشنتين في الطهر الواحد بدعة لما قلنا واختلفت الرواية في الواحدة الباتة قال في الاصل انه خطأ السنة لانه لا حاجة الى اثبات صفة زائدة في الخلاص وهي البيونة وفي رواية الزيادة انه لا يكره الحاجة الى الخلاص ناخرا والسنة في الطلاق من جهتين سنة في الوقت وسنة في العدد فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها وقد ذكرناها والسنة في الوقت ثبت في المدخول بها خاصة وهو ان يطلقها في طهر لم يجامع فيه لا دليل له على ذلك وهو لا يقدّم على الطلاق في شأن تجدد الغنية وهو الطهر المحل للجماع اما زاد الحيض فزمان الشق قبل الجماع وفيه في الطهر فقلت الغنية وغير المدخول بها يطلقها في حالة الطهر الحيض خلافه وهو في تقييدها على المدخول بها

من قول ابن عباس ثم الذي طلق ثلثا وجار يسال عصيت ربك وما قدرنا من مسند عبد الرزاق في حديث عباد بن الصامت حيث قال صلى الله عليه وسلم بابت ثلث في معصية اسد وكذا ما حدث الطحاوي عن ابن مزيق عن ابي حنيفة عن سيفان عن الاعمش عن مالك بن الحارث قال طار رجل الى ابن عباس فقال ان عمي طلق امراته ثلثا فقال ان عمك عصي اسد فاعطى الشيطان فلم يجعل له مخرجا واروى النسائي عن محمود بن لبيد قال اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق امراته ثلثا جميعا فقام غضبان فقال يلعب بكتاب اسد عز وجل وانا بين انظر كم حتى قام رجل فقال يا رسول الله لا تقتله فانما في بعض الشرح من شبهة الطلاق المذكور الى محمود بن لبيد فغير معروف ورجح فجب حمل ما روى عن بعض الصحابة من الطلاق انهم قسموا لولمنا السنة وايضا ما ذكره المصنف في الاصل في الطلاق به في الخطر لما فيه من قطع المصالح الدينية والدنيوية والادلة السميعة التي ذكرناها وانما يباح للحاجة الى الخلاص من المفسد الذي قد تعرض في الدين والدنيا فيعود على موضعه بالنقض والحاجة الى الجمع بين الثلث بخلاف تقريرها على الاطهار فانها ثابتة نظر الى دليلها وقد مرنا ان الحاجة باطن فانظر الحكم في الحديث الذي لا يوجب الاطلاق في زمن الرخصة فاذا طلعت في كل طهر طلقه حكم بالحاجة الى الثلث كذلك فور وعليه ان دليل الحاجة انما يثبت عن تصور الحاجة وهي هنا غير متصورة للعلم ارتفاعها بالطلاق الواحدة فاجاب بفتح انتقائها بالكلية لما قرناه في جوابك من ان الحاجة يتحقق الى فطام النفس على وجاب من ظاهرها ومن الندم وطريق دفعها الثلث مفرقة على الاطهار لا مجموع لما وجبنا به قوله والمشروعية في ذاته جواب عن قوله مشروع فلا يجامع الخطر يعني ان مشروعية باعتبار ذاته فانه في ازالة الرق لا قد مرنا ان التكلح نوع فلا ينافي الخطر فيه وهو ما ذكرنا من ان فيه قطع متعلق المصالح الدينية والدنيوية فجاز اثبات مشروعية في ذاته مع خطره لذلك فيصح اذا وقع ويستعقب الكافة مستتبا لاحتقار العقاب اذا لم يكن مسوغ للخطر الحالى كالصلوة في الارض المنصوبة والوجه في تقريره انه مشروع من حيث هو وادفع الحاجة لزوم فساد الدين والدنيا ولا ينافيه كونه غير مشروع من حيث انه اضرار وكفران بلا حاجة وهذا احسن من قوله مشروع في ذاته لان اذا تأملت هذا التفصيل هو الواقع في نفس الامر وسيصرح به في جوابي المجيبة وابيضه في طلاق الحائض قال نعم ان الاباحة بعلة الحاجة قوله وكذا ايقاع الشنتين في الطهر الواحد بدعة لما قلنا من انه لا حاجة الى الزيادة على الواحدة قوله واختلفت

الرواية في الواحدة الباتة قال في الاصل يعني اصل المبسوط وهو الكافي للحاكم في الفضل خطأ السنة وهو ظاهر الرواية لانه لا حاجة في الخلاص الى اثبات صفة البيونة ولانه يسد على نفسه باب التدارك عند عدم اختيار المرأة الرجعة وفي الزيادة لا يكره الحاجة الى الخلاص متأخرا والمراد زيادات الزيادة فلا يشكل صحة اطلاق الزيادات عليها وما يدل على صحة هذا ان ابا ركانة طلق امراته البنته والواقع بها بان ولم ينكر صلى الله عليه وسلم عليه القياس على الخلع والجواب تجويز ان يكون ابو ركانة طلق قبل الدخول او انه اخر الاشارة عليه لانه لم يفتت تاخيرها او ذلك والخلع لا يكون الا عند تحقق الحاجة وبلوغها النماية ولما روى عن المجينة انه الخلع لا يكره حالة الحيض قوله والسنة في الطلاق من جهتين في الوقت والعدد فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها وقد ذكرنا وهي ان يطلق واحدة فاذا اطلق غير المدخول بها ثلثا كان عاصيا ففي التي خلاها اولى ان يكون معصية ولا يخفى ان الاستواء بينهما مطلقا مستدرا فان السنة من حيث العدد في المدخول ثبتا بنفسهما ان يطلقها واحدة ليس غير وان يطلقها باخرين عند الطهرين ولا يتصور ذلك في غير المدخول بها او لا بد من اطلاقها في السنة في وقت ثبت في المدخول بها خاصة وكانت عم المدخول بها في التي خلاها فانما ايضا تجب مراعات السنة في طلاقها وذلك الوقت هو الطهر الذي لا يباح فيه ولا

عمرو

بناظر

في نسخة

ولأن الرغبة في غير المدخول لها صراحة لا تقبل بالحض ما لم يحصل مقصوده منها وفي المدخول مما يتجدد بالطهر قال
 وإذا كانت المرأة كمحض من صغروا كبر فإدان يطلقها ثلثا للسنة طلقها لحد فإدامه شهر طلقها أخرى لأن الشهر في
 حقها أقامه مقام الحيض قال الله تعالى واللاتي يسن من الحيض لانه قال واللاتي لم يحضن والآقمة في الحيض خاصة حتى
 بقدر الاستبراء في حقها بالشهر وهو الحيض لا الطهر لأن الطلاق في أول الشهر يقدر بالشهر وبالأهلة وأركان في وسطه
 هذا كلام في حق التفريق وفي حق العدة كذلك عند الحقيقة وكذا عند كمال الأول والخير والمتوسطان بأكثر من مسئلة الأجبا

ولأن الحيض التي قبله فلم في التمس من البدوة في المدخول بها من أمانة السنتين فلا دخل بأحد الزنا المعصية وإنما الزنا لأن المرأة في تحقق بأحثة
 الطلاق ليل الحاجة اليه هو الأقدم على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وزمان تجدد ما هو الطهر الحائلي عن الجماع لا زمان الحيض ولا الطهر الذي
 جومت فيه لا زمان الحيض فلا زمان النفقة الشرعية والشرعية وأما الطهر الذي جومت فيه فلا جماع مرة فتنفس الرغبة وأما غيره
 المدخول بها فالرغبة فيها متوفرة المدة فاعطاه في حال الحيض يقوم دليله على تحقق الحاجة في زمان يطلقها في حال الطهر والخبرين
 خلافا لفرقة هو ليقينها على المدخول بها يرجح أنه وقت النفقة فلم يكن الطلاق فيه دليل الحاجة فلا يباح وفيما ذكرنا جوابه بالفرق وهو قوله الرغبة
 في غير المدخول بها صراحة لا تقبل بالحض فإن قلت هذا التعليل في مقابلة النفس بموقوله صلى الله عليه وسلم ابن عمر ما كنت أرى امرأة تطلق إلا كانت من
 قوله كذا إلى طلاقه الخاص الذي فرق منه فيكون تلك كانت مدخولا بها ولأنه قال في رواية في هذا الحديث فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن يطلق
 لها النساء العدة ليست إلا المدخول بها قوله وإذا كانت المرأة لا تحض من عدتها أي بان لم تبلغ سن الحيض وهو شح على الخمار وقبل ثمان سنين
 كانت أمة بنت خمس وخمسين على الطهر أو لا لها بان بلغت بالسن ولم تر وما استوفى إرادان يطلقها للسنة طلقها وأدمه فاذا مضى شهر طلقها أخرى
 وإذا مضى شهر طلقها أخرى قال الله تعالى واللاتي يسن من الحيض من نسائك من ارتبتم فحيث تن ثلاثه أشهر واللاتي لم يحضن أي لم يحضن بعد فإدمه
 لأن تكتب معنى المضارع إلى المضى فاقام الأشهر مقام الحيض حيث تقل من الحيض إليها أيضا فنحن على أن الأشهر عدة بقوله فحيث تن ثلاثه أشهر والعدة في
 ذوات الحيض ليل لا الحيض لا المجموع فلزم بالضرورة كون الأشهر ليل الحيض ورشح بالاستبراء فانه في ذوات الحيض بحضته وجعل من الحيض بشهر ويجوز كون
 الأقامة باعتبارها مع لازم من الطهر المضاف إلى كل حيضته ورجح بأنه لو لم يكن كذلك لكانت الأشهر أيام العدة أكثر من الحيض المجهول عدة والحيض المجهول عدة
 هو الذي يفضل بينه وبين مثله طهر محج بحيث تكون مدتها غالباً بشهر وفرفرفين قولنا هو بدل عن حين تتخللها أظفار وقولنا ليل الحيض والاطمار
 المتخللة فالطهر ضرورة تحققتا لاسم ساه وما لزم به من أنه لو كان مقام الحيض والطهر ميسراً لزم منع الطلاق في الشهر الثاني لأنه في الحيض حكماً
 مدفوع بأنه مقامة في أنه عدة فعدا لاني ذاته ورات الشهر طهر ولا في حكم آخر الآية أي أن الطلاق عقيب الجماع في طهر وذوات الاقرار حرام وفي
 الآية والصيغة لا يحرم كذا الطلاق في الشهر الثاني وبذلك الخلاف قليل الجدوى لا يخرج له في الشرع قوله ثم انكان الطلاق وقع في أول الشهر
 ان يقع في أول ليله روي فيها الهلال بقدر الشهر وبالاهلة التقاط في التفريق والعدة وان كان وقع في وسطه فبالايام في التفريق أي في تفريق الطلاق
 بالاتفاق فلا يطلق الثانية في اليوم المعوف ثنتين من الطلاق الأول بل في الحامض الثنتين فما بعده لأن كل شهرين ثلاثين فلو طلق في اليوم العاشر
 ثنتين كان جامعا بين طلاقين في شهر واحد وفي حق العدة كذلك عند الحقيقة ثمرة لقوله لا يام وموروايته عن أبي يوسف فلا تنفسه بعد ما لا ينفس
 تسعين يوماً وعن ما يجعل الأول بالأخير والشهران المتوسطان بالأهلة وقوله في الفتاوى الصغرى تعتبر في الفتاوى بالاهلة بالاجاج بخلاف نقل الخلاف هو قوله
 وهي مسئلة الاجارات يعني إذا استأجر ثلثة أشهر في رأس الشهر عتبرت بالأهلة اتفاقاً كما كانت كاملة وإن استأجر ثمانية أشهر فبقي الشهر الثلاثة بالايام
 عنه وعند ما يكمل الشهر الأول بالأخير وفيما بين ذلك بالأهلة وقبل الفتوى على قوله لأنه أسهل وليس بشيء وجوبه بان الأصل في الأشهر بالأهلة
 لا يجعل عنه بالضرورة وهي مدفوعة بتكيس الأول بالأخير ويمكن أن يقول ذلك في الأشهر العربية وهي لمساءة بالاسمار وهو السباج جارية جادين
 درجب ثمانية أشهر مثلاً وليس يلزم من ذلك الأهلة مرجح فلا بد من تعيين لأنه لما لم يلزم من مسمى اللفظ الأهلة صار معناه ثلاثة أشهر من هذا اليوم

واذا طلق الرجل امرأته في حالة الحيض وقع الطلاق لان النفي عند الحيض في غيره وهو ما ذكرنا فلا يبعد ثم مشروعيته ويستحب له ان يرجعها لقوله عليه السلام لعمر بن الخطاب فليرجعها او قد طلقها في حالة الحيض وهذا لا يبعد الوقوع والحديث على الرجعة ثم الاسترجاع قول بعض المشايخ والاصح انه واجب على الحقيقة الامور فصلا للمصلحة بالقدرة الممكن برفع اثره وهي العدة وهذا الضرر نظير العدة

المشروط ورد الشرع باحلال الثلث مفترقا على فصول العدة في ذوات الحيض وورباقامة الاشهر بمقام الحيض في الصغيرة والائتمه فصح
الاحاق في تفسيرهما على الاستشهاد بالشهر في حق الحامل ليس من فصول عدتها فصارت الحامل كالمتمتع طهرها وفيها لا يفرق الطلاق على الاشهر
فان الحامل قول محمده قول الائمة الثلاثة ولما ان الاباحة بعلة الحاجة وقد مناهما لا تعنى طلقا بالاطقة الواحدة فشرع له فدا على وجوب
لا يستحب الندم التفريق على اوقات الرغبة وهي الاطهار التي تلي الحيض ليكون كل طلاق دليل قيا مما ولا دخل لكونها من فصول العدة لو كانت فصولا
فكيف فصولها ليس الا الحيض لانها العدة لا الاطهار عينا فلو كانت فصولا من فصول العدة ليس جزم الموثق بل الاثر دليل الحاجة وشروطه لا تكون في زمان تجدد
الرغبة والتجديد بعد الفصول لا يكون عادة الا بعد زمان معين رائنا الشرع فرقا على الاطهار وجعل الايقاع اول كل طهر جائزا اعلم انه حكم تجدد الرغبة
عند تحقق قدر ما قبله من الزمان الى مثله من اول طهر يليه وذلك في الغالب شهر فادرننا الاباحة على الشهر وعلى هذا التفريق على الاشهر في الائمة الصغيرة
ليس لكونها فصولا اقامتها مقام العدة بل لما ذكرنا فالاشبات فيها ايضا بالقياس لا بالنص ولما لا يخلاف ما فاس عليه من ممتدة الطهر لانها محل النص على تعليق
جواز الايقاع بالطهر الحاصل عقيب الحيض وهو موقوف على كل لحظة ولا يرجح في الحامل ذلك وعلى هذا التقدير مستطاب حجج به شارح قول محمده في النكاح
او جوب التفريق على فصول العدة بقوله سبحانه فطلقوهن لعدتهن لما بينا من الفاء لكونه فصولا من فصول العدة بالنسبة الى الحكم على ان تمنع دلالة الآية
على التفريق اصلا بل على استقبال العدة بالطلاق واقعة في مجموع الاقرار وانما يفيد تفرقة قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر المتقدم ان من السنة
ان تستقبل الطهر فيطهرها الكل فترقا ريدا فطر الطهر وقد جاز عن ابن مسعود وابن عباس وابن عمر عنوانه عليه السلام في تفسير الآية ان يطهرها طاهرة من غير حرج وهذا لان
لزم التفريق طريقه ان مفهوم طلقوهن لعدتهن فيتمتعن عمومين عموم طلاقهن لانه جنس مضاف كذا حدثن فقد اصل جميع طلاقهن وهو ثلث لوجوب
وجوبه فيهم اجماع فكان المراد تفرقة على الاطهار او ما يقوم مقامها يستلزمها وهذا غير لازم لان الفعل انما يدل على المصدر النكرة فالمنع اوجدها طلاقا عليه من
اي الاستقبال وايضا فان فصول العدة غير مذكور في النصوص انما ساءنا بذلك الفقهاء ولا يعقل من ساءنا بسوءى ان جزمنا النسبة خاصة لغيرها التفوق لانه
ثلثا اتفاقا وكل شهر من شهر الحامل جزء من انجزا عتبا كذلك ان لم يتفق ان النسبة بالثلاث وعلى هذا القوي بحث شمس الائمة ان الشهر من فصول العدة
الحامل غير انما التعلق به اباحة الايقاع من حيث هو فصل وجزئيل من حيث هو زمان تجدد فيه الرغبة عند مسبوقة بذلك لغيره من الزمان فلو اطلق الرجل
امرأته في حالة الحيض وقع الطلاق قلنا فالمراد من النقل عنهم من الائمة ونقل الضامن اسمعيل بن عتيبة من الحديثين في هذا ان النسي عنه لمنى في غيره من النسي لثقتا
صنن الامراى قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن هو المراد بالامر في قوله صلى الله عليه وسلم ما كذا امر كما مر قوله وهو ما ذكرنا اى من تحريم تطويل العدة ثم هو بهذا
الايقاع خاص باجماع الفقهاء ويستحب له ان يرجعها لقوله صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب فليرجعها او قد طلقها في حالة الحيض وهذا لا يبعد الوقوع
في زمان في الوقوع والحديث على الرجعة والاستحباب المذكور انما هو قول بعض المشايخ وكانه عن قول محمد بن ابي اسهل
وسبغ لانه ان يرجعها فانه لا يستعمل في الوجوب الاصح انه واجب كما ذكره المصنف حملا بحقيقة الائمة لا بحقيقة او جود الصيغة المطلقة على
وجه الحتم ما علم ان على قول الشافعية انه لفظ الامر الذي مادته ام رستشرك بين الصيغة الناقصة والموجبة حتى يصدق
الندب بما سوره حشقة فلي هذا لا يلزم الوجوب اذا لا يلزم من قوله راجع الصيغة المطلوبة بحجزة من القرآن بل يتحمل فك في غير ذاك التبيين
شبهت كونه متسلط في الجملة وهو لا يستلزم الوجوب ولذا قال الشافعية وكذا اجماع بالاستحباب وانما عذرنا فسمي الامر بالصيغة الموجبة كما ان الصيغة

ومن قال امرأته وهي من ذوات الحيض قد حصل بها انت طالق ثلثا للسنة واحدة في كل طهر تطيقه لا الايام فيه الوقت وقت السنة طهر
 وجميع فيه وان نوى ان يقع الثلث الساعة او عدة اس كل شهر واحدة فهو على نوى سواء كانت في حالة الحيض او في حالة الطهر وقال ابو ذر
 الجهم لا يحدده وهم عند السنة ولذا انما يقع الطهر في شهر واحد من ذوات الحيض وان وقع في شهرين او اكثر لم يحددهم لان وقتها مطلق
 وان كانت اشهر او من ذوات الاشهر فقتل الساعة واحدة في كل شهر اخرى بعد شهر نوى ان يقع الثلث في كل شهر واحد من ذوات الحيض
 ما بين ذوات النوى ان يقع الثلث الساعة وقعن عند ثلثا فانما خلاف ما اذا قال انت طالق للسنة ولم ينص على الثلث حيث لا يحددهم في السنة
 لان بيده الثلث فما صح فيه حيث ان الايام فيه الوقت فيعدهم الوقت من ضرورته فيعدهم الوقت فيه فاذا نوى ان يقع بطل ان يقع في الثلث

قوله في قول الامراء في ذوات الحيض قد حصل بها انت طالق ثلثا للسنة ولان في طالق عند كل طهر تطيقه فان نوى ذلك فانه ثم ان لم يكن جامعا
 في هذا الطهر وقعت واحدة للحال ثم عند كل طهر اخرى وان كان جامعا لم يقع شيء حتى يحض وتطهر وعند الشافعي يقع الثلث للحال لانه لا بدعة عنده
 ولا سنة في البعد ولو كانت من ذوات الاشهر ياتي ولو كانت غير دخول بها وقع عليها واحدة في الحال ان كانت ما مضى ثم لا يقع شيء الا ان تزوجها
 مرة اخرى فقع الثانية فان تزوجها ايضا وقت الثالثة ووجه المسئلة على ما هو التحقيق ان الايام للاختصاص فالمنعى الطلاق المتحقق بالسنه
 مطلق فيصرف الى الكمال وهو السنه عدد او وقتا فوجب جعل الثلث مفرقا على الاطمار ليقع واحدة في كل طهر كما ان الغيل المتحقق بالسنه للوقت
 فليس يلزم الجواب لان المنعى في ثلثا للوقت السنه وهذا يوجب تعيد الطلاق باحدى جهتي سنة الطلاق وهو السنه ووقتا ووجه فودا بثلثا في وقت السنه
 ويصدق بوقوعها جملة في طهر بلا جمع فانه بهذا التقدير امتنع قسم السنه في جهتها بخلاف ما قرنا او الموصوفه عن هذا بغيره فلو كان الثلث حيث
 يقع خلافا لفر قال فانه بدعة ضد السنه ولا يحكم لفظه فلا تقبل بيته قلنا بل يحتمل لانه سني وقوعا هي وقوعه بالسنه فتقع ارادته
 وتكون الايام للتعليل اي لاجل السنه التي اوجبت وقوع الثلث بخلاف الموصرح بالاوقات فقال انت طالق ثلثا اوقات السنه حيث لا يقع
 فيه نية المجمع لعدم احتمال اللفظ والنية انما تعمل مع لفظ محتمل والايم تحتمل الوقت والتعليل وهي في مثله للوقت الطهر منه للتعليل فيصرف الى
 للتعليل النية والى الوقت عند عدمها بخلاف لفظ اوقات وكذا اذا نوى ان يقع عند راس كل شهر واحدة فهو على ما نوى سواء كانت عند راس الشهر
 ما مضى او طاهرة لان راس الشهر ما ان يكون زمانا حيزا او طهرا فاعلى الثاني هو سني وقوعا وايضا على الاول سني وقوعا فنيته الثلث عند
 راس كل شهر مع العلم بان راس الشهر قد يكون حياضا فيه نية الايم من السنه وقوعا وايضا ما مضى او طهرا فاعلى الثاني هو سني وقوعا فنيته الثلث عند
 طالق ثلثا السنة آتية ومن ذوات الاشهر التي هي فصول اعدة عندهم فيقال للحال عندا بغيره وهو ايم يوسف به وقت للساعة واحدة فبعد كل شهر
 اخرى لان الشهر في حقه دليل الحاجة كما ظهر في حق ذوات الاقتران على ما بينا من ان الشهر في حقه اقام مقام النسي **قوله** وان نوى ان يقع الساعة
 وقعن عند ثلثا لانه لا خلاف في ذلك ما قلنا من انه سني وقوعا في حق ذوات الاقتران على ان يقول ينبغي ان يقع الثلث في الحال تنبأ به لان هذه يجوز ان يطلقها
 في وقت في حقه وقت طلاق السنه وما وجعتم به ذلك وهو ان الرغبة مستمرة ولو عقيب الجلاء يوجب نوا الى الثلث في الوقوع كما لو شها
 بشهوة وقال انت طالق ثلثا للسنة على ما مر عن ابي حنيفة ربه حيث يقع الثلث تنبأ به لان وقت كل اربع سنه وقت السنه وان خلفت الوبره على
 بهيوان لا يحصر طلاقها ثلثا ببلقات متفرقة في ان يفرق بين كل تطبيقين بشهر بل غاية ان يكون اولى فيعطف هذا البحث على ما تقدم ايضا **قوله**
 بخلاف اذا قال انت طالق للسنة اذا قال انت طالق للسنة ولم يذكر ثلثا وقعت واحدة في الحال ان كانت في طهر لم يجز معها فيه وان كانت
 عند ما مضى او حياضا لم يقع شيء حتى تطهر فيقع واحدة لان الايام فيه للاختصاص اي الطلاق المختص بالسنه لو نوى ثلثا مفرقا على الاطمار مع لان المنعى
 في ذوات طلاق السنه ومن ضرورية وقوع الطلاق في كل وقت منها وهي مشددة تعدد الواضع فيصع ولو نوى ثلثا جملة اختلف فيه فذهب
 الصنف من الاسلام والعهد الشهيد ومما حبب المتخالفات الى انه لا يصح انما يقع به واحدة في الحال فذهب القاضى ابو زيد وشمس الدين وشيخ الاسلام
 الى انه لا يقع في ثلثا جملة كما يقع متفرقا على الاطمار لان السنه يحتمل معنى التعليل فيصع وقوعها كما اذا صرح بلفظ الثلث وحققه بعضهم بان التعليل
 في ثلثا بالسنه مستحب وهو ما عرفت وذهبى وكلاهما عارفا بالسنه وان اقترن احدهما بالسنه فاما الثاني فاما فادوى البديعى صح لانه يحتمل

ويقيم طلاق كل زوج اذا كان حاقلا بالثأ ولا يقع طلاق الصبي والمجنون والناتق لقوله عليه السلام كل طلاق جائز لا طلاق الصبي والمجنون ولا نكاح اهل بيته بالعقل الميز وفيما عديم العقل والناتق عديم الاستيعار

كما انه مختار انما اوجبه لان معنية الجملة لا يكون الا لام للوقت مفيدة للعموم وما وقع الثلث الا عن ضرورة تقيدها بالوقوع لان مجموع طلاق الثلث فيه نية الثلث على سبيل انشاء اسد فقال فاذا فقد تيمم الاوقات لم يبق ما يصلح الا ليقع الثلث فلا يعمل فيه جملة ما وقوله لم يبق ما يصلح بالسنه مستحب ويدرعي فانه ما نوى صح ان ادواته اذا نوى الطلاق العام الذي هو احد القسمين صح منعاً ولان طلاقاً لا يرد به الثلث اصلاً باختلاف في المذهب على ما سياتي لعدم احتمال اياه فلا يرد به وان ارادوا ان لا يرد به فموجب من الطلاق البديعي او المستحب صح فمسلماً لا يفيد وقوع الكل وليس ثم موجب آخر فضر ان الام ليس لعموم الوقت ليس غير واورد عليه بعض الشارحين منع ان تقيم الاوقات لا يستلزم تقيم الواقع للاتفاق على انه اذا قال انت طالق كل يوم ولا يثبته الا يقع الثلث لما يعرف من انه بطلاق واحد يكون طالقاً كل يوم وكذا بطلاق في وقت من اوقات السنه تقيمه طالقاً في جميع اوقاتها المستقبله وهذا غير مطابق للتعارض فيه لان الكلام فيما اذا نوى بقوله طالق للسنه تيمم الاوقات السنه بالوقوع لا بما اذا لم يكن نية وقوعه ذكرنا انه اذا لم يكن نية تقع واحدة وكذلك طالق كل يوم يقع به واحدة بلانية ولو نوى فيه تجديد الواقع في الايام علمت نية وقوع الثلث في ثلاث ايام نعم هذا يصلح انكالاتاً على وقوع الثلث مفترقا على الاطراف في هذه المسئلة ومفترقا على الايام في المسئلة الموردة بنا على ما ذكرنا من ان طلاقاً لا يقبل التيمم وللسنه على اقرار المعصومتها فيفيد تيمم الوقت لكن تيممه لا يستلزم تيمم الواقع في العدة بل الحساب حكم طلاقاً واحدة بوجوب انما طالق في جميع اوقات السنه المستقبله وفي كل ايام فلم يوجب تيمم طالق في عدد الطلاق ولا يحملة فلا محتمل رج التيمم فلا يقع نية وسنذكر ما ذكر من وجبه نفيحه في فصل اضافته الطلاق انشاء الله تعالى فموضوع الفاظ طلاق السنه على ما عن بشر عن ابي يوسف ه للسنه وفي السنه وعلى السنه وطلاق سنه والعدة وطلاق عدة وطلاق العدة وطلاقاً عدلاً وطلاقاً عدلاً وطلاق الذين والاسلام واحسن الطلاق او جمله او طلاق الحق والقران وكذا كل هذه تحمل على اوقات السنه بلانية لان كل ذلك لا يكون الا في الماسور به ولو قال طالق في كتاب الله او بكتاب الله او سمعه فان نوى طلاق السنه وقع في اوقاتها والواقع في الحال لان الكتاب يدل على الوقوع للسنه والعدة فيحتاج الى النية ولو قال على الكتاب لا يرد على قول القضاة او الفقهاء او طلاق الغطاء او الفقهاء او فان نوى في السنه دين في القضاة يقع في الحال لان قول القضاة والفقهاء يقتضي الامر من فاذا خصص دين ولا يسمع في القضاة لانه غير ظاهر ولو قال عدليه ونيته وقع عند ابي يوسف ه للسنه ولو قال سنه او جملة وقع في الحال قال محمد ه في الجامع الكبير وقع في الحال في كلامه لان هذه الصفات جائز ان توصف بها المرأة فلا تجمل للطلاق حتى يتاخر فيقع في الحال واعتبر ابو يوسف ه الغالب وباقية الفصل من التنبية الطلاق ولو قال طالق لغيره او طلاق البعدة ونوى الثلث في الحال يقع لانما محتمل كلامه وكذا الواحدة في الحيض والطمه الذي فيه جلاء وان لم يكن لسنه فان كان في طهره جلاء او في حاله الحيض والنفاس وقعت واحدة من ساعته وان كانت في طهره لا جلاء فيه لا يقع للحال حتى تحيض او يجامعها في ذلك الطهر

فصل قوله ولا يقع طلاق الصبي والمجنون والناتق والمعتوه كالمجنون قيل وهذا لقليل انفسهم المختلط الكلام الفاسد التذكير لكن لا يضره لا يشتم على المجنون وقيل العاقل من يتكلم كلامه وانما لا يردوا المجنون ضده والمعتوه من يكون ذلك منه على السواء وهذا يرد على ان لا يكلم بالسنه على احد الا لاولى وما قيل من يكون كل من الامر من غلباً مغناً كثر منه وقيل من يفعل فعل الجانين عن قصد مع ظواهر الغباء والمجنون بلا قصد العاقل خلافه وقد يفعل فعل الجانين على ظن الصلاح اجاباً واليهيم والمعنى عليه والمدعوش كذلك وهذا لقوله صلى الله عليه وسلم

خلوا في بانه لا علق الصبي والمجنون الذي في سن التريدي عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه

وطلاق المكره واقع خلاف الشافعي وهو يقول ان المكره لا يجامع الاختيار وبه ينبر التصرف الشرعي بخلاف المأزرل لانه
مختار في التكلم بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكره في حال اهليته فلا يبرى عن قضيته دفعا لاجته
لعتبار ابا انطاع وهذه الامة عرف الشترين واختار اهو كذا وهذا آية القصد والاختيار
الانه غير اض بحكمه وذلك غير محل به كالمأزرل وطلاق السكران واقع

المعلوب على عقله وضعفه وروى ابن ابي شيبة بسنده عن ابن عباس قال يجوز طلاق الصبي روي ايضا عن علي بن رباح قال طلاق ما جاز الطلاق المستودع
وعلقه البخاري ايضا عن علي بن رباح قال يجوز طلاق ما جاز الطلاق المستودع وعنه انه قال ليس لمجنون الاكران طلاق لكن معلوم من كلامه
الشريعة ان التفريق لا يستند الا من له ابلية التصرف اذ انما بالعتل البلوغ خصوصاً ما هو دأب بين الضر والنفع خصوصاً ما لا يحل الا لا تنفذ له
عنه القاكم كالطلاق فانه يستدعي تمام العقل بحكم التمييز في ذلك الامر ولم كيف عقل الصبي العاقل لانه لم يبلغ الاعتدال بخلاف ما هو
حسن لذاته بحيث لا يقبل حبه السقوط وهو الايمان حتى صح من الصبي العاقل لو فرض لبطلان الصبيان للمراقبين لعقل جباله لانه لا يدرى
البلوغ لا الضيافة فتعلق بلهكم وكون البعض له ذلك لا يبنى الفقه باختياره لانه انما يتعلق بالمضان الكلية وبهذا لا يدرى افضل عن ابن المسيب
اذا عقل الصبي الطلاق باطلاً وعنه ابن عمر بن الخطاب طلاق الصبي مراده العاقل ومثله عن الامام احمد ورواه عنه عالم بصحة هذا القول قوله وطلاق المكره
واقع وبه قال الشعبي والنفسي والثوري خلافا للشافعي وهو يقول قال مالك واحمد وفيما اذا كان الاكره بغير حق البصير طلاقه ولا غلظه وهو مروي
عن علي بن ابي حمزة وعنه عبد العزيز بن العلاء مروي عن علي بن ابي حمزة مروي عن علي بن ابي حمزة مروي عن علي بن ابي حمزة مروي عن علي بن ابي حمزة
الذي ببلية التصرف الشرعي بخلاف المأزرل لانه مختار في التكلم بالطلاق غير راض بكم فيه طلاقه فلنا وكذلك المكره مختار في التكلم اختياراً
كما في السبب الا انه غير راض بل حكم لانه عرف الشرين فاختر اهو منها عليه غير انه محمول على اختياره وذلك الاية لانه في نفسه الحكم يدل عليه حديث
مخيفة وابيه من حلفها المشركون فقال لها صلى الله عليه وسلم نفى لهم بعدهم ومنتعين بعد عليهم فيمن ان اليمن طوعاً وكرهاً سواء فقام ان الاية
الاكره في نفى الحكم المتعلق بحجر واللفظ عن اختياره بخلاف البيع لان حكمه يتعلق باللفظ وما يقوم مقامه مع الرضا وهو منتف بالاكراه وحديث
رفع عن امتي الخطاء والنسيان ما استكره هو عليه من باب المقتضى ولا عموم له ولا يجوز تقدير الحكم الذي يلزم احكام الدنيا واحكام الآخرة بل حكم الدنيا
واما حكم الآخرة والاجماع على ان حكم الآخرة وهو المواخذة مراد فلا يرد الاخر معه والاعم وروى محمد بن اسناده عن صفوان بن عمار الطائفي ان امرأة
كانت تبغض زوجها فوجدته نائماً فاخذت شفرة وجلست على صدره ثم حرته وقالت لتطلقين ثانياً او لا بد بكم ففأثرت ما استكره ففأثرت ففأثرت
فلما ثم جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لا تقبلوا في الطلاق وروى ايضا عن عمر بن الخطاب قال اربع
مهمات مضلات ليس فيهن رديء النكاح والطلاق والعقاق والصدقة واما الوجه القائل الاكره لا يزيل الخطأ فيما كره فيه حتى يباح مرة
يقترن بحرم اخرى فليس الكلام في حل الاقدام وحرته بل في ترتيب حكم ما حل او وجب عليه فكان تلفظاً اولاً لا يلزم من حل التلفظ دفناً
للضرر عن نفسه ترتيب حكمه اذا كان مما يضره فالوجه ما تقدم وجميع ما ينبت مع الاكره احكامه عشرة تصرفات النكاح والطلاق واليمين والنفق
والفهار والعقاق والنفق عن القصاص واليمين والنذر وجميعها ليسل خلفها في قول به يصح مع الاكره عشق ورجعة + نكاح وايلاء طلاق مفارق في نفى
فهار وآمين وتذره وعنف لقتل شاب عنه مفارق وبنا في الاكره على غير الاسلام والافيا الاكره على الاسلام تمام احد عشر لان الاسلام يصح
مع قوله وطلاق السكران واقع وكذا اعتاقه وخلعه وهو من الاعرف الرجل من المرأة ولا السهماء من الارض ولو كان معه من النقل فيقوم به
التكليف فهو كاصحابي وبنا في بعض النسخ المختصر من قوله يقع الطلاق اذ قال النبي به الطلاق يعني المكره والسكران فليس بهما الاصح ابنا
لانه اذا قال النبي به او ذكر كناية من كناهيات مثل انت حره فيجب ان يصنف بالاجماع وفي شرح بكر السكر الذي يصح به التصرفات

والنكاح كذا في النكاح والطلاق او يراه انه لا يقع وهو احد قول الشافعي وهو ان صحة النكاح بالعدل وحول العقل فصار كذا في النكاح
والطلاق والطلاق في سبب هو موصوفه فنجعل باقيا حكمنا من اجله حتى لو شرب في سبب من سبب وزال عقله بالصلح فقول انه لا يقع

ان يصير بحال حسن ما يتبعه الناس في تتبع ما يستحسنه الناس لكنه يعرف الرجل من المرأة وفي المسئلة خلاف عال بين التابعين ومن يذهب
فقال بوقوعه من التابعين سيب بن عطاء والحسن البصري وابراهيم النخعي وابن سيرين مجاز به قال مالك في النكاح والطلاق والطلاق
والشافعي في الاصح واحمد في رواية وقال بعدم وقوعه القاسم بن محمد وطائفة من ربيعة بن عبد الرحمن الليثي واسحق بن راهويه وابو ثور
وقد ذكرناه عن عثمان بن عيسى عن ابن عباس عن وهو مختار الكرخي والطحاوي محمد بن سلمة من مشايخنا ووجه ان قل ما يقع التصرف
وان كان حكمه ما يتعلق بحجره فلفظه القصد الصحيح او مطلقه وليس له ذلك هو اسوا حالا من النائم لانه اذا وقظ يتيقظ بخلاف السكران ومصار
بالنكاح والدور وهو الاثنيون وكون زوال عقله بسبب هو مصيبة لا اثر له والاصح ردة ولا تقع قلنا لما خاطبه الشرع في حال سكره بالاد
والنهي بكم نوعي عرفنا انه اعتبره كقائم العقل تشديدا عليه في الاحكام الفرعية وعقلنا ان ذلك نيا سب كونه تثبت في زوال عقله بسبب مخطو
وهو مختار فيه وعلى هذا الاتفاق فتاوى مشايخ المذاهب من الشافعية والحنفية ووقوع طلاق من غاب عقله باكل المشيش وهو المسمى
بورق الغيب لفتواهم بحرسته بعد ان اختلفوا فيها فان في الزنى بحرستها وافتى اسد بن عمر بكما لان المتقدمين لم يشكوا فيها لثبتي لعدم ظهور ثبوتها
فيهم فلا يغير من امرنا من انفسا وكثيرا وفتى عاد مشايخ المذاهب الى تحريمها وافتوا بوقوع الطلاق ممن زال عقله ما قاورنا عليه واعتبرنا
اقواله وفيه الوجوه من الجانبين فبين ان الخلاف في صحة تصرفات السكران بالمعنى الاول وهو من لا عقل له يميزه الرجل الى اخره وبطل قول من
هو عا ان الخلاف لا هو فيه بمعنى عكس الاستحسان والاستبصار مع تعيينه الرجل من المرأة والعجب ما صرح به في بعض عبارات من ان معبر من العقل
ما يقوم به التكليف فلا شك ان على هذا التقدير لا يجزى لاحد ان يقول لا يقع تصرفاته ما ذلك الخطاب فقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة
وانتم كاري لانه ان كان خطا باله حال سكره فمض وان كان قبل سكره يتركه ان يكون مخاطبا في حال سكره فلا يقال اذا عجزت فلا تفعل كذا
الصلوات والاطاع فاذ لما الحق بالصاحي فيما لا يثبت مع الشبهة وهو الحد والقصاص حتى حد وقيل اذا قذف وقيل فاذ لم يجز به فيما يثبت
كالطلاق والعناق اولي وانما العجز افره بما يوجب الحدان حاله وهو كونه لا يثبت على شئ يوجب اجبا عن القرية عقيمة عدم صفة ردة لان
صرح النص اعتبره بقاءه باقيا الا فيما هو من فروع الدين فلو اشتهاه في اصل الدين كان بالقياس بالزيم من التشديد عليه لا لوجب الكفارة التوبة
فيما يوجب بلان لا كفارة وانما هذه فتاوى لا يكون احتياط ولا سيما في الاكفارة بل احتياط في عدمه ولان كنهنا لا يقع وهو منتف لا يقال بالزيم عدم
الكفارة لانه انما ايضا لا يتقربا قاله من الكفر في الاكفارة لاننا نقول الكفارة بالاستغفار بالاستغفار بالدين لا استغفار بالدين كفرو وهو منتف في السكران لان
زوال العقل لا يوجب فيه يستغفر شئ في جعل النكاح لان بقاءه حقا للزيم والجملة الى الزجر فيما يغلب وجوده والردة لا يغلب وجوده لان جهته
زوال العقل يقتضيه اجاب الاسلام بعبته بقاءه زوا فترج جهته البقاء لان الاسلام لم يعلو ولا يعلو في عدم الوقوع بالنكاح والاثنيون لعدم العبث
تامة فيكون للشافعي في انما فلا يكون زوال العقل بسبب موصوفه حتى لو لم يكن للزاد في بل للزاد وقال الا في ينبغي ان يقول في يقع فان سببا في
الشرع في ال سنت ابعين فقهه في عثمان بن عيسى عن ابن عباس عن وهو مختار الكرخي والطحاوي محمد بن سلمة من مشايخنا ووجه ان قل ما يقع التصرف
لم يطلو معلوم ان الضرر موصوفه وكان محجبا اقلنا وعن ذلك قلنا اذا شرب في نصدع فزال عقله بالصلح فقول انه لا يقع فقولنا ايضا في غلة لانه كذا
ولا عند عدم صلاية العلة على الصلح للقبض ان شربا لا يصلح للمعول لا يبرأ من شربنا فاشرب ليس مضموعا للصلح بل ثبت الصلح اتفاقا عند استعد

القول
القول

وهذه حل الخلية لغة في حتمها والرق أثر في تنصيف لغيره إلا أن العقدة لا تقتضي فتكامل عقدتان وتناول ما روي أن ارتفاع
بالرجل إذا تزوج العبد لم يأنه ياذن موكله وطلق أو تم طلاقه لا يقع طلاق موكله على ما رآه مالك النكاح حتى العبد فلو كان كاستفاد الآية في

باب إيقاع الطلاق

الطلاق على ضربين صحيح وكنايه فالصحيح قوله بنت طالق ومطلقة وطلقت في هذا يقع به الطلاق لا يجزئ لأن هذه الألفاظ تستعمل في
الطلاق ولا تستعمل في غيره فكان صحيحا

أذا كان ما انفق به ما يستقره صحيحا وهو متفق عندنا في مذاهب الصحابي فهو في مستقره غير منقوض فلم يثبت لمذهبه دليل لقاوم ما روي أن قالت
قارضة بنت أمياد بن ربيعة مضاير والمعرف له سوى هذا الحديث قلنا أو لا تنصيف لبعضهم ليس كذا منه بالكيفية فهو فيار ويشتم
وثانياً بأن ذلك التنصيف ضعيف فإن ابن عمر في حديث آخر عن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ عشرة آيات في كل يوم
من آخر آل عمران وكذا رواه الطبراني ثم نسخ من ضعفه عن أبي عاصم النبيل فقط ومنهم من نقل عن ابن مسعود وأبي حاتم والنخعي تنصيفه لكن قد وثقه
ابن حبان وأخرج الحاكم حديثه بذا عنه عن أنس بن مالك عن ابن عباس قال ومطهر شيخ من أهل البصرة ولم يذكره أحد من المتقدمين مشايخنا يخرج فأنون
أن لم يكن الحديث صحيحا كان حسنا وما صح الحديث أيضا على العلماء على وقفه قال الترمذي عقيب رواية حديث غريب العمل عليه عند أهل العلم من أصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم حتى الدارقطني قال لقاسم وسالم عن الحسن بن الحسن بن أحمد عن أبيه عن حماد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن حماد بن عيسى
هو له ولأن حل الحلية فتمت بزيادته ولذا اتفق قوله صلى الله عليه وسلم عند زيادة فضله والرق في تنصيف لغيره في الشرع كما عرفت
أن العقدة لا تجزئ فتكاملت عقدتان يعني يلزم التنصيف النعمة أن تزوجها مرة وثقفا عقيب طلاقه أيا ما لكن العقدة لا تجزئ فطكت
كالطاقة والحفنة في حضانة لو تم امرأه كان المراهبة أن قيام الطلاق بالرجل لأنها لو كان اجتماع اللفظ مساويا لثابتة بأمره وإنه فكيف هو
البتاد إلى الغنم من ذلك اللفظ كما هو في قولهم الملك بالرجل هو له وإذا تزوج اليه امرأة وقع عليه طلاقه ولا يقع طلاق مولاه على امرأته
لأن ملك النكاح يثبت للعبد لأن ملكه من حضانة لأمه وهو فيها سبق على أصل الحرية إلا أن يحتاج في ابتداء ملكه إياه إلى إذن المولى لأنه
لم يشرع بالمال في حق ابتداءه والبقار في حق النفقة وتعلق الدين بالعبد يقع متعلقا برقبته بحيث لو خذ من غيره في كل ضرر بالمولى فيقف على
رضاه به والقرارة إياه فإذا التزمه حتى ثبت له الملك كان إليه فله إلى غيره في سنن ابن ماجه من طريق ابن أبي عمير عن ابن عباس عاب النبی صلی الله علیه وسلم
رجل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يفرق بيني وبينها فصح الحديث صلى الله عليه وسلم المبر فقال يا أيها الناس ما بال أحدكم يزوجه
عبد من أمته ثم يريد أن يفرق بينهما إنما الطلاق لمن أخذ بالساق رواه الدارقطني أيضا من غير ما وجدنا من قول الوكيل بالطلاق إذا لم يكن
بال لا ينفزل بالطلاق الموكل سواء طلقه الموكل بأننا أوجبا فلو وكيل أن يطلقها بعد ذلك وأثبت في العدة وإذا انقضت عدتها ينفزل حتى لو تزوجها
الموكل بعد العدة لا يقع طلاق الوكيل بخلاف ما تروى وجا قبل انقضاء العدة فيما إذا كان الطلاق بائنا فإنه لو طلقها الوكيل فرق عليها وأسد علم بالصواب

باب إيقاع الطلاق

ما تقدم كان ذكر الطلاق نفسه وأقسامه الأولية الشئ والبدر وأعطى لبعض أحكام
لك تلك الكلمات وهذا الباب لبيان أحكام جزئيات تلك الكلمات فإن المور وفيه خصوص لفظ كانت طالق ومطلقة وطلاق لا يختار أحكاما كذلك
أو مضادة إلى بعض المرأة وأعطى حكم الكلي وتصويره قبل الجزئي فنزل منزلة تفصيل النكاح لا ينفك عن المراهبة بيان أحكام ما لا يقع والواقع
لا نراه والمعنى المصدري الذي لا يتحقق له فارجع قوله فالصريح قوله أنت طالق إلى خبر ظاهر من الفيدان لا صريح سوى ذلك ليس له خفي فذكر منه
التي لقيت بالمصدر ولفظ الكثرة كانت طالق ومطلقة وطلقتك أحسن لاشارة الكثرة بعدم الحصر وعلى هذا لا يقع ضبط الصريح بأنه ما أجمع فيه
طالق بصيغة التثنية لا لا فعل إلا أن يقال الوقوع بالمصدر لتأوله بطلاق قوله كما لا يخفى فأن غلب استعماله في معنى بحيث يتبادر
حقيقته مما لا يخفى فان لم يستعمل في غيره فإولى بالصراحة فلذا رتبنا الصراحة في هذه الألفاظ لئلا يكون استعمالها في معنى الطلاق دون

وكذا إذا انفك لا يأنه لأنه قصد منه زوال علقته الشرع بانقضاء العدة فيرد عليه ولو نوى الطلاق عزه ثاق لم يرد
 في القصد لأنه من زوال الظاهر ويدبر فيما بينه وبين الله تعالى كونه يحتمل ولو نوى به الطلاق من الفعل لا يرد في القصد
 ولا فيما بينه وبين الله تعالى لأن الطلاق لرفع القيد وهو غير مقيد بالعمل وعن أبي حنيفة قسرة أنه
 يدين فيما بينه وبين الله تعالى لأنه يستعمل للتخلص ولو قال أنت مطلقة بنسكين الطاء

وبين الله تعالى إذا لم يعلم الزوج ولم يخو هذا يوافق ما في المنصوري ويخالف مقتضى ما ذكره أنفاس من مسألة التلقين بالعربية والذي يظهر
 من الشرع أن لا يقع بالقصد لفظ الطلاق عند وقوعه من سبق لسانه ولو وقع أي في القضاء وقدره اليقوله ولو كان بالشاق يدين بخلاف
 الماذل لأنه مكرار باللفظ فيستحق التعذيب وسند كفي أنت طالق إذا نوى به الطلاق من الوثاق يدين فيما بينه وبين الله تعالى مع أنه اصرح صح في
 الباب ثم لم يعارض ذلك قوله لا يحتاج إلى النية لأن المعنى لا يحتاج إلى النية يعني اللفظ بعد القصد إلى اللفظ والآصل أنه إذا قصد السبب بالنية
 رتب الشرع حكمه عليه راده أو لم يرد إلا أن أراد ما يحتمل وأما إذا لم يقصده أو لم يدر ما هو فيثبت الحكم عليه شرعا وهو غير راض بحكم
 اللفظ ولا باللفظ فما ينبو عنه قواعد الشرع وقد قال تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم فسر يامرين أن يكلف على مرئيته كما قال مع أنه قاصد
 لليب عالم الحكمة فأنه لفظ في نفي المحلوف عليه والآخرة تجري على لسانه بالقصد إلى اليمين كما هو أسد فلو أسد فرفع حكمه الديني من الكفارة لعدم قصده
 إليه فهذا التفرج لعباده أن لا يرتبوا الأحكام على الأتياء التي لم تقصد وكيف لا فرق بينه وبين النائم عند العلم الجبرين حيث لا قصد له في اللفظ ولا حكمه فأنه لا
 غير العلم هو القاصد في الحاحه من مخرجه إلى جامع الأصوات أسد أسئل عن اراد أن يقول نيت طالق فخرى على لسانه مرة على أنها يقع الطلاق
 فقال في القضاء يطلق التي سماها فيما بينه وبين الله تعالى لا يطلق واحدة منها التي سماها فلا أنه لم يرد ما وما غيرها فأنها لو طلقت طلقت بمجرد النية
 فهذا صريح وأما ما روي عنها الفير من أن من أراد أن يتكلم فخرى على لسانه الطلاق يقع ويأبى وقضا في البيول عليه قوله كذا إذا نوى الإبانة أي
 بالصرح يقع جيار يغوثية لأنه قصد باللفظ تخير ما علقه الشرع بالقضاء العدة عند وجوده بقوله تعالى إذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكوهن
 بمعروف أو سر حهن بمعروف والاجماع على ذلك فيرد عليه لأنه إذا استعمل ما أخذ الشرع ردكادارث الوارث بالقتل لاستجالة فيه قوله
 ولو نوى الطلاق أي بقوله أنت طالق عن وثاق لم يدين في القضاء لأنه خلاف الظاهر إلا أن يكون كمراد ويدبر فيما بينه وبين الله تعالى لأنه يحتمل
 ولو نوى به الطلاق عن العمل لم يدين في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى لأنه لا يحتمل لأن الطلاق لرفع القيد وهي ليست مقيدة بالعمل فلا يكون
 محتمل اللفظ وعن أبي حنيفة ربه يدين فيما بينه وبين الله تعالى لأنه يستعمل للتخلص فكانه قال أنت متخاضة عن العمل ولو صرح فقال طالق من هذا العمل
 صدق ويأبى لا قضاء على الأول لأنه يظن أنه طلق ثم وصل لفظ العمل أسد كما سجد بالوصل لفظ الوثاق حيث يصدق قضاء لأنه يستعمل فيه
 قليلا وكل ما يدينه القاضي إذا سمعته منه المرة أو شاهده عنده لا يسعها أن تدنيه لأنها كالتقاضي لا تعرف منه إلا الظاهر قوله
 ولو قال أنت مطلقة بنسكين الطاء لا يكون طلاقا إلا بالنية لأنها أي لفظه مطلقة غير مستعملة فيه أي في الطلاق بالمعنى الشرعي عفا في
 الإنبلاق عن القيد المحس فكم يكن صرحا فيه فيوقف على النية فصرح ولو قال لها يا مطلقة بالتشديد أي طالق وقع ولو قال أربوت الشتم لم
 يصدق لأن الشتم استحضار بالوصف الذي تضمنه اللفظ إذا كان يمكنه تشابه ذلك للفظ بخلاف ما يني بعده ولو كان لها زوج طلقها قبل فقال أربوت
 ذلك الطلاق صدق لأنه باتفاق الروايات وقضاه في رواية أبي سليمان فهو حسن ميني على قياس في العتق لو سماها طاقا ثم نادى بالانطلاق
 وقد روي وكيع عن ابن أبي ليلى عن الحكم بن عتيبة عن خزيمة بن عبد الرحمن أن امرأة قالت لزوجها سمع فسمعا ما الطيبة فقالت شيئا فقال
 لها سمعت فقالت سمعت شيئا طالق قال فانت خيلة طالق فبانت عزمه فقالت إن زوجي طلقني فإرجو ما نقص القصص فخرج عمر أسما وقال خديجة يا واهج
 أسما لو قال طلقك من هو كاذب كان طلاقا في القضاء ولو قال فلا طالق ولم يبينها أو نسبها إلى أبيها أو أحدا أو اختها أو ولدها أو امرأته بذلك إلا أنه لا نسب

الأنساب

لا يكون طلاقاً إلا بالنية لا بما غير مستعمل فيه عرفاً فلم يكن صحيحاً

فقال عنيت أخرى بنية لا يصدق في القضاء بخلاف الاقرار بطلاق بن فلان إذا دعي من ذلك اسمه ونسبه لا يلزمه الاعطاف بخلاف ما عليه المال لما هو بطلاق بن فلان لو قال في المرأة التي عنيت امرأتى وصديقتها في ذلك وقع الطلاق عليها ولم يصدق في البطلان الطلاق عن المعروفة إلا أن يشهد الشهود على تكاثرها قبل أن يتكلم بالطلاق أو على قرارها به قبل ذلك أو تصدقته المرأة المعروفة كذا في الكفا في الحاكم ولو قال امرأتى فلانة ثبتت فلان طالق وسماها بغير اسمها لا تطلق امرأتها إلا بالنية وعلى هذا وحلف لداثة فقال إن خرجت من البلدة قبل أن أقضي بك فامرأتى فلانة طالق واسم امرأتها غير ولا تطلق إذا خرج قبله ولو قال لا أحصى نسائي يا زبيب فاجابته زوجته مرة فقال أنت طالق طلقت الجميعية ولو قال أنت زبيب طلقتك بالاشارة وتلك لا تقرر هذا في القضاء ما فيما بينه وبين امرأتها في فائيق على التي قصدنا ذكره في البداية ولو قال أنت زبيب فقالت عمة نعم فقال إذن أنت طالق لا تطلق ولو قال عليك الطلاق أو لك عتبرت النية ولو قال قولى أنا طالق لا تطلق حتى يعلوها ولو كان له امرأتان اسمها واحد وكذا أحدها فاسد فقال فلانة طالق وقال عنيت التي تكاثرها فاسد لا يصدق في القضاء وكذا لو قال أحدكما أو إحدى امرأتى طالق ويقع بالتعجي زانق وكذا لو قيل له طلقتها فقال إن مع م إذا نوى صرح بقصد النية في البداية والواقع بالطلاق إلا إذا غلب في الحال ولو قالت أنا طالق فقال نعم طلقت ولو قال في جواب طلقتى لا تطلق وإن نوى ولو قيل له أنت طلقتك فقال بل طلقت أو نعم لا تطلق والذي ينبغي عدم الفرق فإن أهل الحنفية لا يفرقون بين يمينين منها إيجاب المنع ولو قال خدي طلاقك فقالت اغتدت تخلف في اشتراط النية وصح الوقوع بلا اشتراطها ويقع بطلاقك سداً لطلبها في التنازل مرة ثم أعاد ما وشه طلاقاً وهو طلق وأما المصنف فهو خمسة الفاظ طالق وتلاع وطلاق وطلاك وتكالك ويقع به في القضاء ولا يصدق إلا إذا اشد على ذلك قبل التكلم إن قال امرأتى لفلان معنى الطلاق وأما لا تطلق فاقول هذا يصدق ديانة وكان ابن الفضل يفرق ولا بين العالم والجاهل وهو قول طحاوي ثم مرجع إلى هذا وعليه الفتوى ولو قال لفلان الدنيا أو امرأتى طالق فهو من أهل الرأي لا تعلق امرأتها إلا أن نوازها به شام عن أبي يوسف رده وعليه الفتوى وعن محمد رده وإيمان ولا فرق بين ذكر فقط جميع وعدمه في الأصح وفي النساء أهل السنة والدار ومومن أهلها ونساء هذا البيت وهي فيه تطلق ولشأن أهل القرية منهم من الحقت بالدار ومنهم من الحقت بالمصر ولو قال طلاقك على يقع ولو زاد فرضاً وإيجاباً ولازم أو ثابت قيل تطلق رجعية نوى لا ولا يقبل لا يقع وإن نوى وقيل في قول أبي حنيفة رديق وفي قولهما لا يقع في واجب يقع في لازم وقيل في قول أبي يوسف يبرج في ذلك كله إلى نية وقيل يقع في واجب ومتعارف وفي الثالثة لا يقع وإن نوى لعدم التعارف وفي الفتاوى الكبرى للخصاص المختار أنه يقع في الكل لأن الطلاق يكون إيجاباً أو ثباتاً بل حكمه كحكمه لا يثبت إلا بالوقوع وفرق بينه وبين التعاق وبما يفيد أن شبهة اقتضائه لا يتوقف على نية إلا أن يظهر فيه عرفاً فاش في حصة صريحاً فلا يصدق قضاء في صرفه عنه وفيما بينه وبين امرأتها في التخصده وقع والألافة قد يقال إن الأمر على واجب بمعنى ينبغي أن الفعلية لا في فعلية فكانه قال ينبغي أن طلاقك قد تعرف في عرفنا لا تخلف الطلاق بلزمني لا الفعل كذا يريد أن فعلية لزوم الطلاق ووقع فوجب أن يجري عليه لأنه صار بمنزلة قوله إن فعلت فانت طالق وكذا تعارف أهل ما ريان الحلف بقوله على الطلاق لا فعل ولو قال طال بلفظ يقع قيل لأنه ترخيم وهو غلط إذ الترخيم اختيار في السداد وفي غيره وإنما يقع اضطراراً في الشرع لو قال أنت ثلاث وقت ثلاث نوى نوى ما يحكم لفظه ولو قال لم أفعل لا يصدق إذا كان في حال ذكره الطلاق لأنه لا يحتمل الرد إلا إذا كان في مثلها بالغايسة توجب على ما هو المختار للفتوى خلافاً للصغار ولو قال أنت طالق من فلانة وفلان مطلقاً وغير مطلقاً فإن عني نية الطلاق وقع والألافة نوى ما يحكم لفظه والمعنى عند عدم كونها مطلقاً لاجل فلانة لئلا يفعل التفصيل ليس صحيحاً وهذا بخلاف ما إذا قالت له مثلاً فلان طلق زوجتي

قوله لا یضم به الا والصله وان غوی الذم ذلك وقال الشافعي به یضم ما غوی کونه محتمل لفظه فان ذکر الطلاق لغة کذا في العلم
 وذكر العلم ولقد اجمعوا ان الحد به یضم نضبا على التفسير ولنا انه لم یثبت في حق من قبل الثانی طالقان والثالث طالق فلا یحتمل الحد کونه ضد
 وذكر الطالق ذکر طالق یخبر عن طلاق الحد الذي یقتضی من مقتضى المصدر مخدوف معناه طلاقا ثالثا کقولك علیک طلاقا ای عطا بغيره
 ولو قال نزل الطلاق وانزل طالق الطلاق وانزل طالق طلاقا فان لم تکن له یثبته او نوى واحدة او ثنتين ففی واحدة مرجحیه وان غوی ثلثا فثلاثة

فقال لما ذکک فانه یقع وان لم یخو کذا لو قال انت اذنی من فدا لا یجوز لانه لیس صریحا فی القذف وعن حمزة فیمن قال لا امرکونی طالق او اطلق یقع
 لان قوله کونی لیس امر حقیقه لعدم تصور کونهما طالقاً من ابل عبارة عن اثبات کونهما طالقاً بقوله لانی کن فیکون لیس امر کبیة عن التکون کثیروما
 طالقاً یقتضی ایضا قبل فیض من ایضا سابقاً کذا قول اطلق فی مثله لانه کونی حره **قوله** ولا یقع به ای بالصرح المقتضی بالفاظ المتقدمة انت
 طالق مطلقه طاقک الا واحدة وان نوى اکثر من ذاک الا الصریح مطلقاً لان من المصدرو به یقع الثلث بالنية وقال الشافعی ویقع ما نوى
 وهو قول لانه الثلثة توفّر وقول یجوز فیه الاول ثم رجع عنه وجوب قول الجمهور انه نوى محتمل لفظه فان ذکر الطالق ذکر الطلاق لان الوصف کاف
 جز منه موه المصدر وهو محتمل اتفاقاً ولما سی ولان ذکره ذکر الطلاق المحتمل للظیل والکثیر صح قرآن الحد به تفسیراً حتی ینصب علی التمییز
 وحاصل التمییز لیس الا یقین احد معتبات اللفظ ویل علیه حدیث رکاته انه اتی النبی صلی الله علیه وسلم فقال طلقت امراتی البتة قال صلی الله علیه وسلم
 والحداروت الا واحدة فقال الحداروت ثلاثاً فرددنا النبی صلی الله علیه وسلم علیه ایضاً اذ صحت بینه الثلث بقوله انت بان یهون کبیة فی الصریح الا قوی و
قوله لانه انت فر وقیل غیر مستقیم لان الکلام لیس فی المرأة الموصوفة انها محتمل الحد علی اعطیه خابره کما مر من قوله حتی قبل للثنی طالقان الثلث
 طالق بل فی المنه المصدري الذی یضمه ووجده لا یقع احتمال الحد بکسبیه وتحریر التقریر ان انت طالق اذ ارید من قید النکاح کان معناه لونه ومعناه
 بانطلاقاً من قید النکاح وبی مقیده به فصدقه متوقفة علی التعلیق والیقین ان الشارع اعتبره مطلقاً عند ذاک الکلام فاما ان یكون اثبته اقضاء صحها
 لاخباره فلا یجوز الواحدة او الضرورة تنفی بها والمقتضی لا عموم له لذلک تنفیها عن الاخبار الی الانشاء وهو خلاف الاصل لا یصار الیه الا بموجب نقل وهو متوقف لان
 جملة موقعا لا یتکلم نقله ان بایثاته اقضاء یحصل المقصود وتبریز فی قطع تنفی الاخبار لازم لاخباره لا یفهم انت طالق قط احتمال المصدق الذی یقر بتحقیق النقل
 ینفخ فیقول اخبار من جهة النشاء من جهة بل بالنشاء من کل جهة فاما ان یقال ان یسلم العلم من الشرع جملة موقعا واحدة فعلم انه انما نقله انشاء ایقاع الواحدة فجملة تنفی
 ما شاء استعمال فی الخبر المنقول لیه الا ان یقول ان الشارع نقلاً بهو اعم و لیس فلا یراد به وملاحظة ما یصح ان یراد به المصدر کما ذکرتم انما یفرع عن ارادة استعمال
 القوی وفصله الی الانشاء بایثاته لانه یجمل اللفظ علة لدخول المعنی الخاص فی الوجود والمخالف لمقتضاه لانه علی ان المصدر الذی یجمل علیه اللفظ هو
 الانطلاق الذی هو وصفها وذلك لا یتعد واصل بل یختلف بالکیفیة وین الیقین الرجعة شرعاً ولا لانی الکیمة وح یقف کلامهم بها فی الیج حيث جعل المصدر
 بعث انشاء حيث قال لان العیفة وان كانت لاخبار وضعاً فقد جعلت الانشاء شرعاً وقفاً للیج وبهذا یظهر عدم صحه ارادة الثلث فی مطلقه وظاهره
 لانه صار انشاء فی الواحدة غیر ملاحظة فی معنی الثلثة وعلى هذا فالحد ونحو ثلثا لا یكون الا صفة لمصدر الوصف بل المصدر غیره ای طلاقاً ای تطليقاً
 ثلثاً کما ینصب فی الفصل مصدر غیره مثل ان یکم من الارض نباتاً او یضمر فعل علی الخلاف فیه بخلاف طلقها وطلق نفسک ان المصدر المحتمل للکل ینکح
 لانه فصیح ارادة منه لانه لا نقل فیه الی ایقاع واحدة هذا ونقص بطاق طلاقاً فانه یصح ارادة الثلث علی ارادة من المتص به المصدر بطاق یدفع ان طلاقاً
 المصدر قد یراد به التعلیق کالتسليم بمعنی التسليم والبلاغ بمعنی التبلیغ فصیح ان یراد به الثلث علی ارادة التعلیق به معبوا لفعل مخدوف تقدیر
 طالق لانی طاقک فلیقاً ثلثاً بقی انه یراد ارادة الثلث بانت الطلاق وهو صفة المرأة والجواب انه اذا نوى الثلث کان المعنی انت وقع
 علیک التعلیق فصیح فیه الثلث وتوقف لانه لم یجوز فی طالق عند ارادة الثلث ان یراد انت ذات وقع علیک التعلیق وجاز فی المصدر قد یراد
 بانه لو ارید بالمصدر الذی فی ضمن طالق ذلک کان یراد باسم الفاعل اسم المفعول وهو متوقف فان قلت ظاهر ما ذکرته انه لو صح ان یراد اسم المفعول

لا ینطق

وقوع الطلاق باللفظة الثانية والثالثة ظاهر لأنه لو ذكر المصدر وحده يقع به الطلاق فاذا ذكره وذكر المصدر معاً وإنه يزيد
 وكذا أولى أو أمّا وقوعه باللفظة الأولى فإن المصدر يرد كبراً وبه لا سمحاً يقال رجل عدل أي عادل فصارع معتزلة قوله أنت طالق
 وعندها لو قال أنت طالق يقع الطلاق به أيضاً ولا يحتاج فيه إلى لينته ويكون رجيماً لما بينا أنه صريح الطلاق لغلبة الاستعمال
 فيه وتصح نية الثالث لأن المصدر يحتمل العموم والكثرة لأنه اسم جنس فيعتبر بسائر أسماء الأجناس فتناول لا دني مع
 احتمال الكل ولا تصح نية الثنتين فيما خلا فالزفر هو يقول ان الثنتين بعض الثالث فلما صح نية الثالث صح نية بعضها
 ضرورة ونحن نقول نية الثالث انما صح كونهما جنساً حتى لو كانت المرأة امة تصح نية الثنتين باعتبار معنى الجنسية أو الثنتان
 في حق كونه عدد واللفظة لا يحتمل العدد وهذا لأن معنى التوحيد هو أي في الفاظ التوحيد وذلك بالفرعية والجنسية والثني بمنزل صفها
 صحّت ارادة الثالث والعرض ان مصدر اسم المفعول كانت مطلقة لا تقبل عترة الثامث فكيف بما رده هو به والجواب ان الذي لا يقبله هو اسم المفعول
 المنقول لا الثابت على التزمنا الجواب به والذي يرد بطالق ليس لان الشارح قال ويدل على انه لا يرد بطالق الثالث حديث بن عمر في الصحيحين ان طلق
 في الجيضم فلم يستفسر النبي صلى الله عليه وسلم ولو كان مما تصح ارادة الثالث لم يستفسر ويدل على الملازمة حديث كان بن عبد بن زيد في سنن
 أبي واو وانه طلق امرأته جهمية فتقال صلى الله عليه وسلم ما وادرت الا واحدة فقال ما وادرت الواحدة الحديث فظهر انه لا يصح حكم المحتمل حتى يستفسر
 عنه وثبت لنا مطلوب آخر وهو ان الكنايات عوامل كقائمتها لانها يرد بها الطلاق والامكان غير محتمل فلم يستلزم كما لم يستلزم بن عمر فلو كانا عوامل محتاتهما
 احتملت فستلزم انما احتملت حقائهما اعني معنى البينونة التي تعيده التبعة مثلاً كلا من نوعها الغليظة المرتبة على الثالث والحققة المرتبة على ما وادرت
 فصيح ان يرد كل من النوعين غير انه اذا لم يكن له يثبت الا خلف لليقين قوله وقوع الطلاق باللفظة الثانية يعني طالق الطلاق بالثالثة يعني
 طلاقاً وما في الكنايات غير ان وقوع الثالث بطالق طلاقاً ان لم يكن بالمصدر وما يرد بطالق في حق الايقاع كما اذا ذكره العدد فان الواقع هو العدد
 والاشكال في جرح يقع به واحدة ويقع بالمصدر ثنتان اخرى وبطلان في الرواية لما عرفت هذا يقول لم يرد عن المجتهد انه لا يقع به الواحدة وان نوى
 ويجوز ان طلق الطلاق مثله على هذه الرواية او لم يذكر الا في المنكر قوله اما وقوعه باللفظة الاولى فهي لطلاق فان المصدر يرد كبراً وبه لا سمحاً يقال
 رجل عدل أي عادل فصارع قوله أنت طالق ويرد انه اذا اراد به طالق يلزم ان لا تصح نية نية الثالث وسند كبراً وبه قوله الاحتجاج فيه إلى النية أي
 في انت الطلاق إلى نية لا نه صريح في غلبة الاستعمال المنقول عن شافعية ان التطبيق بالمصدر بالكناية لانه لم يلب استماله فيه قول المصدر غلبة
 الاستعمال لا يفي لان الذي غلب استعماله هو الوصف لا المصدر قلنا المراد ان المصدر حيث يستعمل كان ارادة طالق به هو الغالب فيكون صريحاً
 في طالق الصريح فيثبت له حكم طالق لا يقال فيلزم في سائر الكنايات مناصح لانها منع انما يستعمل في الطلاق بل في معانيها الحقيقية على ما يستحقق انما هو
 بها البان فان قيل فكيف يقع الثالث وقد ريد به طالق قلنا لانه كما قلنا صريح في طالق يحتمل ان يرد على حذف مضاف أي فوات طلاق معانيه التبعة
 تصح ارادة الثالث ولما كان محتملاً توقف على النية وبهذا وجه الشارح انه تعالى اوجب تأويله وان اراد به طالق لم يخرج عن كونه مصداقاً لارادة
 الثالث به لان الارادة بالمفظة ليست الابعة اعتباراً منها لا ذاتة التي هي هو مصغرة فاذا فرض ان معناه الذي يرد به ليس بالاصح لارادته منه
 فكيف يرد به ذلك الذي لا يقع ويمكن ان يرد به انما عين الطلاق وهما وتصح معه ايضاً ارادة الثالث وعليه قول الشارح انما هي اقبال ما وادرت
 يعني الناقلة اعلى ان المراد مقابلة بدرة كما ذكره كثير لغوات المعنى المقصود من المبالغة وهذا بخلاف نية الثنتين بالمصدر لا يصح خلافاً لفرق الشارح
 الا ان تكون المرأة امة لهما ان المصدر يحتمل القليل والكثير فالثنتان كالثالث قلنا نية الثالث لم يصح باعتبار كثرته بل باعتبار انها فرد وحش
 انه عام جنس واحد بخلاف الثنتين في الحرة لانه عدد محض والفاظ الواحداً لا تحتمل العدد المحض بل يرعى فيها التوحيد وهو بالفرعية الحقيقية
 والجنسية والمثنى بمنزل عندهما وقد ذكر الطحاوي انه لا يقع بالمصدر المحر وعن الامام الواحدة واما المحلى فيقع به الثالث قال المصاحف في التفرقة
 على يعرف لها وجه الاعلى الرواية التي رويت عن جهمية في نية طالق طلاقاً ان يكون امة وان نوى ثلثاً لان المصدر ذكر لثالثة كبراً وبه لا سمحاً
 الجواب لا لا يقع ابا على الرواية المشهورة فلا فرق بين طلاق الطلاق في المعنى لابن هشام فتعلق بعض المتأخرين ان المرشد كتب إلى أبيه
 ما قول لقاضي الامم فمين قال المرته فان نفي ما بينه فالفرق بينه وان تحرق يا بينه فالفرق شام فان طلاق الطلاق غير نية ثلث ومن تحرق عوق الخدم

راهن القوم ووجه العرب هلك ووجهه من هذا القبيل ادم في رواية يقال دمه هدم ومنه النفس وهو ظاهر وكذلك
 ان طلق جزءا شائنا مثل ان يقول نصفك وثلثك طلق لان الجزء الشائع محل لساائر التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون محلا للطلاق
 الا انه لا يتغير في حق الطائفي فيثبت في كل ضرورة ولو قال يدك طالق ورجلك طالق لم يقع الطلاق وقال زفر الشافعي في غير ذلك
 في كل جزء معين لا يثبت به عن جميع البدن لها انه جزء متمم بعد النكاح وما هذا لانه يكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق
 فيثبت لحكم فيه قضية للاضافة فيسري الى الكل كما في الجزء الشائع بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح لان التعدي متمم اذا حصة
 في ساائر اجزائه فكذلك في هذا الجزء وفي الطلاق لا موع على القلب لثباته اضافة الطلاق الى غيره محله فيلغو كما اذا اضاف الى بقية اوطافها
 وهذا لان محل الطلاق ما يكون فيه القيد لا يثبت عن رافع القيد ولا قيد في اليد واليد الا تصح اضافة النكاح اليه
 بخلاف اجزائه الشائعة لانه محل للنكاح عندنا حتى تصح اضافة النكاح اليه فكذا يكون محلا للطلاق

في الكمال عن ابن عباس بنحو قال نبي رسول الله صلى الله عليه وسلم ذوات الفروج ان يركب السروج ومنه فذوات الفروج من كون لفظ
 الفروج يطلق على المرأة اطلاقا للبعض على الكل **قوله** راس القوم امي الكبريم ويا وجه العرب يعني يا وجههم وبه يندفع ما ورد ان الاستدلال فاسد
 لان سنا ان القوم كالج وقلان الراس منه لان فلانا يعبر به عن القوم كقولهم وكذا ما قيل معنى يا وجه العرب انك في العرب بمنزلة الوجه لانه
 عبر به عن جملة العرب بالوجه وذا هم به ولا يتم استدلاله به على ان الوجه يعبر به عن الجملة الا اذا كان المراد من قولهم يا وجه العرب يا ايها العرب
 انتهى ومعنى كلامه على ان التركيب استعارة بالكناية شبهت العرب بالجمم الواحد لخال بعضهم على بعض تأمل بعضهم لم يقض فثبت له الوجه
 ولا يخفى انه ليس بلازم يجوز كونه مجازا استعارة بتبعية شبه الرجل بالراس لشرفه على ساائر الاعطال لكونه مجمع الخواص بالوجه لظهوره وشرفه
 فاطلق عليه راس القوم ووجههم امي اشرفهم وقوله تعالى كل شئ نالك الا وجهه ويبقى وجه ربك ذي ذات الكرمية واعتق راسا وراسين من
 الرقيق وانا بخير وام راسك سائما يقال مراد به الذات ايضا **قوله** ومن يد القبيل ادم يعني في رواية يطلق ويراد به الكل امي رواية كتاب
 الكفالة قال لو كفل بدميه يصح ورواية كتاب العتق لايصح فانه قال اذا قال ومك حر لا يتيق وفي الخلاصة صح عدم الوقوع **قوله**

وكذلك ان طلق جزءا شائنا يعني يقع عليها كصفها وسدسها لان الشائع محل التصرفات كالبيع وغيره كالاجارة **قوله** ولو قال نكح
 طالق او رجلك هذا يقال معنى الاول امي الجزء المعين الذي لا يعبر به عن الجملة كرجلك فانه جزء معين لا يعبر به عن الجملة ومنه الاصح والديمر
 لا يقع الطلاق باضافة اليه خلافا لفرق الشافعي ومالك واحمد ولا خلاف ان بالاضافة الى الشعر والنظر والسن والبولق والعرق والحل
 لا يقع والعتاق والنهار والايلاء وكل سبب من اسباب الحرمة على هذا الخلاف فلو طاهر او اكى او اعتق اصعبا لايصح عندنا ويصح عندهم وكذا
 العفو عن القصاص ما كان من اسباب الحل كالنكاح لا تصح اضافة الى الجزء المعين الذي لا يعبر به عن الكل لا خلاف **قوله** لما حاصلة قيا
 مركب نتيجة الاول انه امي الجزء المعين الذي لا يعبر به عن الجملة محل حكم النكاح فمحل صفه ويضم اليها ما كان محلا لحكم النكاح يكون محلا للطلاق
 ينتج الجزء المعين الذي لا يعبر به عن الجملة محل للطلاق وبالقيا القضي حيزه هو محل حكم النكاح فيكون محلا للطلاق كالجزء الشائع وهذا
 على قول طائفة من الشافعية فانهم اتفقوا في كيفية وقوعه بالاضافة الى الجزء المعين فيقول يقع عليه ثم يسري كما في العتق قال النزيل هو ظاهر المذهب
 في العتق لا في الطلاق فيقول محل الجزء معبر به عن الكل فيقع باللفظ قالوا وتظهر مرة الخلاف فيما قال ان دخلت اليك فمطلعت ثم دخلت
 ان قلنا بالسرية لا يقع وان قلنا بالبارة عن الكل يقع **قوله** ولنا ان حاصلة منع محليته للطلاق يمنع عليه من محلا للطلاق بل محله ما يقيد النكاح

والقيد وهو منها من انفصل مع الغير وامرنا به منه الى تسليمها نفسها وعنه كان تخصيصها به هو حكم النكاح او لا ثم ثبت الحان حالها حكمها بالعلم والاطلاق
 ينبوع رفع القيد فيكون ومنه من لم يرفع ذلك ويرفع الحان تعار فرفعها كما ثبتت بتبنا القوت وبهذا القيد المنسوي ليس في اليد ولا في غير ما من اجزاء الموت
 لان المنع خطاب فهو يتعلق بالاجزاء الخارجة بل يسمى العاقل المكلف ولما جاز النكاح وان لم يكن لاياد وصل الاستمتاع بالاجزاء المعينة تبع في ذلك
 بخلاف الجزء الشائع اذا لا وجود للمسي بدونه فكان محلا للنكاح فكذا الطلاق ووقوعه بالاضافة الى الراس باعتبار كونه معبر به عن الكل
 لا باعتبار نفسه مقتصر او لا فنقول لو قال الزوج عنت الراس مقتصر اقال الخلو في لا بعد ان يقال لا يقع لكن ينبغي ان يكون ذلك
 فيما بينه وبين الله تعالى انا في القضا اذا كان التغيير به عن الكل عرقا مشتملا لا يصدق ولو قال عنت باليد صانبتها كما امراد عرقا

وان الطلاق لا يقع بالجزء الشائع

فلا يتعلق

بمسمى

والمختلف في النظر والظن والاعتقاد انه لا يبعد عما عدا جميع البدن وان طلقنا نصف تطبيق او ثلث تطبيق كان
طابقا لتطبيق واحد لان الطابق لا يخرج ذكر بعض المقتضى في كل الكل وكذا الجواب في كل جزء سواء لما بينا ولو قال لها انت
طابق ثلثة انصاف تطبيقين ثم طابق ثلثة ان ان نصف التطبيقين تطبيقا فاذ لجم من ثلثة انصاف تكون ثلث تطبيقا ضرورة ولو قيل
ان طابق ثلثة انصاف تطبيقا قيل يقع تطبيقا كما طابق نصف ونصف فكمال قيل يقع ثلث تطبيقات لان كل نصف يتكامل في قسمي اقصي ثلثة

ففي قوله ذلك بما قرئت يلاكم اى قريت وعناه صلى الله عليه وسلم في قوله على اليد ما اخذت حتى ترد وقارف قوم التفسير بها من الكل وفتح
بالاضافة اليها لان الطلاق مبني على العرف كذا هو المطلق النبطي بالقبارة سية يقع ولو تكلم به العربي ولا يدرب لايقع ولا مناقشة في هذا
انما الخلاف في ان ايكلم بجعل يكون محلا لاضافة الطلاق اليه على حقيقة دون صيرورته عبارة عن الكل فاما على مجازة في الكل لا اشكال انه
يقع يلاكم ان كان اور جلا بعد كونه مستقيما نحو قوله **قوله** واختلفوا في النظر والبطون الاظهر انه لا يصح لانه لا يعبر بها عن كل البدن ولذا لو قال
ظفر ك على و بطنتك كنظر اسم لا يكون مظهرا لقوله صلى الله عليه وسلم لاصدقة الاعن ظهر عنى النظر مقوم فيه بالوكان فيها عرف في ارادة الكل بها
ينبغي ان يقع ولذا لا يقع بالاضافة الى البعض وما في بعض النسخ لو قال بضحك طالق يقع قال شمس لانه الحلواني تصحيف انما هو بضمك او
نضحك وفي الخلاصة استك طالق كفرجك طالق بخلاف اليد قال شارح غنديم فيه نظر لان الاست مبني الدبر وليس يراى لان البعض مبني الفرج
ايضا ويقع في الفرج دون البعض بجواز تعارف احداهما في الكل دون الآخر والاوجه ان محل النظر كونه كفرجك طالق لما ذكرنا ان
المدار تعارف التسمية عن الكل وكون الفرج عبر به عن الكل لا يلزم كون الاست كذلك هذا لان حقيقة الكلام ان يقال يقع بالاضافة
الى اسم جزئ يعبر به عن الكل فان نفس الجزر لا يتصور التسمية به او يقال على المعنى ان كان المعبر في كون اللفظ يعبر به عن الكل شهرية
فيجب ان يقع بالاضافة الى الفرج او وقوع استعماله من بعض اهل اللسان فيجب ان لا يذكر الخلاف في اليد لما ثبت من استعمالها في الكل سنة
القرآن والحديث على ما ذكرناه وايضا ظاهر الكلام ان المضاف الى الجزء الشائع والمعبر به عن الكل صريح اذا لم يشترط في الوقوع به التسمية
او الصراحة بعلية الاستعمال ومعلوم انتفاء الطلاق كذلك **قوله** وان طلقها نصف تطليقة او ثلثها كانت تطليقة وكذا الجواب في كل جزء
سواء كان ثلث او قال جزء من الف جزء من تطليقة وقال نفاء القياس لا يقع به لان بعض النسخ غيره والمشرع الطلاق لا غيره ولا يخفى
ان المراد بغيره ليس اياه والا فلا البعض عند المتكلمين ليس نفسا ولا جزءا والجواب ان الشرع ناظر الى حصول كلام العاقل ونقصه ما كان ولذا اعتبر
المفعول عن بعض القصاص عفو عنه فلما لم يكن المذكور جزءا كان كذلك كونه صحيحا كالمفعول **قوله** ولو قال لها انت طالق ثلثة اضاف تطليقتين
ففي طالق ثلثة لان نصف التطليقتين تطليقة فاذا جمع بين ثلثة اضاف يكون ثلث تطليقات ضرورة وقيل ينبغي ان لا تقع الثالثة لان
في ايقاعها ثلثة لان ثلثة اضاف تطليقتين بحكم ما ذكر ويجعل كونها مطلقة ونفسا لان التطليقتين اذا اضيفتا صارتا اربعة اضاف ثلثة منها
طلقة ونصف فتكمل طلقتين وهذا غلط من اشتباه قولنا نصفنا طلقتين ونصفنا كل من طلقتين والثاني هو الموجب لاربعة الاضافات
وهو احتمال في ثلثة اضاف تطليقتين فيثبت في النية لافي القضاء لان الظاهر هو ان نصف التطليقتين تطليقة لان نصفنا تطليقتين
قوله ولو قال انت طالق ثلثة اضاف تطليقة قيل يقع تطليقتان لانها مطلقة ونصف فيكامل وهذا هو المنقول عن محمد في الجاه **سنة**
واليه ذهب الناطقي والعايني وعرف من انه لو قال نصفى تطليقة يقع واحدة وقيل يقع ثلث تطليقات لان كل نصف يكامل في نفسه فبعض
ثلاثة الثلث كالجاء احتصارا لثلاث طاقات فكانه قال نصف تطليقة ونصف تطليقة ونصف تطليقة ولو قيل ان المعنى نصف تطليقة فبعضها
اخر وثلاثة بالضرورة وليس للشيء الاضافان فيقع ثلثان اجماع ان نصفها ونصفها اجزاء مطلقة واحدة كقولك نصف طلاقة وسدسها ثلثا
نصف واحدة لا اتحاد مرجع الضمير بخلاف نصف طلاقة وثلث طلاقة من طلاقة حيث يقع ثلث لان التكرار اذا اعيدت تكرر فالثانية غير الاولى فاقوم عن كل

وجه قولها وهو ان شئنا ان نذكر في الغرض زيادة الكل ثم نقول بغيره من مالي درهم الى مائة وكونه
ان المراد به اكثر من الاقل والاقل من اكثرنا فيقولون سئى من سئين الى سبعين مائتين سئين الى سبعين ويريدون به ما ذكرناه
وارادة الكل فياخره طريق الاباحة كما ذكرنا الاصل في اطلاق هو الخطر في الغاية الاولى ان تكون موجودة لتثبت
عليها الثانية ووجودها بوقوعها بخلاف البيع لان الغاية فيه موجودة قبل البيع وكونه واحد في دينه لا قضاء له
عقل كلامه لكنه بخلاف الظاهر لوقال ثبت طابق واحدة في تثنية ونفى الضرب حسا او لم تكن بغيره واحدة وقولنا في ثمة ثلثان
لما حسا وهو قول حسن بن زياد ثم قلنا ان عمل الضرب في ثلثين لا زيادة المضروب وتكثير اجزاء النطاقات لا يوجب ثلثها

في الازام كم تنك فتد ان فرامين ستن الى سبين فقال ابو صنفه ره سنك ذلتع سين بنذا لبيد ان سبدن كجب فيما بين احدا الى ثلث
ونحوه بذلك ثم يقال له كم تنك فنجيب بلفظك باين ووزان يقول خمسة وستين ونحوه مع ظهور ورود الازام ح الاوقاد اجوابه فكم يكن
بحيث ينقطع على انه روى انه قال عند الزام الاصمعي استحسن في مثل هذا والذي يتبادر في وجه استحسانه ان في قول الرجل سني باين السنين
الى سبين عرفاني ارادة الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل لا عرف في الإطلاق انه لم يتعارف بالتخليق بهذا اللفظ فيبقى على ظاهره وقد قيل سن
طرفة غير هذا وهو ان باين العددين المذكورين اكثر من اثنين فكيف تكون ستة وهذا بناء على ان باين سيقن مبعدين احد وستون اثنا ستون الى تسع وستين لا واحد
الى تسعة وانما يصح اذا لم يمتد الى الاول فارباعن مسمى لفظ باين كذا وكذا وانما ظاهره خارج وجواب زفره حيث قال انما ناول الحدين صرح
فيه والاول بذا وكذا والاسم عام فله وجه قولها وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراد به الكل كقول الرجل فتنس باين
من عشرة الى مائة ومع عبدى باين مائة الى الف وكل من الملح الى الحلو الى اخذ المائتين والبيع بالف وكل الحلو الى الف ولا يخفى انه ان المراد في امر
الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل لا يخفى ان المراد ان ذلك ناهي اذا كان بين الحدين متخلل لانه لا يتحقق في نحو من درهم الى درهمين ارادة
مجموع الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر فمضى نحو طابق من واحدة الى ثنتين انتفى ذلك لوف منه عنده فوجب اعال طالق فيقع ولو قولا
بانه لايتاتي في من واحدة الى ثنتين لانه لم يذكر الا لما يصدق عليه ولم يرد ان جاز في غير وجهه فمن انه لم يصدق مع عدم متخلل مع انه مستوفى
لنفي قولها يجب الاكثر والاحصا ان قول كل من الثمانية استحسان بالتعارف بالنسبة الى قوله زفره الا انها اطلاقا فيه ابو صنفه ره يقول انما
وقع كذلك فيما رجعية باحدة كالمثل المذكور انما اسلمه الخطر حتى لا يبالغ الا الدفع الحاجة فلا والطلاق منه فكان قرنية على عدم ارادة الكل غير ان
الغاية الاولى لا بد من جود ثمانية تب عليها الطلقة الثانية في صورة ايقاعها وهي صورة من واحدة الى ثلث ولا ثمانية بل الاولى وجود الطلاق
عين وقوعه بخلاف الغاية الثانية وهي ثلث في بده فانه يصح وقوع الثانية بلا ثلثة اما صورة من واحدة الى ثنتين فلا حاجة الى اذائها
انما انما دخلت ضرورة ايقاع الثانية بلا ثلثة وبموتف ايقاع الواحدة ليس باعتبار ادخالها غايية بل باذكارها من تنفاه العرف فيه فلا بد من ثلث يقع بطايق هذا كما
صح في قوله من واحدة الى واحدة انه يقع واحدة عند زفره خلافا لما قيل لا يقع عند شئ لعدم المتخلل وجب بانه يلحق قوله من واحدة الى واحدة لا تنبأ كون الواحد
بدل الثانية ومنتهى يقع بطايق واحدة كذا لهما يجب ان يلغون من واحدة الى ثنتين عند شئ يقع بطايق واحدة واوراد اقل طالق ثمانية لا يقع الا واحدة اجيب بان الثانية
توقع بانت طالق واحدة بخلاف قوله من واحد الى ثلث فذا يستدعي جود الامرين ووجودها وقوعها في ثلث الجواب بان ذلك في المحسوسات اما ما نحن فيه
من الامور المعنوية فانما يقتضي الاول باحتمال وجود الثاني عرفا فمضى من السنين الى السبعين يصدق انه الم يبلغ السبعين بل مستوفى
لم يعد خطا في التكلم بالعادة ذلك القدر بقى ان يقال ان هذا انتقص عليها لا ينتقص على زفره لما تقدم انه يقال من طرفة لا عرف في
طلاق فلا يلزم ادخال الغاية الاولى لان باين انما تناول الثانية لامن حيث هي ثمانية الواقع بل هي من حيث هي باين الواحدة والثلث
اجتياح الى ادخالها ضرورة ايقاع الثانية في من واحدة الى ثلث ولما لم يثبت تعارف مثل فيك انك كسب في الطلاق موجب اعتبار مسمى اجز اللفظ
ي لا يوجب الادخال بين الحدين ولا حملن الابا وادان العرف انما وان مثله راو به كذا في اى مادة وقع وقد لا يسلم زفره قوله بخلاف جواب عن
من فر على مسئلة من هذا الجانب الى هذا الجانب بالفرق بان التعليل الثانية واقعة لا وجود لها الا بوقوع الاولى فوقعت ضرورة بخلاف الغاية

فان نوى واحدة وثنتين فحلت كانه يجزئهما فان حرف الواو والجمع والظرف يجمع الى المظهر وتكون كانت غير مدخول بها فيقولوا حلا
كما في قوله واحدة وثنتين وان نوى واحدة مع ثنتين يقيم الثلث لان كلمة في تاتي بمعنى مع كما في قوله تعالى فادخلني عبادي اي مع عباده
ولو نوى الظن يقيم واحدة لان الطلاق لا يصلح ظنا فيلغوا في الثاني ولو قال اثنتين في اثنتين ونوى الضرب والحساب في ثنتين
وعند زفره ثلث لان قضيته ان يكون اربعا لكن لا ضرب للطلاق على الثلث وعندنا لا اعتبارا لذلك لكون الاول
على ما بيننا ولو قال انت طالق من ههنا الى الشام فهي واحدة عليك الرجعة وقال زفره هي باثثة كانه وصف الطلاق بالطول

في البيع لم تنزع ضرورة الى ادخالها في النياتين خارجتين وانت علمت ان الاستدلال على الاقوال الثلاثة ليس بالقضية الفاظ ومستلة البيع
لانما ان اللفظ لم يترك ظاهرا فمحقق الفرق على قول الجنيته رد ان العرف فيه اربعة اكثر من الاقل الى آخره فاقض في من واحدة الى ثلث وقوع
ثنتين لانما اكثر من الاقل من الاكثر فزعم وقوع الاول بخلاف بيت من هذا الى انظر الى هذا الى انظر لان التعارف انما وقع في الاعداد نحو من سبعة الى
سبعين ما بين سبعة الى سبعين نحو فبقى اللفظ في غير ما على مقتضاه لغة فلا دخل للنياتين وبه اندفع سؤال ان ما بين يقتضي وجود لفظين فيقضيان كقولها
فان العرف اعطى ان قضيته عدم وقوع الثانية **فمرحان** لو قال من واحدة الى عشرة تقع ثنتان عند الجنيته وقيل يقع ثلث لان اللفظ معتبر
في الطلاق حتى لو قالت طلقني ستا باللفظ فطلقها باللفظ فطلقها ثلثا وقت الثبات بخمسائة ولو قال ما بين واحدة وثلث وقعت واحدة نقل عن ابي يوسف
بخلاف ما اذا كان غايه وكذا يجب عند كل الا ان كان فيه العرف الكائن في الغايه **قوله** ولو نوى واحدة اي في من واحدة الى ثلث

اذا كان فيه عرف الغايه **قوله** لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه **قوله** ولو قال انت طالق واحدة في ثنتين ونوى الضرب
والحساب عالما بالعرف الحساب في واحدة فبقيا اذا لم يكن له نيته اولى ان تقع واحدة وقال زفره والحسن بن زياد يقع ثنتان وهو قول مالك
والشافعي رد في وجوب العلم بعرف الحساب لكنه قصد موجه عند الحساب فلو كان ما يعرف الحساب وقصد موجه عند هم وقع ثنتان وجها واحدا
وبه قال احمد وروى عنه يوقع واحدة بكل مال وجوب قول زفره ان عرفهم فيه تضعيف احد العددين بعد الآخر وقوله واحدة في ثنتين كقوله
واحدة مرتين او ثنتين في مرة وثلثين في ثنتين مرتين فكانه قال طالق اربعا فيقع الثلث فاللزام بان لو كان كذلك لم يبق فقيه في الزيادة
لا سني له اصلا لان ضربه ورهبه مثلا في مائة الف ان كان على معنى الاخبار كقوله عندي درهم في مائة فهو كذب وان كان على
الانشاء بكلمته في مائة لا يمكن لانه لا يجعل بقول ذلك مائة فليس في الكلام شي **قوله** في كثير الاجزاء لاني زياره المضروب لاني زيادة العدد واللفظ
التي جعل لها اجزاء كثيرة لا تزيد على طائفة ولا يخفى ان هذا الاسنى له بعد قولنا ان عرف الحساب في التركيب اللفظي كون احد العددين مضافا

بعد الآخر فان العرف لا يمنع والفرق ان كل بغيرهم واراده فصار كما لو وقع بلفظة اخرى فارسية او غير ما وهو يدريها **قوله** فان نوى واحدة
وثنتين بقوله واحدة في ثنتين وهي مدخول بها وقعت ثلثة لانه يحتمل فان حرف الواو والجمع والظرف يجمع المضروب فصح ان يراوده معنى الواو
ولو كانت غير مدخول بها وقعت واحدة كما لو قال لمانت طالق واحدة وثنتين وان نوى معنى لفظه مع وقت ثلاث عليها فادخلها كانت
او غير مدخول بها كما لو قال لغير المدخول بها طالق واحدة مع ثنتين وارادة معنى لفظه مع بها ثابت كما في قوله تعالى فادخلني عبادي اي مع
عبادي وفي الكشاف ان المراد في جملة عبادي وقيل في اجساد عبادي ويؤيده قراءة في عبد ذي فني على حقيقة ما على ان لا يخفى ان ما ويلها مع
عبادي فيسوغه واو على معنى فان دخلها مع لسان الالي في الجنة فالوجه ان يستشهد على ذلك بخوة له تعالى ويتجاوز عن سياهم في صحاب الجنة وعن
الاتحاد المذكور لو وقع مثله في الاقرار بان قال له على عشرة في عشرة وادعى الخصم الجميع اي مجموع الما حصل على الاصل على خلاف القاضي انه
ما اراد الجميع اما لو اراد معنى الظرف لغا ولم يقع الا المذكور او لا ففى واحدة في ثنتين واحدة في ثنتين ثمانان فاما لان الطلاق لا يجمع حقيقة
الظرف فيكون الثاني **قوله** ولو قال انت طالق من ههنا الى الشام فهي واحدة رجعية وقال زفره باثثة لانه وصف الطلاق بالطول او رده عليه لو قال
طالق طلقه طلقه او رده كانت رجعية عند زفره فكيف يعطل البتة ههنا بالطول اوجب باحتمال كونه يفرق بين وصفه بالطول وصفه بطريقا

قلنا لا بل وصفه بالقصر كونه متوقفاً وقفاً في المالكين كما هو لو قال أنت طالق بجملة أو في مكة ففي طالق في الحال في كل الملاك وكذا لو قال أنت طالق في الدار لأن الطلاق لا يختص بمكان دون مكان وإن عني به إذا أنيت مكة يصح في داره كونه فوقي لا محذور وهو خلاف الظاهر ولو قال أنت طالق إذا دخلت مكة لم يخلو حتى تدخل مكة لأنه علقه بالدخول ولو قال في دخولك الدار يتعلق بالفعل المقارنة به بشرطه والظرف محل عليه عند تقديره في قوله فصل في إضافة الطلاق إلى الزمان

فيقع به الرجعي وكناية فيقع به البائن لأن الأتبات بطريق الكناية يبلغ منه بالصرح كما في كثير الروايات يبلغ من جملته لأنه اتبعت بالجمود بينية أعني كثره الروايات لتبليغ على من بينها الزمان كما قال لما قال من هنا إلى الشام فقد وصفه بالطول لو وصفه بالطول صحح بان قال طلقه طولية تقع بآنية عندكم فكذا كناية بل أولى لما قلنا وقد فعل له مثل ذلك حيث علق سقوط الزينة في صوم رمضان عن الصحيح المقيم بالقياس على صاحب النصاب إذا دفعه إلى الفقير بعد الحول ولم ينو الزكوة مع أن الزكوة لا تسقط عنده إذا تصدق بجميع النصاب بعد الحول كذا قال لأن عنه في المسألة روايتين كما جوزه في الكافي لأن بعض المشايخ قال في دليله لأنه وصفه بالطول ولو قال أنت طالق طلقه طولية كان بائناً كذا ولأن قوله من هنا إلى الشام يفيد الطول والنزاع في زمان التحصيل البينيونة عنده بأحد ما وتحصل الوصف به لأنه يفيد النظم فكانه قال كالجبل لكن يقتضي هذا أن لا يقتصر على قوله لأنه وصفه بالطول بل يقتضي الطول العرض قوله قلنا لا بل وصفه بالقصر لأنه متى وقع الطلاق وقع في كل الدنيا وفي السموات ثم هو لا يجتمل القصر حقيقة فكان قصر حكمه وهو الرجعي وطوله بالبائن ولأنه لم يصفه بالغنم ولا كرمل تدنا إلى مكان فهو لا يجتمل في كل أصلاً فثبت بهذا اللفظ زيادة شدة فلا يمينونة وقال الترمذي إن امرأة المرأة لا الطلاق وجهه أنه حال ولا يصلح صاحب حال في التركيب إلا الضمير في طالق قوله ولو قال أنت طالق بكرة أو في مكة طلقت في الحال وكذا في الدار وإن لم يكن في مكة فلا الدار وكذا في النفل والشمس والشوب كالمكان فلو قال طالق في ثوب كذا وعليه ما خيره وطلقت للحاكم كذا إذا قال أنت طالق وانت مرضية وإن قال عني بيت أو امرأت من فيما بينه وبين الله تعالى في القضاء لما فيه من التخفيف على نفسه كما إذا قصد بقوله بكرة أو في مكة كذا دخلت مكة فإنه يتعلق بالدخول بآنية لا يقتضيه قوله لأن الطلاق لا يختص بمكان دون مكان المعنى أن الطلاق لا يتصور أن يتعلق بمكان بعينه دون غيره لأن الطلاق المعنى به رفع القيد الشرعي معدوم في الحال قد جعل الشارع لمن له التخاصم التخصم لفظ وضعه تعالى سبباً لذلك أن يتعلق بوجوده بوجود امرئ معدوم حتى إذا وجد حكم سبباً له بوجود المعنى فهو رفع القيد وضاع شرطه لا الزمان واعتبار الزمان في الأفعال هم الصالحان لذلك لأن كلا منهما معدوم في الحال ثم يوجد أو غيره بعد تعيينه تعليل وجود الطلاق بوجود كل منهما بخلاف المكان الذي هو عين ثابتة فإنه لا يتصور إلا أنه يابى به ولو أضاف به قبل وجوده فأنما شرطه انما هو وجوده أو فعل الفاعل له فكان الصلح للتعليل وجود المعنى به الزمان والأفعال ثم الزمان في الإضافة والتعليل يكون مستقبل إذا الحال فأنما يكون معه التخيير وقوع المعاقب لا المعلق والاصح أن يقال خال عنه فليس في وسعه فيلغوه ويصير أنت طالق فيقع به في الحال وإنما قصرنا في الطلاق برفع القيد ولم نقل به فعل معدوم فناسب أن يتعلق بالزمان ويوجد عند وجوده لأن الفعل لا يمكن أن يوجد بمجرد وجوده ما علق عليه لتوقفه على فعل الفاعل له وإنما يصح ذلك في إشره الشرع لأن حاصله تعليل خطاب بالمرته عنده وهذا يمكن اعتباره شرعاً فجعلنا المعلق رفع القيد لا الفعل التعليل واسد سبباً له تعالى علم قوله ولو قال في دخولك الدار وكذا تعليل بالفعل أي بالدخول كما لو صرح بالشروط لصحة استعارة الطرف لا داة الشرط المقارنة بين معنى الشرط والطرف من حيث أن المنطوق لا يوجد بدون الطرف كما بشرط لا يوجد بدون الشرط فيعمل عليه عند تقديره معناه أعني الطرف كذا إذا قال في ليسك أو في دنا بك وقد بينا وجه صلاحية الفعل لذلك لا فرق بين كون ما يقوم به فاعلاً اختيارياً أو غيراً حتى لو قال في مرصك أو وجبك أو صلاتك لم تطلق حتى تمر من أو تفصل فصل في إضافة الطلاق إلى الزمان وذكر في باب إيقاع الطلاق فهو لا متعدد باعتبار تنوع الإيقاع أي بأبوابه الإيقاع على ما قد مرنا إلى مضاف وموصوف

ولو قال انت طالق غذا وقع عليه بالان في الموضع الذي كان فيه من غير ان يكون قد قال في اول خبره منه ولو
نوى به آخر النهار صدق ديانة القضاء كانه نوى التخصيص في الصوم وهو محتمل وكان من انشا اللطام ولذا قال انت طالق اليوم غذا
او غذا اليوم فانه يؤخذ بالاول الوقتين الذي تفوه به فيقوم في الاول في اليوم وفي الثاني في الغد كانه لما نال اليوم كان تنجيذا
من غير ان يحتل الاضافة ولو قال غذا كان اضافة والمضاف كانه في اليوم من ابطال الاضافة فلذا انظر الثاني في الفصلين

ومشيه وغيره سلق بعد دخول بها وغيره دخول بها وكل منها صنف تحت ذلك الصنف المسمى بابا كما ان الباب يكون تحت الصنف المسمى كتابا
والكل تحت الصنف الذي هو نفس العلم المدون فانه صنف عال والعلم مطلقا بمعنى الادراك بمنزلة تحت من اليقين والمنطق نوع والعلوم المدونة تكون
علمية كالنقد وقبليته كالكم والحساب والهندسة فواضع العلم لما لا حظ الغاية المطلوبة له فوجد ما ترش على العلم باحوال شتى واشياء من جهة
خاصته وضعة ليعتبر عن احواله من تلك الجهة فقد قيد ذلك النوع من العلم بما عرفه كل قصاص صنف وقيل لوضع صنف العلم اى حبله صنف
فالواضع للعلم اولى باسم المصنف من المؤلفين لان صاحبه ايضا فيهم وعلمه باكثر انما يتبين من شدة رتبة تحت صنف على التبان العوارض القيد بكل منها
النوع وان ما ذكر من كون كتاب الحوالة الايقع خلاف تسمية كتاب فصح لانه ولو قال انت طالق غذا وقع الطلاق عليها بطلوع فجره لانه وصفا بالطلاق
في جميع الغد لان جميعه هو المسمى لغد ولو نوى آخر النهار جاز فيما فيه وبين المدعى الى سبانه لان في القضاء لانه خلاف الظاهر وقوله لانه نوى التخصيص في
العموم تنزيل للاجزاء من لثة الافراد والاختلاف عند الكثرة في الاثبات فتخص فليس من صنف العموم قوله ولو قال انت طالق اليوم غذا او غذا
اليوم يقع في اول الوقتين تفوه به اما الاول فلانه بخلافه فلا يرجح متأخر الى وقت في المستقبل واورده عليه انه لا يثبت الاضافة اخرى بل اضافة
عين ما تجز والجواب ان اعتبار كلامه القاعا للحاجة وهي مرتفعة بالواحدة ولا ضرورة اخرى تجب لمعاتها ووقوع اخرى فانها اذا طلق اليوم
كانت غذا كذلك حتى لو كانت بالسلف بان قال انت طالق اليوم غذا واول النهار آخره لا يقع الا واحدة لانها طالق في الغد وآخر النهار بطلانها
في اليوم واول النهار قد يطلب بالفرق بين هذه وبين قوله انت طالق اليوم غذا فانها لا تطلق الا بطلوع الفجر فتوقف الخبر الاتصال
من غير الاول بالآخر فلم يتوقف بالاتصال الاضافة كما توقف بالاتصال الشرط وكلها بمنزلة التقييد فظهر انه مضاف لانه طلاق آخر وعلى هذا التفسير
يسقط الجواب بان ذكر الشرطيين انه قوله اليوم لبيان وقت التحليق لا لبيان وقت الوقوع وان نحن فيه ليس فيه ذكر الشرط فيبقى قوله اليوم
بما نال وقت الوقوع وهو ظاهر وكذا يسقط الجواب بان طالق اليوم يقع في الحال واذا جاز عند تعليق فلا بد من اعتبار اصدبه الثاني واعتبار
المعلق اولى لان في اعتبار الغد كلمة واحدة وهي لفظة اليوم في اعتبار الخبر الغد كلمات وهي قوله اذا جاز غذا لانه لم يقع الفرق في الجوابين بانه
توقف فلم يكن تجز اس اتصال الغير الشرطي ولم يتوقف وكان تجز اس اتصال الغير الاضافي فان قيل لم يمكن جعل الثاني ناسخا احبب النسخ
فرع ثبوت الاول وتقرره وتقرر الطلاق الاول ثبوت وقوعه فلا يمكن رفعه بعد ذلك ما فيه واما الثاني وهو قوله طالق غذا اليوم فانه وقع مستقيما
مضافا وبعد ما صح مضافا الى غذا لا يكون بمنزلة منجز ابل لو اعتبر كان تطبيقا اخرى وانما وصفا بتطبيق واحدة لانها لم تزل مضافا الى غذا
فلم يزل الغد اللفظ الثاني ضرورة ولا يمكن جعله ناسخا الاول لان النسخ انما يكون بكلام مبتدأ في نفسه مترخ وهو متيقف هنا فان قلت فما
وجه المسئلة اذا وسط الواف الجواب انه اذا قدم المتقدم من الوقتين كانت طالق اول النهار وآخره او اليوم و غذا او في ليالك وشاركك
في الليل او قلبه وهو في النهار وقعت واحدة لعدم الحاجة الى الاخرى لانها بطلانها في اول الوقتين تكون طالق في آخرها ولو نوى ان يقع
عليها اليوم واحدة و غذا واحدة صح و وقعت ثنتان وكذا طالق اليوم و غذا او بعد غد يقع واحدة بلانية فان نوى ثلثا متفرقة على ثلاثة ايام
وقع كذلك وان قدم المتأخر كطالق غذا اليوم او في مشارك وليالك وهو في الليل او قلبه وهو في النهار فمن زفره كذلك يقع واحدة و غذا
يقع ثنتان لان الاول وقع مضافا صحا والواو في عطف المفرد وهو المسمى بالجملة الناقصة يوجب تقديره في الاولى بعد ما انفصلت الحاصلت ط

ولو قال أنت طالق في غد وقال نويت آخر النهار دين في القصد عند البيهقيفة وقوله لا يدين في القصد خاصة لأنه وصفا
 بالطلاق في جميع الغد فصار بمنزلة قوله غدا على ما نبأ وهذا يقع في أول جزء منه عند عدم النية وهذا لأن حذف في إثباته
 بسوؤه لأنه ظرف في الحالين وهو جيب في ساء أنه نوى حقيقة كلامه لأن كلمة والظرف في الظرفية لا تقتضيه استيفاء وتغير الجيب الأول
 ضرورة عدم المرجح فإذا عرفت آخر النهار كان النية في القصد الأول باعتبار اليوم ونحو قوله غدا لا يدين يقتضيه استيفاء بحيث وصفا
 بهذه الصفة مضاعف لجميع الغد نظيره إذا قال والله كهموم من عمرى ونظير الأول والله لا صوم من عمرى على هذا الوجه وفي الله
 ولو قال أنت طالق أمس وقد تزوج اليوم لم يقع شيء كان أسنده إلى حالة معهودة منافية لما للنية الطلاق فيلغو كما إذا قال أنت طالق قبل أن
 أخلق ولا يمكن تصحيحه إخبارا عن عدم النكاح أبعد كونها مطلقة بتطبيق غيره من الأذواجم ولتزوجها أول من أمس وقم الساعة
 لأنه ما أسنده إلى حالة منافية ولا يمكن تصحيحه إخبارا أيضا فكان النشاء والانشاء في الماضي النشاء في الحال فيقع السكافة
 غدا وانت طالق اليوم وقد نقل الخلاف بيننا وبين زفره فيما لو قال أنت طالق كل يوم فغدا زفره يقع ثلث في ثلث أيام لأنه متوقع في كل يوم
 قلنا لا لازم وهو كونها طالق في كل يوم يحصل بإيقاعه في هذا اليوم فقط غير متوقف على اعتبار موقعه كل يوم ولا يخفى أن نقل هذا الخلاف مع الرواية
 في طالق غدا اليوم يقع واحدة مشكل لأن كل يوم إما أن يتعين اليوم وغدا وبعد غدا إلى آخر الزمان فتقع واحدة أو قبله غدا وبعده واليوم فذلك
 وكذا لو قال أنت طالق أبدا لم يطلاق إلا واحدة فلو نوى أن يطلاق كل يوم تطلقه أخرى صححت نيته وفي هذه المسألة ما قدمنا من البحث أول كتاب
 الطلاق في مسئلة أنت طالق للسنة وما حصل ما يقع به جواب ما قدمنا وإن صحته نية الثلث باعتبار إضمار التطبيق كأنه قال طالق كل يوم تطلقه أبدا
 في كأنه قال كل يوم ولو قال كل يوم طلقت ثلاثا في كل يوم واحدة وهو ما قاس عليه زفره وفردا بأن في اللطف والزمان أنهما ظرف من حيث الوقوع فيلزم من كون كل
 يوم فيه وقوع تعدد الواقع بخلاف كون كل يوم فيه الاتصاف بالواقع **قوله** ولو قال أنت طالق في غد وقال نويت آخر النهار صدق في القصد عند البيهقيفة
 وقال لا يصدق في القصد خاصة ويصدق فيما بينه وبين أسد تعالى لها أنه وصفا بالطلاق في جميع الغد فصار كقوله طالق غدا وفيه لا يصدق في
 آخره ولهذا لا يصدق في ما وصفا بالطلاق في جميع الغد يقع في أول جزء منه اتفاقا عند عدم النية وهذا وهو كون وصفا بالطلاق في جميع الغد ضرورة
 بمنزلة غدا لأن حذف لفظة في مع إرادتها وإثباتها سوار فاذا كان في حذفه يفيد عموم الزمان ففي إثباته كذلك ولا يبيح فيه ان ذكر لفظة في
 يفيد وصل متعلقها بخبر من مدخولها أعم من كونه متصلا بخبر آخر وكلاهما لا وانما يعرف خصوص أصدها من خارج كما في صمت في يوم يعرف الشمول كالت
 في يوم يعرف عدمه لا دلولا للفظ فاذا نوى جزءا من الزمان خاصا فقد نوى حقيقة كلامه لأن ذلك الجزء من أفراد المتبوعين بخلاف ما إذا لم يذكر موص
 الفعل الية بنفسه فإن المتابع عموم للقطع من اللغة يفهم الاستيعاب في سرت فرسخا وبعد منه في سرت في فرسخ وصمت عمرى في عمرى فنية جز معينة
 فيه خلاف الظاهر فلا يصدق قضا **قوله** ولو قال أنت طالق أمس في الشهر الذي خرج وقد تزوجها اليوم لم يقع شيء باجلاء الفقهاء لأنه أسند
 الطلاق إلى حالة معهودة منافية لما للنية الطلاق فكان حاصلة النكاح لا طلاق فيلغو فكان طالق قبل أن أخلق ولأنه من تغير تصحيحه
 لكن تصحيحه إخبارا عن عدم النكاح أي طالق أمس عن قيد النكاح إذ لم تكن بعد أو عن طلاق زوج كان لها أن كان بخلاف ما لو قال للسنة أنت طالق
 أنت طالق حيث يقع ثلثان لأن الظاهر في التركيب لفظ الاتصاف والانشاء فلا يبدل عنه الاعتدال والصارف عنه إلى محتمله وهو عدم صحة الإخبار
 منتفيا لبقائه المحلية بعد الطلقة الأولى المأبود والقيد بعد زواله لثبوت العدة كقوله طالق من المشايخ أو لبقائه متوقفا إلى انقضاء العدة
 كقول المحققين وليشهد لهم أنه إذا قال كل امرأة لي طالق يقع على المطلقة الرجعية أخرى لا يقال فلك لقيام العدة يعود القيد لا يقع على المسألة
 مع قيام عدتها بخلاف ما لو قال لامرأته هكذا طالق أحدكما طالق حيث يقع واحدة ويحل على الإخبار ثانيا أو التأكيد لأن يقصد التأكيد لأن الإخبار
 على التكرار ليس غالبا ولا الداعي إلى تكثير الطلاقات من اللجاج والينصاع بحيث لا يقع الزم بواحدة موجودا فيه لأن تحقق ذلك في المعنية
 لا في التكرار ولو كان تزوجها أول من أمس وقع الساعة لأنه ما أسنده إلى حالة منافية ولا يمكن تصحيحه إخبارا بالكذب وعدم قدرته على الاستناد وكان
 النشاء في الحال فيقع الساعة وعنه النكحة حكم بعض التباين في مشايخنا في مسألة البر والمنقولة عن شاخري الشافعية وهي أن طلقك فانت طالق قبل ثلثا
 وحكم التباين أن لا يطلاق بتجديد طلاقا لا بتجديد وقع المعلق قبل ثلثا ووقع الثلث سابقا على التجديد يمنع المنجز وقوع المنجز والمعلق لأن الإيقاع في الماضي الإيقاع
 في الحال فنقول لئلا ينشأ من هذا التباين حكم الله لأن الاجزئية تنزل بعد الشرط ومنه لا قبله وحكم العقل أيضا لأن مدخول أداة الشرط سبب الزمان سبب

ولو قال أنت طالق قبل أن تزوجك لم يقع شيء لأنه أسند إلى حالته منية فصاح إذا قل الطلاق أنا مبرأ وإن تزوجت لم يجز إلا ما ذكرنا ولو قال أنت طالق ما لم يطلقك ومضى الطلاق أو على ما يطلقك وسكت طلقاً لأنه أسند إلى ما حال عن التعلق وقد وجد حيث سكت فهذا لأن كلمة متى ومنه ما يصح في الوقت لا يخاف من ظروف الزمان وكذلك كلمة ما للوقت قال الله تعالى ما دمست حياءً أي وقت الحيضة ولو قال أنت طالق لم يطلقك لم تطلق حتى يموت كل ليدم لا يتحقق إلا بالياس عن الحيض وهو الشرط كما في قولنا لم أنت البصرة وموتها بمنزلة موته هو الصحيح ولو قال أنت طالق إذا لم يطلقك لم يطلق حتى يموت عند البغض فلهذا قال لا تطلق حين سكت لأن كلمة إذا للوقت قال الله تعالى إذا ذهبت الشمس كوترت قال فانك لم تشعر وإذا تكون كرهته أدعى الهباء وإذا تجاس الحين يتجسس ب + فصار بمنزلة متى متى ولهذا القول كما في أن طالق إذا استنكر لا يخرج الأهم من يدها بالبقاء من المجلس كما في قوله متى شئت

والا يعقل تقدم المسبب على السبب فكان قوله قبله لغوا لقبة فيبقى الطلاق جزءا للشرط غير مقيد بقيل القبلية وحكم الشرع لان المنصوص بما
يشترطه الطلاق هذا يؤدى الى رفعها فيتمنع في المسئلة المذكورة وقوع ثلث الواحدة المنجزة وثنتان من المعلقة ولو طلقتا اثنتين فقتا واحدة
من المعلقة وثلاثا وقعن فنزل الطلاق المعلق لا يصادف اياها فيمات ولو كان قال ان طالقك فانت طالق قبالة واحدة وقعن ثلثا
المنجزة والمعلقة وقس على ذلك **قوله** ولو قال انت طالق قبل ان تزوجك لم يقع شيء لانه اسند الى ما لا يناهية فنصار بقوله طالقك انما يصح
او انما هو مجنون كان حيوته مسموما وان لم يكن مسموما وطلعت للحال لانه اقرب لطلقتها واسنده الى حاله لم تقدم فلم يعتبر قوله في الاضافة
او يصح اخبارا على ما ذكرناه من كونه اخبارا عن عدم النكاح او طلاق زوج متقدم **قوله** لو قال انت طالق لم يطلقك ومتى لم يطلقك متى لم يطلقك سكت
طلقت باتفاق العلماء لان معنى ظرف زمان كذا انما يكون مصدرية نائية عن ظرف الزمان قال تعالى قصا كلام عيسى عليه السلام وادعنا في
بالصلوة والركوة ما دمت حيا اى مدة وادعنا في اقصاء حاصل المعنى اضافة طلقها الى زمان حال عن طلقها وبجور وسكوت وجهد الزمان المضاف
اليه فيقع فلو قال موصولا انت طالق برحق لو قال متى لم يطلقك فانت طالق ثلاثا ثم وصل قوله انت طالق قال اصحابنا برب ووقعت واحدة
وقال زفره ثلث ولو قال انت طالق كلما لم يطلقك وسكت وقت الثلث متتابعا لاجلته لانه لا تقتضي عموم الانفراد لا عموم الاجتماع فان لم يكن من خوا
بانت بواحدة فقط ولو قال حين لم يطلقك ولا نية له فمى طالق حين سكت وكذا زمان لم يطلقك وحيث لم يطلقك ويوم لم يطلقك
وان قال انى لم يطلقك او حين لم يطلقك لم تطلق حتى تمضى ستة اشهر لان المقاب المضارع ما فيها مع النفي وقد وجد زمان لم يطلقها فيه فوق وجهه
لان كان لم كان لم يطلقها فيه فوق الطلاق كماله للاستقبال غالبا فان لم يكن نية لا يقع في الحال انما يربى ستة اشهر لانه اوسط استعماله اذ يرد به ما هو نحو
قوله تعالى حين تمسون حين يصبحون ستة اشهر نحو قوله سبحانه وتعالى لوتى اكملها كل حين اربعون سنة كما في قوله عز ذكره حين من الدهر والزمان كالحين لانهما
سواء في الاستعمال **قوله** لو قال انت طالق ان لم يطلقك لم تطلق حتى يموت اتفاق الفقهاء لان الشرط ان لا يطلقها وذلك لا يتحقق الا بالياس عن الحيوة لانه
متى طلقها في عمره لم يصدق انه لم يطلقها بل صدق نفيضة وهو انه يطلقها والياس يكون في آخر جزء من اجزاء حيوته ولم يقرر المتقدمون بل قالوا انطلق
فيل حيوته فان كانت مدخلا لها ورثته بحكم الفرار والالاترث وقوله وهو الشرط يعنى العموم وقوله في ان لم تالبصرة اعطاء نظير لما اذا ان كل شرط بان
بنائها حكمه كذلك وهو ان لا يقع الطلاق او العتاق اذا علق به الا بالموت لما ذكرناه واذ قيد احسننا في البتة بالعين المعجزة قال اذ قال لامرته ان
لم تجزى كذا فانت طالق ثلثا فمضى على الابد اذا لم يكن ثمته ما يدل على الفور انتهى ومن ثمه قالوا الوارد ان يجامع امراته فلم تقاطعه فقال ان لم تدخلى
ابيت متى فانت طالق فدخلت بعد ما سكت بشهوة طلقت لان مقصوده من الدخول كان قضاء الشهوة وقد فانت **قوله** ولو قال انت طالق
موت هو الصحيح احقره عن رواية النوادر انما لا تطلق بموتها لانه فاو رسله ان يطلقها وانما عجز بموتها وصار بقوله ان لم ادخل الدار
فانت طالق يقع بموتها لا بموتها وجه الظاهر ان الوجه السابق ينظم موتها وموتة بخلاف تلك المسئلة فان بعد موتها يمكنه الدخول
فلا يتحقق الياس بموتها فلا يقع اما الطلاق فانه يتحقق الياس عنه بموتها واذ احكمنا بوقوعه قبل موتها لا يرث منها الزوج لانها بانت قبل الموت
فلم يقم بيننا زوجية حال الموت وانما يمكنه بالبينونة وان كان المعلق صريحا لانفسار العدة كنية الدخول بها لان الفرص ان الوقوع في آخر جزء لا يجزى فلم يملك
الا الموت بربتين **قوله** ولو قال انت طالق اذا لم يطلقك او اذا لم يطلقك لم تطلق حتى تموت عند ابى صنفه وقالوا تطلق حين سكت

ولا ينعقد فيه انما يستعمل في الشرط ايضا فان اطلقوا شتموا واستغنوا بالثبوت بالثبوت واذا انصبك خصما لم ينعقد في ان اراد به الشرط
 له نطق في الحال ان اراد به الوقت نطق في الحال بالشك والاختلاف بخلاف مسألة المشبهة لانه على اعتبار ان له الوقت لا ينعقد فيه من
 يداو على اعتبار ان له الشرط لا ينعقد فيه من يداو في يداه فانه يخرج بالشك والاختلاف في اذ التمكن له مينة اما اذا نوى الوقت
 نعم في الحال لو نوى الشرط يقع في آخره واللفظ بخلافه

لان كلمة اذ الوقت ككلمة متى قال الله تعالى والشمس كونت فاما انكم وبوا بن حمر وجى بن جهمرة صفة واذا اكون كريمة ادعى لها واذا اجاس
 الخيس يدعى جذب يعني اخاه الصغير وما قيل انه لفترة الحسنى فطاعة عن اهل المعرفة بالشان لانقائه من ديوانه ولم يعرف لغيره اسم جذب
 اصلا وانما الخ من ائمة اسمه شيبوب ثم لم يكن اشتهر بحيث توكل اياه شداوا عيسا لانها البدر من ذلك عند من اطلع على قصته قيل البيت المذكور هل
 في القضية اذ استغنى عن غيره او استغنى في البعد لا يجب هو واذا اشدوا بالشدايد من اهل الحكم فاما المحب الاقرب هو واذا اكون كريمة ادعى لها واذا اجاس الخيس
 يدعى جذب وهذا هو جذبكم الصغار بعينه لا ام الى ان كان ذاك والاب عجب لتلك قضية واقاضى عنكم على تلك القضية اعجب هو اعترض بعض
 المحققين بان كلا من الآيتين والبيت في معنى الشرط وجواب الاول علمت وجواب الثاني ادعى ويدعى وايضا تنفيه لما يمتي غير صحيح لانها لا تتحقق
 للوقت ابدا وما يفتان على ان قوله للوقت يعني المحض ولا حاجة تدعو الى ذلك ولا يتوقف ثبوت مطلوبا عليه بل المنقول لها انه لا يسلط عنها
 معنى الوقت في الجايات فاورد الشاهدين لها الدلالة على قيام الوقت مع الشرط وليس لها حاجة ان يبينها الوقت المجرد عن الشرط بل حاجتها
 في اثبات الاجماع ليكون دفعا ظاهرا للقول الكوفيين قوله ولا يبي صيغة رده انما تستعمل للشرط ايضا يعني الشرط المجرد من معنى الظرفية والا
 لا يفيد هذا جذب نقل عن الكوفيين واستشهد بقوله واذا انصبك خصما فتمحل حيث جزم بها فصارت محتملة لكل من الشرط المجرد عن الظرف
 والظرف اما على حد سواء واما على انها حجاز عنده في الشرط المجرد وكثير حتى صار كالظاهر فساويا كاقيل ولذا صدق القاضي في دعواه ارادة الشرط المجرد
 وبهذا يقع الفرق لما بين هذه ومسألة الخلف على ان لا يشرب من دجلة حيث صرنا الى الشرب بالآية وكذا لان المجاز هناك غالب احتاج الى حجة
 الى الفرق لا جزم هناك لما بالمعنى الحقيقة لانهما وفرقة ان حكم الحقيقة وهو الحث بالكرخ ثابت فيه على اعتبار الحقيقة واعتبار المجاز لان حكمه اعم من ذلك
 ومن الشرب اعترافا وكان حكم الحقيقة ثابتا يقينا على كل حال فاعتبرت لذلك اى لليقين بحكمها بخلاف المجاز بخلاف معنى الظرف هنا فانه يقتضيه الوقوع
 في المال وهو مناف حكم المجاز وانت سمعت ان البصريين يمنون سقوط معنى الظرف عندها وان استعملت شرط كمتى فثبوت الاضالين على السواء ممنوع
 واما كونها مجازا في جزء منها فلم يسمع يقينا ويقتدر احداهما بناء على عدم اشتراط النقل في احاد المجاز فكونه كثيرا استعماله حتى متاوى الحقيقة ممنوع
 ثم لا يخفى انه يجب على قولها اذا اراد معنى الشرط ان لا يصدق القاضي بل يصح ديانة لان الوجه عندهما ظهور في الظرف مرادة خلاف الظاهر فلا يصدق
 في القضاء والبيت المذكور له قاله عبد تيس بن خفاف بن عمرو بن خلفه يوصى حمدا ابنه بقبضه فيها آداب ومصالح اولمائه اجعل ان اباك
 كارب قومه فاذا ادعت الى المكارم فاعل بالصيكة ابصارا بالمرى لك ناصح نطق باليوج غير معتل بهد فاقته واوف بنزبه واذا حلفت بما لا يتحلل
 والضيغ كريمة فان مبيته حرم والاك لعنة لا تنزل واعلم بان الضيف مجاز له بمبيته ليلته وان لم يسئل ودفع القوارض للصديق
 وغيره كيلياردك من الياام الغزل واصل الموصل باصفاك لله واحذر جبال النائن المتبدل واطرق محل السوء لا تتحلل به واذا بناك بنزل
 فتقول والاهوان لمن آثاره واذا فعل عنها كن لم ير فعل واستان طملك في امورك كلما واذا غرنت على الهوى فتوكل واستغن باعناك ربك
 بالفتى واذا انصبك خصما فتمحل واذا اجمعت بامر شر فاسد واذا اجمعت بامر خير فاجل واذا اتيتك من اليد فاقترض والذاك ولا تغل لم افضل
 واذا افقرت فلما كن متخشعا وترجوا القواض عند غير المتفضل واذا تشابه فوادك مرة وامران فاعمد للاعف الاجل واذا بقيت القوم فاضرب فيهم
 حتى يروك فلا اوجب مملوا اذ بقيت الباهسين الى الذم وغير الكفم لبقار محمل فاعنهم واليسر ما يروا به واذا هم نزلوا البضك فانشل

فان كان في قوله واذا اكون كريمة ادعى لها واذا اجاس الخيس يدعى جذب وهذا هو جذبكم الصغار بعينه لا ام الى ان كان ذاك والاب عجب لتلك قضية واقاضى عنكم على تلك القضية اعجب هو اعترض بعض

ومن قال لا حمل في يوم اتزوجا فانت طالق فترحم اليها طلقته ان اليوم يذكر ويراد به بياض النهار فحمل عليه اذا قرن بفعل ممتد كالصوم والام باليد لان يراد به المعيار وهذا اللقب قيد ويراد به مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يؤخر موته يدد به والمراد به مطلق الوقت فحمل عليه اذا قرن بفعل لا يمتد والطلاق مرهبة القليل فينتظر الليل والنهار لقول قال عنيث به بياض النهار خاصة دبر في القضاء لانه قوي حقيقة كراهة والليل لا يتناول الا السواد والنهار لا يتناول الا البياض خاصة وهو اللغة

انت طالق قبل ان يفرغ منها وجه الاستحسان ان زمان البرستنتي بدلالة حال الحالف لان اليمين انما يقدر للغير المقصود بهما وهو غير
مكن هنا الا ان يجعل هذا القدر مستثنى وهو مقدار ما يمكنه تحقيق البر فيه من الزمان اصله من حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فاستثقل
بالنقطة من ساعته برعده ناعدا لا زفرة فالمراد بالاصل هنا الظاهر الاصل القياس لان الكل مختلف فيه بينا وبين زفره قوله ومن قال لامرأة
يوم تزوجك فانت طالق فتزوجها ليل اطلقت لان اليوم يذكر ويراد به بياض النهار وهو ظاهر ويطلق ويراد به بطلان الوقت كقوله ليلي
ومن يولم يوم يذوبه والفرار من الزحف حرام ليل ونهار والافعال منها ما يمتد وهو ما يصح ضرب المدة كالسير والركوب والصوم ونحوه
المرأة وتقضي الطلاق كقوله امرك سيدك يوم يقدم فلان واختار من يوم يقدم فيعلق الحكم بياض النهار فلو قدم فلان ليل لا خيار لها
او نهار او دخل الامر في يد ما الى العزوب لانه لما امتد كان الظاهر من ذكر اليوم دون حرف في ضرب المدة تقدير وهو حقيقة في بياض النهار
فيبقى معه الى ان يتعين خلافه كقوله احسن البنين باسديوم تموت واركب يوم باقني العدو ومنها ما لا يمتد وهو ما لا يصلح ضرب المدة له
كالطلاق والتزوج والعناق والدخول والقعود والخروج فيجب حمل اليوم معه على مطلق الوقت لان ضرب المدة له كالطلاق والتزوج
من له عود لا يحتمله والطلاق من هذا القبيل فيقع ليل تزوجها ونهارا كذا في عامته النسخ وفي الاصل التزوج من هذا القبيل قيل كان غلط
والصحح الطلاق من هذا القبيل وفي النهاية الصحيح التزوج من هذا القبيل قال كذا وجدته بخطه شحني ولانه اعتبر في الكتاب في زمان
هذه المسئلة فعل الشرط لا الجزاء به قال في الايمان لو قال يوم اكتم فلانا فامراته طالق فهو على الليل والنهار الى ان قال والكلام لا يمتد ولان
الذكر الفعل انما يستقيم من غير تاويل في تزوجك لاني انت طالق ولان ذكر القران في قوله اذا قرن يدل على رادة التزوج لا الطلاق لان
متعارفة اليوم قوى لانه على وجه الاضافة والمضاف مع المضاف اليه كشيء واحد انتهى الاصول باعتبار الاول اعني اعتبار الجزاء كالطلاق هنا لان
المقصود بذكر الطرف فادة وقوعه فيه بخلاف المضاف اليه وان كان منظروا ايضا لكن لم يقصد بذكر الطرف ذلك لما ذكر المضاف اليه ليتبين الطرف
فيتم المقصود ومن تعين زمن وقوع مضمون الجواب ولا شك ان اعتبار ما قصد الطرف له لاستعلام المراد من الطرف الحقيقي او المجازي اولى
من اعتبار ما لم يقصد له في استعلام حاله الا ان بعض المشايخ تسامحوا فيما لم يختلف فيه الجواب اعني ما يكون به المعلق والمضاف اليه مما يمتد نحو امرك
سيدك يوم سير فلان ولا يمتد كانت حريوم يقدم وطالق يوم تزوجك فملوا بامتداد المضاف اليه عدمه والمحققون ارتفعوا عن ذلك الابهام ومن
الشارحين من حكى خلافنا في الاعتبار ويشبهونه بها ولذا نقلت عنهم على اعتبار المعلق فيما يختلف فيه الجواب لواعية المضاف اليه وهو ما يختلف المعلق
والمضاف اليه بالاستدراك عدمه كانت حريوم سير فلان فمروغ قال انت طالق الى شهر تطلق اذا انقضت شهر ووقته ابو يوسف له الحال او قبل
قدوم زيد بشهر يقع اذا قدم زيد بشهر مقتصر او قال زفره مستند او قبل موت زيد بشهر فمات تمامه مرقع مستند عند ابي حنيفة روه وقال مقتصر على
الموت وفائدة الخلاف تظهر في اعتبار الفدية عند ابي حنيفة يعتبر من اول الشهر ولو كان طيبا في الشهر نصير لرجاء النكاح الطلاق جيا ولو كان ثلثا
وو طيبا في الشهر عزم العقر عندها تقيت العدة في حال لا يصير لرجاء ذلك الوطى ولا يلزمه عقر وقيل تعتبر العدة من وقت الموت تغاها
ونذا اذا اطلقها بانها وثلاث او خالصا في خلال الشهر ثم مات زيد لتام الشهر وهي في العدة لا تقع الثلث والبائن في بطل الخلع ويرد الزم
ان يظهر بطلان الخلع والبائن بسبق الطلاق بالاستناد وعندنا يقع الثلث والبائن ويصح الخلع ويصير مع الخلع ثلثا لو مات زيد قبل الشهر

فصل ومن قال لامرأته انا منك طالق فليس بشئ وان نوى طلاقا ولو قال انا منك باتن او عليك حرام ينوي الطلاق فهو طالق وقال الشافعي يقع الطلاق في الوجه الاول ايضا اذ نوى لان ملك النكاح مشترك بين الزوجين حتى ملكت للمطالبة بالوطي كما يملك هو المطالبة بالتكليم وكذا الحال في شترتك بينهما والطلاق وضعه لانهما في حكم مضاف اليهما كما يصح مضاف اليهما كما في الابانة والتميز ولان الطلاق لا زالة القيد فهو ما دون الزوج الا ترى انها هي الممنوعة عن التزوج بزوج آخر والحرج ولو كان لا زالة الملك فهو طليها لانها ملكه والزواج ماله ولهذا سميت منكوحة بخلاف الابانة لانها لا زالة الوصلة وهي مشتركة وبخلاف التميز لانه لا زالة الملك وهو مشترك فصحت اضافتهما اليهما ولا تضع اضافة الطلاق الا اليهما

لا تطلق لعدم شهر قبل الموت ولو مات بعد العدة فيما اذا طلقها في اثناء الشهر ثم وضعت حملها او لم تكن مدخولا بها فلم تجب عدة لايقعد لعدم الحمل اذ المستقبل ثبت للحال ثم يستند كذا في الجامع الكبير والاسرار هذا على تقدير كون الحكم هنا يثبت بطريق الاستناد وهو الاصح وقد قيل يثبت عنده بطريق البتتين ولو قال انت طالق قبل موتي او قبل موتك بشهر عندها لا يقع شئ وترث منه الانتعاق وقوعه مقتصر كما هو مقتضى بعد الموت وعنده يقع مستندا حتى اذا كان صحيحا في ذلك الوقت لا ترث منه وعليها العدة ثلث حيض اذا مات قبل معنى تلك المدة لا يقع الطلاق ولها الميراث ولو قال اخر امرأة تزوجها طالق او اخر عبد ملكه حر فترج امرأه ثم امرأة ثم مات او ملك عبد ثم عبد ثم مات يقع الطلاق والتحقق عنده مستندا الى وقت الملك والتزوج وعندها مقتصر حتى يثبت التحقق من جميع المال اذا كان صحيحا وقت الشراء فان كان مريضا فن الثلث وفي الزوجة الاخيرة تطلق من حين تزوجها حتى لا يلزمها العدة ان لم يكن فخل بها ولا ميراث لداوان خل بها فعليها العدة ولها الميراث والفرق لا ينفقه بين القدوم والموت ان الموت معرف الجلاء لا يقتصر على المعرف بما لو قال ان كان في الدار زيد فانت طالق فخرج منها آخر النهار طلقت من حين تكلم بهذا لان الموت في الابتداء يحتمل ان يقع قبل الشهر فلا يوجد الوقت اصلا فاشبهه سائر الشر وطى في احتمال الخطر فاذا مضى شهر فقد طلقتا بوجود شهر قبل الموت لان الموت كان لا محالة الا ان الطلاق لا يقع في الحال لا يحتاج الى شهر فيصل بالموت وانه غير ثابت الموت يوفى فطارق من هذا الوجه شرط فاشبهه الوقت في قوله انت طالق قبل رمضان بشهر فطلب ما مر من الظهور والافتقار وهو الاستناد ولو قال قبل رمضان بشهر يوقع اول شعبان اتفاقا ولو قال لها اظوك كما حياة طالق الساعة لم يقع حتى يموت احد لهما فاذا ماتت طلقت لاخرى مستندا عنده ومقتصر عندهما

فصل فيه متفرقات من الايقاع لانه لم يقيد بجهة البحث في مسائله بعارض واحد قوله ومن قال لامرأته انا منك طالق فليس بشئ وان نوى طلاقا ولو قال انا منك باتن او عليك حرام ينوي الطلاق فهي طالق وبقولنا قال احمد وقال الشافعي رد وملك به يقع الطلاق في الوجه الاول ايضا اذ نوى لان ملك النكاح اسمى الملك الذي يوجب النكاح مشترك بين الزوجين حتى ملكت المطالبة بالوطي كما يملك هو المطالبة بالتكليم وكذا الحال مشترك بينهما حتى حل لكل الاستمتاع بصاحبه والطلاق لا زالة فيصير مضافا الى كل منهما وقوله وضع لانهما الضمير للكلين المدلول عليهما بقوله مشترك لان المعنى له ملك عليهما ولهما ملك عليه وهذا التعليل غير مرضي عند اكثر اصحابه قالوا لو كان كذلك لم يمتحج الى نيتك لا لضافته اليها والمختار عندهم ان على الزوج حجب من جبتها حتى لا ينكح اختها واربع سوانا فتصح اضافته اليه باعتبار رفع ذلك القيد لكن اضافته الطلاق اليه غير متعارف فاجب الى نية ولا يخفى انه يندفع ما ورد على الاول بالنكته الاخيرة اذ يقال تميتها الاول انما احتج الى نية في لضافته اليه لانه غير متعارف قوله ولنا تحقيقه ان الطلاق لا زالة الملك ثابت بالنكاح او القيد فحل الطلاق محلها وهي محلها وونه فالاضافة اليه اضافته الطلاق الى غير محله فيلحق بيان انها محل انتهاء القيد بالنكاح عن الخروج وعن الرجال وونه وملكها عليه ناهي في المال كالمهر وهو بدل ملكه لا مورد ترجع الى نفسها في المملوكة وونه ولهذا الملك هو التزوج بالكتابة ولم تكلم به بالكتابي والفقهاء بدل كتابه اياها والمحل الذي يثبت له ما يتبع للمحل الذي يثبت له فانه للملك الموطى وجب عليها التكليم من ضرورة حل استمتاعها به وليس المحل هو القيد الذي هو مورد الطلاق بل المحل اثره حسب ما حققناه في باب ايقاع الطلاق من ان النكاح الشرعي هو الثابت اثر النكاح ويرجع الى المتقدم من ان الثابت تبعه بل يكون محلا للطلاق بخلاف الابانة لانها اسمى لفظها موضوع لان زالة الوصلة واصله النكاح

ولما اشترىها ثم طلقها لم يقع شيء كان الطلاق يستند على قيام التنازع وبقاء له من النافي لا من وجهه ولا من كل وجهه وكذا اذا ملكته
 او شققتا منها لم يقع الطلاق لما دلنا من النافاة وعن شمس انه يقع لان العدة واجبة بخلاف الفصل الاول لانه لا عدة هناك حتى حل
 وطهره وان قال لها وهي امة لا غير انت طالق فثنتين مع عتق مولاه اياك فاعتقها مائة الف درهم لانه علق التعلق بالاعتناق
 او العتق لان اللفظ ينظمهما والشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود ولكن كالتعلق به والمذكور بهذه الصفة والمعلق به التعلق كان
 في التعليقات بصير النصف تعلقا عند الشرط عندنا واذا كان التعلق معلقا بالاعتناق او العتق يوجد بعد ذلك الطلاق
 يوجد بعد التعلق فيكون لطلاق من غير العتق فيصاحبه وحرة فالزوج حرمة خيلطة بالثنتين يبقى شيء وهو ان
 كلمة مع القهران قلنا قديما ذكر للتنازع كما في قوله تعالى فان مع العسر يسيرا ان مع العسر يسيرا فيحل عليه بدليل ما ذكرنا من معنى الشرط
 وبهذا الخلاف الكاتب اذا اشترى زوجة لا يقع بينها فرقة لانه لم يثبت له فيها حقيقة ملك لقيام الرق بل الثابت له حق الملك وهو لا يمنع بقاء
 النكاح قوله ولو اشترى اثم طلقها لم يقع شيء لان الطلاق يستند على قيام النكاح ولا يبقا له مع النافي لاسيما وجهه كما في ملك البعض ولا من كل وجه
 كما في ملك الكل وكذا اذا ملكته او شققتا منه لا يقع الطلاق لما قلنا من النافاة وعن محمد بن يعقوب لانه لا فرق بين الفصلين في عدم الوقوع في
 ظاهر الرواية والمنقول عن محمد بن هذا الفصل في المنظومة من الوقوع فيما اذا اعتقته اما اذا لم تقسمه حتى طلقها لا يقع الطلاق بالاتفاق وتفصيل
 محمد على هذا انه لا عدة هناك عليها يعني منه حتى حل له وطهرها بملك اليقين وظاهره انه يحل تزويجه اياها كما حل له وطهرها بالعدم العدة وقد قيل به نقله
 في الكافي وقال لوز وجهها سبها الذي كان زوجها جاز ثم قال والصحيح انه لا يجوز تزويجها من غيرها قال فعلم انه لا يجب العدة عليها في حق من
 اشترى او في حق غيره روايتان وبهذا لان العدة انما تجب لاستبراء الرحم عن المأوى ويستحيل استبراء رجبها من ما تزف نفسه مع بقائها بسبب الموجب للحل
 واذا عرفت هذا فعلى ما هو الصحيح يعني عدم التفصيل لمحمد اذ قد ظهر ان العدة هناك ايضا قايمة غير انها لا تظهر في حقه وجه قول ابي يوسف
 ان الفرقة محتملة بوقت بسبب التنازع في تحريم المرأة من ان تكون محلا للطلاق واذا خرجت من الحلية فحاجتنا الى اثبات الحلية ابتداء بعد العتق
 ومحمد والعدة لا تثبت للحلية ابتداء كما في النكاح الفاسد واعلم ان شمس الاثمة حكى في المبسوط الخلاف على عكس هذا ولم يحضه باذام ملكته بل اجراه
 في الفصلين فانه ذكر سائمة المهاجرة وهي اذا اُجبرت فانسخ نكاحها فما جبر بعدا وهي في العدة على قولها لم يقع طلاقه فقال في المبسوط وقيل بهذا قول
 ابي يوسف الاول وهو قول محمد فاعلى قول ابي يوسف الاخر يقع طلاقه ثم قال وهو نظير ما لو اشترى الرجل امرأة بعد ما دخل بها ثم اعتقها وطلقها
 في العدة لا يقع طلاقه الاول وهو قول محمد بن قول ابي يوسف الاخر يقع وكذا خلاف فيما لو اشترت المرأة زوجها يعني فاعتقته فحكي الخلاف
 في صورتين وان اسس الزوج لهما وهي امة لا غير انت طالق فثنتين مع عتق مولاه اياك فاعتقها ملك الرجعة لانه علق التعلق او بسبب
 حقيقة الاعتناق او العتق لان اللفظ اعني العتق يتلخص بها معنى يتلخص بالاعتناق الذي هو فعله والعتق الذي هو وصفها اشترائه ومعنى الانتظام بهما حقيقة
 ارادة كل منهما على البذل لا على شمول معنى انتظام اللفظ الواحد المعنى الحقيقي والمجاري في الطلاق واحد والاعتناق معنى مجازي للعتق وهو فيه
 اسم الحكم للعدة وعلى هذا فاعماله في لفظ اياك على اعتبار ارادة الفعل به اعمال المستعار للمصدر او على اعتبار اعمال اسم المصدر كما عجبى كلامك زيد اما
 على التخيير الاخر وهو ان يراد العتق الذي هو اثر فمشكل لانه قاصر وانما يعمل في المفعول المتعدي وجعل العامل لعتق اسم المصدر يراد به الى الوجه
 الاول لانه يصير معبرا به عن الاعتناق فلم يكن التعليق الا بالاعتناق فقط والوجه الثاني هو ان لا يكون كذلك بل عن العتق بذات معني الاستكمال المذكور
 في الكافي لافظ الدين والمحجب مما ذكر في جوابه من قول من قال ليس بمشكل لانه لما علق التعلق بالاعتناق يلزم منه تعليقه بالعتق الحاصل منه و
 اين هذا من جهة الاعمال وايضا كان الوجه ان يقول المص بالاعتناق والعتق بالاولا وبالواحد حاصل تقرير المسئلة ان مع قد ذكر للتنازع ثم ظاهرا
 من تركه المتعارن تحقيق وقوع بعده ونفي الرب عنه كما في الاتيان مع العسر يسيرا فصار محتملا لذلك وان كان حقيقة خلافه فيصار اليه بما وجب وقد
 تحقق ومواناة بثبوت حكم على ثبوت معنى مدخولها المعدوم حال التكم وهو على خطر الوجود فان الاماطة كذلك فهو معنى لتعاقب ومعنى مدخولها
 المعدوم كما لنا على خطر الوجود من حيث بنينا بوجوده حكم هو معنى الشرط فلم يكن الاعتناق او العتق شرطاً للتعلق فان كان الاعتناق بوجوده
 تعلق الثنتين بعده متعارن للتنازع عن الاعتناق ويقع الطلاق التنازع عن التعلق بعد فيصاحبه وحرة فيملك الزوج الرجعة وان كان العتق

ولو قال ذلجاء غدا فانت طالق فثنتين وقال المولى ذلجاء غدا فانت حرة فإحدى الغد لم يحل له حتى تنكح زوجا غيره وعدها ثلث
حضر وهذا عند المحدثين وأبي يوسف لا وقال محمد بن زهير وأما الرجعة كان الزوج قد لا يقع باعتراف المولى حيث علقه
بالشرط الذي علق به المولى العتق وإنما يعتقد للمعلق سببا عند الشرط والعق يقارن الاعتناق لأنه علة أصل الاستطاعة مع الفعل فيكون
التطبيق مقارنا للعتق ضرورة فخطب بعد العتق فصار كالمسئلة الأولى لهذا يقدر عدتها ثلث حضرها أنه علق الطلاق بما علق
به المولى العتق ثم العتق أيضا فوجبه مئة فكذا الطلاق الطلقان فحرم أن لا حمة غليظة بخلاف المسئلة الأولى لأنه علق الطلاق
باعتراف المولى فيقيم الطلاق بعد العتق على ما قدرناه وبخلاف العدة لأنه يؤخذ فيها بالاحتياط وكذا الحمة الغليظة يؤخذ فيها بالاحتياط
ولا وجه إلى ما قال لأن العتق لو كان يقارن الاعتناق لأنه علة فالتطبيق يقارن التطبيق لأنه علة فيقتدر فان

فأظهر هذا التفسير المصروف وقيل عليه المعلوم من العلة فيقتدران كالسنة الأكسار في الخارج فالتق مع الاعتناق والطلاق مع التطبيق فيقتدران بل الوجه
أنه قرن الطلاق بالاعتناق فيكون مقرونا بالعتق وهو صفة الرق ووجوده عند الصدين سبب زوال العدة الآخر لا يثبت زواله على وجود الآخر
أو لا يصح أن يقال وجد السكون فزال الحركة أو وجد الحركة فزال السكون لأنه يستلزم اجتماع الغنيين بل وجود واحد منهما يقتدر زوال الآخر فيثبت
زوال الرق مع العتق فيقع الطلاق عليها حال وجود العتق وهي حالة زوال الرق فلا يوجب التطبيقان حرمة غليظة في الحركة فيملك الرجعة
يتبنى على أحد القولين في أن المعلوم من العلة في الخارج أو يتبعها بلافصل وعلى أن حالة الدخول في الوجود وكما الوجود بعد تقرر وعدم خروجه
من عن المقارنة وأطبق العقل على أن الشيء زمن ثبوته ليس بثبات وانت قد علمت أن المعنى على خروجها وتقرر الشرط والجزء يقع في ذلك فليس
العتق علة للطلاق بل علة الطلاق تعلق عنده وسنذكر ما عندنا في العلة والمعلوم وأورد على هذا ما قاله لا جنة انت طالق من كذا كذا حيث
يأتي فيه التقدير المذكور مع أنه لا يقع أو أنه واجب بانه للمانع وهو عدم ملكه ذلك وإنما يملك اليقين فإذا لم يذكر حروفه اعني أن نحوه فان
تعالى أن تنزوجك فانت طالق صح ضرورة صحة اليقين يرجع هذا إلى أنه إنما يملك التعليق الصحيح قبل النكاح بخلاف ما بعده وتعالى أن يقول
الربيل أنا قام على ملكه اليقين المضافة إلى الملك فتعلق بما يوجب معناها كيف ما كان اللفظ والتقدير بانظر خاص بعد تحقق المعنى تحكم ولذا قال
في الدراية هذا الجواب لم يتحقق لي فانه يملك تعليق الطلاق بالنكاح ويمكن تصحيح كلامه على اعتبار معنى الشرط فينبغي أن يحل عليه قوله
ولو قال أي لأمارة الأمانة إذا جازع فانت طالق فثنتين وقال لما المولى إذا جازع فانت حرة في العدة لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره وعدها
ثلث حضرها أعني بالاحتياط عند أبي يوسف ولم يذكر الاختلاف على رواية أبي سليمان بل على رواية الشيخ أبي حفص وجهه الرواية
أن الزوج قرن الاعتناق بالمولى حيث علقه بالشرط الذي علق به المولى عتقا والمعلق إنما يعتقد سببا عند الشرط والعق يقارن الاعتناق
لأن علة الاستطاعة الفعل الذي يقيم بهما يقتدران في الخارج فيكون التطبيق الذي هو السبب مقارنا للعتق المقارن للاعتناق فخطب
بعد العتق وصار كالمسئلة الأولى ولذا تقرر عدتها ثلث حضرها أنه علق الطلاق بما علق به المولى العتق ثم العتق أيضا فوجبه مئة فكذا الطلاق
والطلقان يحترمان الأمانة حرمة غليظة بخلاف المسئلة الأولى فانه علق التطبيق باعتناق المولى فيقع الطلاق بعد العتق على تسريانه وبخلاف
العدة لأنه يؤخذ فيها بالاحتياط وكذا الحرمة الغليظة ثم رد المصروفه قول محمد بن زهير لا وجه إلى ما قال لأن العتق لو كان يقارن الاعتناق
لأن علة الطلاق يقارن التطبيق لأنه علة فيقتدران أي فيقتدر الطلاق بالعتق أيضا فوجبه مئة فكذا الطلاق بما علق به المولى العتق ثم العتق أيضا فوجبه مئة فكذا الطلاق
محل الغلط في تقرير محمد بن زهير جعل العتق شرطا على ما يعطيه قوله والمعلق إنما يعتقد سببا عند الشرط يعني ولا يعتقد التطبيق سببا الاعتناق ووجوب
العتق المقارن للاعتناق لكنه ليس كذلك بل الشرط محيى اليوم كما هو الشرط في الاعتناق فان كانت العلة مع المعلوم يلزم أن عند محيى العدة
يقتدر كل من التطبيق والاعتناق والطلاق والعتق فينزل الطلاق حسب ما ينزل العتق وهي أنه فحرم حرمة غليظة وإذا قدر بعد هذا التوجيه
لمحمد وجه توجيهات أخرى كما أنه اعتبر قول القران في العتق والتعاقب في الطلاق في هذه المسئلة تكون الاعتناق منه فالتعاقب منه فالتعاقب منه فالتعاقب منه
والتطبيق مخطو فغير متناظر الظاهر البين الصحيح ينزل الملك فينجز العقد والفساد تارة فزعمه إلى القبض للموظف وتوحيده أنه ينزل عند وجود العقد
التطبيق والاعتناق والعتق مقترنة وينزل الطلاق بعد ما هو حرة وغيره في التبيين علم أن العقلا اختلفوا في العلة مع المعلوم فثبت

فصل في تشبيه الطلاق ووصفه ومن قال له من الله انت طالق هذا يشهد بالابهايم والسبابة والوسطى ففي ثلاث لان الاشارة بالاصابع تفيد العلم بالعدد وحجج العادة اذ اقرنت بالعدد المبهض قال عليه السلام الشيعر هكذا وهكذا امهلا للحديث وان اشارة واحدة ففي واحدة وان اشارة بالثنتين ففي ثنتان لما قلنا ولا اشارة تقع بالمنشورة منها وقبل الاشارة بظهورها بالمنشورة منها واذا كان تقع الاشارة بالمنشورة منها فلا فوئى الاشارة بالمنشورين يصح في ديانة لا يتصله وكذا اذا فوئى الاشارة بالكف حتى يقع في الاولى ثنتان ديانة وفي الثانية واحدة لانه محتمل لكنه خلاف الظاهر

طائفة الى ان المأول يعقب بالافضل والجمهور على انها معاني الخارج وطائفة منهم خصوا العلل الشرعية فجعلا ما تستقبح المأول لانها معتبر كالاعيان باقية فامكن فيما اعتبر بالاصل وهو تقدم الموثر على الاثر بخلاف الاستطاعة مع الفعل لانها عرض لا يبقى فلم يكن اعتبار تفيد بها والابقى الفعل بلا قدرة والذي يختاره التعقيب في العلل الشرعية والعقلية حتى ان الانكسار يعقب الكسر في الخارج غير الشرعية اعتقاد مع قلة الزمن الى النهاية او كان آيها لم يقع بتميز لتقدم والماخية فيها وهذا لان الموثر لا يقوم به التأثير قبل وجوده وحالته خروجه من عدم لم يكن ثابته فلا بد من ان تكمل بهوتية ليقوم به عارضه والا لم يكن موثرا واسد اعلم وثانيهما ان المعلق كالمسلسل عند الشرط وكان المولى والزواج اسلا متعقبا وقويح الارجز وانت حرة او جز من انت طالق ثنتين فطلاق بعد الحرية ثنتين فلا تحرم بها وثالثهما لما تعلقا بشروط واحد طلقت في قول ابو نعيم فساد حرة لاقترانها وجودا ولان الملك كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك قلنا التعليق بشرط واحد يقتضي ان يصادقها على الحالة التي صاوتها عليها السبق وبهي الزرق فقلنا الحرمة بلا شك فطل الاخره واطباق العقلاء على ان الشئ زمن من خروجه من عدم ليس ثابتا فانقضى ما قبله الوقوع عند الشرط لا يتوقف على مضي قدر التمهيد من الزمان بل مجرد نزول في اول ان يعقبه لانه تنزل حكم فبطل ما قبلها ورفع الاثر في البيع لكان لما اكتمل به مطلوب شرعا واخر الى غاية تناسب الناحية اعني القبض الذي له شبهة بالعقد على عرف في الفصل الذي يليه بل لم يما نحن فيه فلو كان في قولهم كين بعد وجود الشرط غاية تناسب اعتبارا بخرموبة اليها كما هو في البيع فكيف هو غير ممكن الرفع ولا الرفع فلا فائدة في تأخير الزمان لا احتياط فبطل الاول

فصل في تشبيه الطلاق ووصفه **قوله** قال من لامرته انت طالق بهذا يشهد بالابهايم والسبابة والوسطى ففي ثلاث طعن على محمد في لفظ السبابة اذا الاسم الشرعي المبسوحة واجب بان في بعض النسخ السبابة وبانه ورد ايضا في رواية بن عباس رضي في صفته طهوره صلى الله عليه وسلم اذ فعل السبابتين في اذنيه كما قد مرنا في كتاب الطهارة وبان الاعلام لا يوجب تحقق معانيها في مسمياتها وهذا منتف فان الاعتراض ليس باعتبار تحقق المعنى بل بالعدول عن الاسم الشرعي الى التشبيح والرفع برواية بن عباس رضي بناء على الظاهر من نقل الحديث باللفظ والالوقيل كون الاسم الشرعي المبسوحة يوجب كون الحديث نفلا من بعض الروايات المخرجة على تخام من عباس رضي عنه فالاول باعتبار تلك النسبة ونسبة غير الى التصغير وان كانت هي ايضا غاطاة من جهة الاشتقاق لان الفعل سمع وفعل اسالته في فعل وليس منه فاعل بل الوصف منه مسيح والاسباح فانما هو من سج في الماسباحة ثم شرب في الوجه فقال ان الاشارة بالاصابع تفيد العلم بالعدد وفي خبرين العادة اذا اقرنت بالاصابع البسم يعني لفظا هكذا وبذا غاط لفظا يعني لفظا فلان النبي صلى الله عليه وسلم لم يستعمل في تشبيهه المستعمل كما يتقصد فيه معاني الاجزاء كذا في بعض النسخ لا يقصد بالهواء التشبيهه بالكاف التشبيهه وبدا الاشارة وبذا هو المراد في الحديث فقوله انت طالق بهذا التشبيه بالعدد والمشار اليه وهو العدد المتفاوت كميته بالاصابع اشارة الى هذا بخلاف كذا كذا فانما لم تقصد فيها معاني الاجزاء بل كلمة مركبة للدلالة على عدد بسم الجنس او غيره كما في الحديث قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا فعلت كذا وكذا ثم ميزه لئلا يلبس لانها وضعت لقصدها بامام الكميته نحو ملك كذا عبدا ولا يقال كذا درهما عشرين ولا كذا عشرة درهما فليس في استعماله لغيره وبذا هو غلط المعنى **قوله** قال صلى الله عليه وسلم الشيعر هكذا وهكذا امهلا للحديث وان اشارة واحدة ففي واحدة وان اشارة بالثنتين ففي ثنتان لما قلنا ولا اشارة تقع بالمنشورة منها فلا فوئى الاشارة بالمنشورين يصح في ديانة لا يتصله وكذا اذا فوئى الاشارة بالكف حتى يقع في الاولى ثنتان ديانة وفي الثانية واحدة لانه محتمل لكنه خلاف الظاهر

ولو لم يكن هذا المذهب معتبراً لكانت له تقديرات بالعدد المبرور في حقها لفقوله أنت طالق وإذا وصف الطلاق بضرب من الزيادة
والشدة كان بائناً مثل أن يقول أنت طالق بآثني أو البتة وقال الشافعي لا يقع رجياً إذا كان بعد الدخول لأن الطلاق شرع معقلاً
للرجعية فكان وصفه بالبتة خلاف للمشروع فيلغوا إذا قال أنت طالق على أن لا رجعة في عليك كذا أنه وصفه بما يحتمل
لفظاً كونه نفي للرجعية فدخل الدخول وبعد العقد فحصل به فيكون هذا الوصف للبتة لغيره من مسائل الرجعية ممنوعة فوقع
واحدة بالبتة إذا لم تكن البتة أو نفي للثنتين أما إذا نفي للثلاث فثلاث لما مر من قبل ولو عني بقوله أنت طالق لمادة وفقوله بآثني
أو البتة أخرى يقع تطلقاً بالثلاث لأن هذا الوصف يصلح له أن يقع وكذا إذا قال أنت طالق لخص الطلاق كونه انصافاً
يوصف بهذا الوصف باعتبار أنه وهو البتة في الحال فصاعداً لفقوله بآثني وكذا إذا قال خبت الطلاق وأساءاً كما ذكرنا وكذا
إذا قال طلاق الشيطان أو طلاق البتة لأن الرجعي هو السنة فيكون البتة وطلاق الشيطان بائناً وعن أبي يوسف لا
في قوله أنت طالق البتة أنه لا يكون بائناً بالبينة لأن البتة قد تكون من حيث الإيقاع في حاله حيض فلا بد من البينة
ولو نفي الإشارة بالمضمومتين يصدق ويأنه لا قصار وكذا إذا نفي الإشارة بالكف في الدرية الإشارة بالكف أن تقع الأصابع كلها بنشوة
فالذي ثبت بالبينة منه أن يكون الأصابع الثلاث منشورة فقط بحسب ما وقع في الأولى ثلثان ويأنه وفي الثانية واحدة لأنه تم كله خلا
الظاهر وقيل إن أشار بظهور ما بان جبل لها إليه وظاهر ما إلى المرأة فيما مضى وقيل إن كان بطن كفة إلى السار فيها منشورة وإن كان
إلى الأرض فيما مضى وقيل إن كان نشر عن ضم فيها منشورة للمادة فقط وهذا قريب والمعمل عليه إطلاق المصروف لا يخفى في أن قوله لا بهام
والسبابة والوسطى ليس بقيد **قوله** ولو لم يقل هكذا يعني قال أنت طالق وأشار بأصابعه الثلاث ولم يقل كذا يقع واحدة لأنه لم يقرن بالعدد المبرور
وعرفت أن الصواب أن يقال لأنه لم يقرن بالثبوت المتقدم **قوله** وإذا وصف الطلاق بضرب من الشدة أو الزيادة كان بائناً مثل
أن يقول أنت طالق بآثني أو البتة وقال الشافعي لا يقع رجياً إذا كان بعد الدخول ويقول قال مالك أحدهم إن الطلاق شرع معقلاً للرجعية
وكان وصفه بالبينة خلاف المشروع فيلغوا لأنه تقييد المشروع فصار كسلام من عليه السهو قصد القطع لا ليعل قصده ويجب عليه سجود السهو وقوله
وبيتك على أن ثبت ملك قبل القبض وطالق على أن لا رجعة عليك كذا أنه وصف الطلاق بما يحتمل وهو البينة فانه ثبت به البينة
قبل الدخول في الحال وكذا عند ذكر المال وبعد البتة فيقع واحدة بالبتة إذا لم تكن له نية أو نفي للثنتين أما إذا نفي للثلاث فثلاث لما مر
من أن اسم الواحد لا يحتمل العدد المحض لو سلم فافرق أن لا رجعة لغيره من المشروع وفي مسئلتنا وصفه بالبينة ولم ينف الرجعية صريحاً بل لزم
ضمناً ويروى عليه أنه لو احتل البينة لصحت إرادتها بطالق وتقدم في إيقاع الطلاق عدم صحته وأوجب بان عمل النية في الملفوظ لا في غيره ولفظ بآثني
ما صار مفعولاً بالنية بخلاف طالق بآثني فله نظر ليس معنى عمل النية في الملفوظ إلا توجيهه إلى بعض محتملاته فإذا فرض اللفظ ذلك صح عمل النية
فيه وقد فرض بطالق ذلك فتعمل فيه النية ولا يكون عاملاً باللفظ بل بالبطان بما يطعم هذا الجواب اقتضاه طالق بآثني في وقوع البينة إلى النية وليس
كذلك أن قلنا في الجواب عدم صحة النية ليس لعدم الاحتمال بل لأنه قصد تخييراً ما علقه الشرع بالقتضار العدة وبه علم المصنف هنا كروى عليه تقييد
الشرع كما منع من صحة النية يجب أن يمنع من صحة اللفظ إذا كان من غير النعم لو كانت البينة بلفظ بآثني على أنه وصف للمرأة كطلاق لا وصف للطلاق
لكن في كل منتف لأنه إذا عايناه وصف المرأة تقع ثلثان هو ما ذكره المصنف بقوله ولو عني بآثني واحدة ويقول بآثني أو البتة أخرى تقع تطلقاً
بأثنتان على أن تركيب خبره لأن هذا الوصف يصلح له أن يبدأ بالإيقاع ولو أمكن أن يقال لا إيقاع بآثني صفاتها وطالق قرنته فاستغنى عن النية
فلم يمتح إليها كما يحتاج إلى النية لو فرض لم يجد لكن فيه ما فيه ثم بينونة الأولى ضرورة بينونة الثانية إذ معنى الرجعي كونه بحيث يمكن صحتها
وذلك منتف بالتصال الباتنة الثانية فلا فائدة في وصفها بالرجعية وكل كناية قرنت لبطان مجرى فيما ذكرنا فيقع ثلثان بأثنتان **قوله** وكذا
إذا قال أنت طالق لخص الطلاق معطوف على أنت طالق بآثني في الأحكام الاربعة ووقع الواحدة بالبتة إذا لم ينو شيئاً أو نوى ثنتين والثلث
بالبتة ولو عني لبطان واحدة وبأخص الطلاق أخرى تقع ثلثان وإنما وقع الباتن لأنه أي لطلاق إنما يوصف بهذا الوصف باعتبار أنه منقطع
الكل في الحال في الباتن موجلاً بالانقضاء في الرجعي وأفضل للتفاوت وهو يحصل بالبينة فانه انقضى ما شئت به موجلاً أعني الرجعي فصاعداً
بآثني كذا إذا قال خبت الطلاق وأساءاً أو أشده أو أحسنه أو أكبره أو أعظمه أو أطوله أو أعرضه أو أعظمه كلها مثل فحشه وسنذكر جواباً ندلم
لم يثبت أنه كذا إطلاق الشيطان كذا إطلاق البتة يقع به واحدة بالبتة بالنية لأن الرجعي هو السنن فيكون البتة طلاق الشيطان هو الباتن

وعن محمد بن ابيه اذا قال بنت طالق للبدعة او طالق الشيطان يكون رجعا لان هذا الوصف قد يتحقق بالطلاق في حالة
الخصف فلا تثبت البتة فيجب الشك في اذا قال كالحجبل ان التشبيه به يوجب زيادة لامحالة وذلك باثبات زيادة الوصف ولكن اذا
قال مثل كالحجبل او قل ابو يوسف لم يكون رجعا لان الحجبل شئ واحد فكان تشبيها به في نوعه ولو قال طالت طالق
اشد الطلاق وكالف وملا البيت فهي واحدة باثباته الا ان ينوي ثلثا اما الاول فلا نه وصفه بالشدة وهو البائن
لانه لا يحتمل الانتقاض واكثر تفاضل ما الرجعي فيحتمل وانما نصه بنية الثلث للذكر المصدرا واما الثاني فلا نه قد يراد بهذا
التشبيه في القوة تارة وفي العدد اخرى يقال هو الف رجل ويراد به القوة فيصح بنية لامرين وعند فقد ما تثبت اقلها
وعن محمد بن ابيه يقع الثلاث عند عدم البينة لانه عدد فيراد به التشبيه في العدد ظاهر فصار كما اذا قال بنت طالق كعدد الف

[illegible]

واما الثالث فلان الشئ قد صار البيت لعظمه ونفسه وقدره لا كثرته فاي ذلك في صحة نيته وعدم انعدام البنية ثبت ان كل شئ
 الاصل عند ابي حنيفة ان كل شئ يقع بانثاء اي شئ كان المشبه به ذكر العظم او لم يذكره ان التشبيه يقتضي زيادة وصفا
 وعند ابي يوسف ان كل العظم يكون بانثاء او لا في شئ كان المشبه به كالتشبيه قد يكون في النوع على الجارية اما ذكر العظم فلا ياد كونه حالة
 وعند زفر بن ربه ان كان المشبه به مما يوصف بالعظم عند الناس فيقيم بانثاء او لا فهو رجي وقيل محذور مع ابي حنيفة في ربه وقيل مع ابي يوسف ربه
 وبما ذكره في قوله مثل راس اسد او مثل عظم اسد او مثل الجبل مثل عظم الجبل فلو قال انت طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة في
 واحد بانثاء لان ما كان عليه يشد عليه وهو البانثاء وما يصعب تداركه يقال لهذا الامر طول وعرض رجي ابي يوسف ربه انه يقع بها
 ربه لان هذا الوصف لا يلق به فيلغو ولو نوى التثنية وهذه الفضول صحة نيته للتشبه بالبنيونة على ما هو الواقع بها بان
فصل في الطلاق قبل الدخول واذا طلق الرجل امرأته ثلثا قبل الدخول جهل فثبت عليه ان الواقع مصدر محذور لان
 لان معناه طلاقا ثلثا على ما بيناه فلم يكن قوله انت طالق ايقاعا عليه فيقع جملة

وقد عثر لايقع لعدم الشرط قوله واما الثالث فهو قوله لا البيت فلان الشئ قليل لا البيت لعظمه في نفسه وقت ربه لا كثرته فاي ذلك في صحة نيته وعدم عدم
 البنية ثبت الاقل هو ظاهر قوله ثم الاصل لال ناذ وصف الطلاق بالاي وصف بيلغو الوصف ويقع رجا نحو طلاقا لا يقع عليك على اني انا
 وان كان يوصف به فاما ان لا يمين عن زيادة في اثره كقوله احسن الطلاق سنة حمله عدله خيره اكملته وافضلته فيقع به رجا ويكون طاقا
 للسنة في وقت السنة وان نوى ثلثا في ثلث السنة وفي مختصر الطحاوي لو قال انت طالق تطليقة حسنة او جميلة كانت طاقا ليلك بجمتها
 حاضرا كانت في غير حاضره ولم تكن هذه التطليقة للسنة قال وعلى صحاب الامار عن ابي حنيفة ربه انها طالق تطليقة للسنة كما لو قال انت طالق
 احسن الطلاق او يميني كاشدة واطوله فيقع بانثاء واما التشبيه فكلمه على ان بان عند ابي حنيفة ربه اي شئ كان المشبه به كراس اسد او كجذع شجر او كسنة
 لاقتضار التشبيه الزيادة وعند ابي يوسف وان ذكر العظم فكذلك والا فرجي اي شئ كان المشبه به ولو كان عظيما لان التشبيه قد يكون من حيث الشئ
 والتجريد والعظم للزيادة لا محالة وعند زفر بن ربه وان كان المشبه به مما يوصف بالعظم عند الناس فيبان في الا فرجي ذكر العظم او لا وبين ان الاصول في مثل
 راس اسد عند ابي حنيفة ربه بان يوصف رجي الا ان يقول كعظم راس اسد في ربه بان وعنده زفر بن ربه جارية في كالجبل بان عند ابي حنيفة ربه
 وزفر بن ربه عند ابي يوسف ربه الا ان يقول كعظم الجبل ولو قال مثل عظم ربه بان عند الكل وقول محذور قيل مع ابي حنيفة في قوله ربه ابي يوسف ربه اكله عند عدم البنية
 او لو نوى التثنية في هذه الفضول صحة نيته لان الواقع بها بان البنيونة تنبوع الى غليظة وخفيفة وفي شرح الكثر كالنابان عند ابي حنيفة ربه وعند ابي يوسف
 بياضه فرجي ان اراد بربه فبان انتهى وهذا يقتضي ان ابا يوسف لا يقتصر البنيونة في التشبيه على ذكر العظم بل يقع بدونه عند قصد الزيادة وكذا بعيد
 كل البعدان يقع بان عند ابي حنيفة ربه لو قال انت طالق كعدل لطلاق كاسنة وكاحسنه اسد سحابة اعلم قوله ولو قال انت طالق تطليقة شديدة او
 عريضة او طويلة فهي واحدة بانثاء لان ما لا يمكن تداركه يشد عليه وهو البانثاء ما يصعب تداركه يقال فيه لهذا الامر طول وعرض فهو البانثاء ايضا وعلى ابي يوسف
 انه يقع بها رجي لان هذا الوصف لا يلق به فيلغو وفي الكا والكا لو قال انت طالق طول كذا او كذا او عرض كذا او كذا فمضى واحدة بانثاء ولا يكون ثلثا
 وان بانثاء لان طول العرض لان على القوة كذا يكونان للشيء الواحد كما قال في واحدة طولها كذا وعرضها كذا فمضى واحدة بانثاء ولو نوى
 التثنية في هذه الفضول صحة نيته للتشبه بالبنيونة في اراد بالفصول ما ذكره من قوله طالق بان او البنية او الغش الطلاق او اجتهه واسود وظلا
 الشيطان البديعة واشده كالف وطار البيت مثل راس اسد او مثل الجبل وطالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة لانها كلها بانثاء والبنيونة
 تنبوع الى حقيقة وغليظة وكذا ذكره البدر الشيد وقال القابلي الصحيح انه لا يقع نيته التثنية في طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة
 لانه يرض على التطليقة فانما تناول الواحدة ونسبه الى شمس الائمة ورجح بان البنية انما تعل في المحتمل وتطليقة تبار الواحدة لا محتمل التثنية

فصل في الطلاق قبل الدخول لما كان الكا للدخول ان الطلاق بعد على الاصل لان الاصل حصول غرض الشئ بعد وجوده وقبله بالعوارض فقدم
 ما بالاصل على ما بالعوارض قوله واذا طلق الرجل امرأته ثلثا قبل الدخول فثبت عليه ان الواقع مصدر محذور لان معناه طلاقا ثلثا على ما بيناه فلم يكن
 على ما بيناه في الفصل في باب يقع الطلاق ان الواقع عند انت طالق مصدر هو تطليقة ثبت مقتضى وهو الموصوف بالعدو وطلاقا اثره وبه دفع قول
 الحسن البصري عطاء جابر بن زبير انه يقع عليها واحدة لبنيونة تبار الطالق ولا يوتر الغد وشيئا ونقض محموره قال اذا طلق الرجل امرأته ثلثا جميعا فقد فاق
 السنة وانتم ربه وان دخل بها ولم يرضها سواء ثم قال بلغنا ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن علي بن مسعود وابن عباس وغيرهم من صحابة رسول الله

سما كان الدخول للدخول لكان

فان فرق الطلاق بانتهى بالاول ولم تقم الثانية والثالثة وذلك لان قولك طالق طالق طالق لان كل واحد اطلاق على ما اذ لم يذكر في آخر كل واحد من الثلاثة
حتى يتوقف عليه فيقع الاول في الحال ففصلها الثانية وهي مبنية وكذا اذا قال طالق واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة
طالق واحدة فانه قيل قوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة
لما بينا ومنه تجانس ما بينا لم يثبت في قولك طالق واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة
الكنائية كان صفة لكل واحد من الثلاثة في قولك طالق واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة
في الحال لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة
الاول في قولك طالق واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة
مع لفظ ان وعن ابي يوسف مرة في قوله معها واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة

عليهم جميعين ولا ينافي قول الانشاء ان يكون عند ذكر العدد ويتوقف الوقوع وكونه وصف المذوف الموقال او وقعت عليك ثلث تطلقات
فانه يقع الثلث عند اكل قوله وان فرق الطلاق بانتهى بالاول ولم تقم الثانية وذلك كقولك انت طالق طالق طالق لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة
ما ينفرد به يتوقف اوله فلم يقع بطالق الاول شيء فان قيل لو قال بالاول طالق وطالق واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة
بمؤن غير حكم التفرقة اذا لم يحصل كما حصل بطالق ثلثا وحكمها مختلف لان في التفرقة تبين بواحدة فينبغي ان يتوقف المصدر فيقع الثلث
كما قال الكا والامر قلنا المخرج الذي يأتى التفرقة حكما هو المخرج بمعنى المية المصيرة كما غلط ثلثا ونحوه وليس الواو المخرج بهذا المعنى بل المخرج المتعاطف
في معنى العامل اعم من كونه على المية وعلى تقدم المتعاطفات بها في تعلق معنى العامل وتأخره وكل من المخرج بمعنى المية ولمعنى المخرج بمعنى ترتب
المتعاطفات على الترتب اللفظي وحكمه افروده ولا دلالة للاعم على الاخص ليس للواو دلالة على المخرج بمعنى المية بل تصدق معكم كما تصدق
مع التعاقب في التعلق فلم يكن ذكرها بالضرورة واكرهية لعدم الدلالة على ما يوجب التفسير وهو المية ولان الحكم يتوقف المصدر يتوقف على الحكم بانها
في التركيب للمية واذا علمت انها لا يتصرف الا بالعدد المشترك لم يجب اعتبارها بالعدد الذي هو المية بعينه وليس هو بالاول من اعتبارها بالعدد الذي هو
المتعاقبة في معنى العامل بعد اعتبار المية يعمل كل لفظ على فتيين بالاول فلا يقع ما بعد ما غير متوقف فكذلك على اعتبارها بالترتيب فان قيل لو لم يتوقف
عدم اعتبارها للمية لزم اعتبارها بالترتيب والامر وقوع الثلث على غير المدخول بها اذا قال انت طالق احد عشر وعشرين وقع الثلثين في
قولك لما انت طالق واحدة واحدة فليس للتوقف بسبب ايجاب او المية بل لانه اخصر ما يلفظ به اذا اراد الايقاع بهذه الطريقة وهو محتاج
في التعبير وان لم يكن مختارا في احد عشر وعشرين شرا الا ان الشرع لم ينفك حكمه اذا تكلم به وذكر شمس الامة في المسائلين خلاف فرقه فلا يقع
عنده الا واحدة لوجود العطف فسبق الوقع الاول ما لو قال انت طالق احد عشر فانه يقع الثلث بالاتفاق لعدم العطف ووقع الثلث عليها اذا قال انت
طالق ثلث ان شئت فقال شئت واحدة واحدة واحدة لان تمام الشرط باخر كلاهما وان تم الشرط لا يقع البراءة وان شمس الامة حكى عن
ابن يوسف ومجمره خلافا في نحو طالق طالق طالق ان عند ابن يوسف يبين قبل ان يفرغ من الكلام الثاني وعند مجمره يفرغ منه بوازان طلق
بكل امرئ طارا واستشاره ررج في اصوله قول ابن يوسف رد ولم يقع الطلاق لغوت المحل فلو توقف وقوع الاول على التكلم بالثانية لوقعا جميعا
لوجود المحل للثالث حال التكلم به ولا يخفى ان النظر الى تعليل مجمره وتجويزه بلحقة غير بعيد ان المراد تأخر طوق وقت الوقوع فان مقتضاه انها لو لم
اذا لم يبين عدم الوقوع واذا لم يبين الوقوع من حين تلفظ بالاول وهذا لا ينبغي ابو يوسف فلا خلاف في المعنى فيها قوله وهذه هي المسائل
الثلث تجانس ما قبلها من حيث المعنى وهو فوات المحل عند الايقاع فلا يقع شيء غير ان فواته في هذه بالموت فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق انشاء الله
واثبت قبل ان يقول انشاء الله لا يقع عليها شيء وفيما قبلها بالطلاق فيقع الاول وان بعد قوله لو قال انت طالق واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة
او بعد ما واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة
للمذكور آخر الجاني زيد قيل عمرو وان لم يفرغها بابل اضيقت الى طاهر كبار زيد قبل عمر وكان صفة للاول بالضرورة ولا نحتاج خبر عنه ما اذا
قرن بها ارتفع عمر والمتأخر بالابتداء ويكون الطرف خبره والخبر وصف للمبتدأ مع القبليته في واحدة واحدة وقوله واحدة واحدة لانها كانت بالاول في قولك طالق واحدة واحدة
الثانية المذكورة في اللفظ اعني المضاف اليها الفظة قبل فلا يقعها الثانية وفي قبلها واحدة واحدة صفة لاخيرة لانها المبتدأ المحب بالطرف عنه الجاني فواته

ولو عطف مجوزا لغاؤه على هذا الخلاف فيما ذكره الكرخي من ذلك الفقيه ابو الليث من انه يقع واحد كما عطف في ان لغاؤه للتعيين هو انه صحيح

وامدة للملاحظة هذا الاعتبار ويمتدوا بعد الفوات المحل بالاولى وعلى اعتبار ارادة الميعة ينزل الكل ولا يمين لاحد الجازمين ونزول الطلاق عند
الشرط لا بد منه فتشترط واحدة ولا ينزل الزائد بالشك وتقرير الاصول ان الاول يتعلق قبل الثاني لعدم ما يوجب توقفه وتعلق الثاني بواسطة
والثالث بواسطة فينزل على الوجه الذي وقع عليه التحقيق بخلاف مسئلة تكرار الشرط لان تعلق الثاني بغير شرط الاول ليس بواسطة الاول لان كلاهما
مستقلة فيتعلق بالشرط الواحد بطلقات ليس شئ منهما بواسطة شئ فينزل من جميعا عند الشرط وبخلاف ما اذا قدم الجزء لان ماخر الشرط موجب لتوقف
الاول لانه يميز فتعلق الكل فيه دفعة فتشترط دفعة وتنفصل بما لو قال يغير المدخول بها ان دخلت فانت طالق واحدة لابل شئتين قطعاً يقع ثلث ولو لم يجر
بهذا اللفظ وقع واحدة واجب بان لابل لا استدراك الغلط باقاة الثاني بدل الاول ولا يمين في الطلاق فيتعلق الاول ويصح تعلق الثاني
باعتبار محل التعلق بعد تعلق الاول فيتعلق بلا واسطة كما ان اعادة الشرط لتعلق شئتين وجعل يمينين فاذا وجد الشرط وقع الكل جلية بخلاف ما اذا جاز
لانهما بالاولى فلم يبق محلا لا يقع الشئتين فتقربا ارجح قوله تعلق بواسطة تعلق الاول ان اريد انه عليه تعلقه فمنع بل علة جمع الواو اياه
الى الشرط وان اريد كونه سابق التعلق سلمناه ولا يفيده كالايمان المتعاقبة ولو سلم ان تعلق الاول علة لتعلق الثاني لم يلزم كون نزوله علة
لنزوله اذ لا لازم فجاز كونه علة لتعلقه فيتمتع في التعلق وليس نزوله علة لنزوله بل اذ تعلق الثاني بما يبي سبب كان صار مع الاول متعلقين بشرط
وعنده قول الشرط ينزل المشروط وتقرير المصريح اقرب ولا يرد عليه مسئلة الايمان فان قبل قوله لا يقع الزائد بالشك ينفذ بانه لا شك في تعلق الكل
سواء كان بطريق البعثة او الترتيب فيجب ان تنزل كلما عند الشرط كالايمان المتعاقبة بشرط واحد فانما الترتيب الذي يراو بالواو يقتضي كما قرناه
ان وقوع كل مقدم جزاء شرط وقوع المتأخر فان معناه ان دخلت فانت طالق واحدة وبعد ما اخرى قبلها اخرى فلا يقع متأخر الا بعد وقوع مقدم
فصار المدخول شرط كل متأخر بخلاف الترتيب الذي التفت في الايمان فانه ليس بشرط في الكل الا الشرط الاول فقط فاذا وجد المدخول مثلاً فقد وجد تمام
شرط كل متعلق من المطلقات الثلاث وعلى هذا الخلاف ما لو قال يغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وانت على كذا امرى ووالد لا اقربك قد خلت
وطلقت وسطا انما عند والاولا سابق الطلاق فتبين فذا تعلق محلا الظاهر والاولا وعند ما هو مطلق ظاهر ينزل ولو قال لا يمين ان تزوجك فانت طالق وانت على كذا امرى
ووالد لا اقربك لربعة اشهر فترجها فاعلى الخلاف بخلاف ما لو قدم الظاهر والاولا فقال والد لا اقربك وانت على كذا امرى وانت طالق فترجها فاعلى الخلاف كمال
واما عند فليست الاياد ثم هي بعده محس للطلاق فتطلق قوله ولو عطف بجزء الفاء فقال يغير المدخول بها ان دخلت فانت طالق فطالق فطالق
قد خلت فهو على هذا الخلاف فيما ذكره الكرخي فعنده تبين بواحدة وليسقط ما بعده وعند ما يقع الثالث وفي المبسوط نقلة عن الطحاوي فيمكن عنهما وذكر
الفقيه ابو الليث انه يقع واحدة بالاتفاق وهو الاصح لان الفاء للتعيين فصارت كتم وبعد فقد جعل الشرط ودخول الدار وقوع طلاقته ولا وقوع قبل
بجميع الشرط فتقع الثانية بعدها وشرط الثلاثة الدخول ووقوع طاعتين يقع بعدها على النحو الذي قررنا عليه كلام المص لا يمينية مع وبذلك لا يصير المعنى
ان دخلت فانت طالق واحدة وبعد ما اخرى ولو عطف ثم واخر الشرط كانت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت فانت مدخولا بها فعنده يقع في الحال ثلثان
وتتعلق الثانية بالشرط لانها للترجي وكما لا باعتبارها في اللفظ والمعنى مكانة فصل لسكوت ولو سكوت وقع الاول ولا يمتد بتعلقه فكذا هنا واذا وقع
الاول بقيت محلا يقع الثانية وتتعلق الثانية بدخول الدار وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة في الحال ويمتد الثاني لاستفاد محليتها وان قدم الشرط
فقال ان دخلت فانت طالق ثم طالق ثم طالق وهي مدخولة بها لتعلق الاولى ووقعت الثانية والثالثة فاذا لم تكن مدخولة بها لتعلق الاول ووقعت الثالثة والثالثة

واما الضرر فالتأني وهو الكنايات لا يقع بها الطلاق لا بالنية او بدلالة الحال لا بما غير موضوعه للطلاق بل بخلافه وغيره فلا يرد
 من التعيين او دلالة قوله قال وهي على ضربين منها ثلثة الفاظ يقع بها طلاق مرجح ولا تقع بها الا واحدة وهي محله ليقضى واستبرأ
 من حبل وانتهى واحدة اما الاولى فلا تقع الا عند ادعاء النكاح وتحتل لاعتدائه تعالى فان نوى الاول فحينئذ ينييه
 فينقضه طلاقا سابقا والطلاق يعقب المحبة واما الثانية فلا تقع الا عند ادعاء النكاح وتصريح بما هو المقصود منه فكان بمنزلة
 تحتل الاستبرأ ليلحق واما الثالثة فتحتل ان تكون فتا المصدرة عن معنى تطلقه واحدة واحدة فلا تقع فيه ولا الطلاق يعقب
 تحتل غيره وهو ان تكون واحدة عند ادعاء قومه وما خلفت هذه الفاظ الطلاق وعندها يحتاج فيه الى النية ولا يقع الا واحدة لان قوله انت
 طالق في مقتضى امره كونه طلاقا واحدا كان مضمرا في قوله واحدة ان صار المصدرة لو كان التخصيص على الولد ينافي نية الثالث
 والوجه بعد معرفته الانسلاخ ظاهر ومنه ما يتعلق الكل بالشرط قد مر اخره الا ان عند وجود الشرط يقع الثالث ان كانت مدعى لا بها وفي غير ذلك
 بها تطلق واحدة قد مره واخره فاشترط في التعيين كانه ركعت ثم تكلم وعندها في الوقوع عند الشرط ولو لم يعطف اصلا بان قال
 ان دخلت فانت طالق واحدة واحدة واحدة يقع عند الشرط واحدة بالاتفاق لانه اذا تعلق الاول ولغا ما بعده لعدم ما يوجب تشرية كونه قوله
 واما الضرر فالتأني وهو الكنايات لما ذكر احكام الصريح شرح في بيان الكنايات وقدم الصريح او بدلالة اصل في الكلام لانه وضع لا فهاهم وما كان داخل و
 ظهر فهاهم كان اصلا بالنسبة لما لا وضع له وجين كان الصريح مظهر المراد منه لاشتماله في المعنى كان الكناية ما حفي المراد به لتوار ولا احتمالا له عليه واما
 لم يعرف المص الكناية كما عرف الصريح بل ابتداء فقال وهو الكنايات لا يقع بها الطلاق الا بالنية الى اخره لاشتماله انما هذا الصريح وجين عرفه علم ان
 الكناية لم يصدق عليه تسمية مع ان يوزن رسمها من تعليله حيث قال انها محتملة وغيره فكان الكناية ما احتمل الطلاق وغيره فلزم ان يفسر عن مقتضى
 به اما اذا كانت حالة ظاهرة فتعقد مقصوده فان القاضي يثبتها ولا يصدق في ادعاء ما يخالف مقتضاها وهي دلالة الحال فانها تحكم بارادة مقتضى
 شبه حاكمها في البيع بالدرهم المطلق ينصرف الى غالب فقد البلد بدلالة الحال وكذا اذا اطلق نية الحج ينصرف الى الحج الفرض والحال
 ان النية باطنية والحال ظاهر في المراد فظهرت نية بما فلا يصدق في الكار مقتضاها بعد ظهوره في القضاء وانما بينية وبين المدعى في قصد وجه
 او انوى خلاف مقتضى ظاهر الحال فتقول المص لا يقع بها الطلاق الا بالنية او بدلالة الحال يحيل على حكم القاضي بالوقوع اما في نفس الامر فلا يقع
 الا بالنية مطلقا الا يرى ان انت طالق اذا قال اردت عن ثاق لا يصدق فيه بينية وبين المدعى زوجة فاما قوله قوله لا انها غير موضوعه للطلاق
 بل موضوعه لما هو اعم من كونه او منه والاعم في المادة الاستمالية يحيل كلاما من حد قاته ولا يتعين احدها الا بحسين واما بينية في نفس الامر هو النية
 وبالنسبة الى القاضي ودلالة الحال فان لم يكن قد عود ما اراد وانما قانا اعم من حكمه ولم نقل اعم منه لما سنذكر من انها لم يرد بما سوى الثالث
 الرجعية الطلاق اصلا بل ما هو حكمه من بينونة من النكاح فلهذا يقول المص يحيل وغيره تساهل لان محتملات اللفظ تستعمل فيها وسنشير الى ان
 لم يرد بها الطلاق ونقده والجواب ان المراد يحيل متعلقا معناها او واقعها عند فعل الثالث الرجعية قوله وهي اي الكنايات على شرط
 هذا تقييم الكنايات وهي منقسم الى ما يجب ما هي كناية عنه وثانيا باعتبار الواقع بها وما ذكره المص في القسمة الثانية اما الاولى فيقتصر
 الى ما هو كناية عن حكم الطلاق والى ما هو عن تقويمه الثاني فلفظان اختارهما وامر كبريدك لا يدخل في يد ما الا بنية الطلاق فلا يقع الا بقوله
 بعد نية ما لقت نفسي واخرت نفسي والا اول ما سواهما وينقسم الى ما يقع به الباكين وهو ما سوى الابطاظ الشائنة وسنذكر ما فيه وايضا
 ما يقع به الرجعي وهي الابطاظ الشائنة اعتدى استبرأ حرك وانت واحدة ثم لا يقع به الا واحدة اما الاولى اي كون الاولى وهي كلمة اعتدى كناية فلا يقع
 الاعتداء عن النكاح والاعتداء ونجم الله تعالى فان نوى الاول تحيين ويعتق حدها سابقا وانما يقع يعقب الرجعية ولا يخفى ان القول بالاعتداء
 وثبوت الرجعية فيما اذا قال بعد الدخول اما قبله فهو مجاز عن كوني طالق باسم الحكم عن العلة لا المسبب عن سبب ليرد ان شرطه اختصاص بسبب واحد
 لا تختص بالطلاق لثبوتها في ام الولد اذا غتقت وبجواب بان ثبوتها في ام الولد لوجود سبب ثبوتها في الطلاق وهو الاستبرأ بالا صلا وهو
 غير واقع سؤل عدم الاختصاص اعلم انه كما يجب كونها مجازا عن كوني طالق في غير الدخول بهما يجب كون استبرأ رجحا كذلك في غير الدخول بها
 اذا كانت آتية وصغيرة واما في النواذر من ان وقوع الرجعي بها تحسان لحديث سورة يعني انه صلى الله عليه وسلم قال لما اعتدى ثم راجعها

وهو معتبر ما عراب الواحد عند عامة المشايخ وهو الصحيح لأن العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب قال وبقيت
الكنايات إذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة وإن نوى ثلاثاً كان ثلاثاً وإن نوى ثنتين كانت واحدة بائنة

واقيل والقياس أن يقع البأن كسائر الكنايات بعيد بل بثبوت الرجعي بما قيس استحسان لا على البيهقي في غير الثانية منفتحة فيها فلا يمتنع
القياس سلفاً نعم الاعتدال يقتضي فرقاً بعد الدخول وهي اعم من جمعي وبأن لكن لا يوجب ذلك تعيين البأن بل تعيين الاختلاف لعدم الدلالة على الزيادة
وإن الثانية هي الكلية استبري رجم فلا نه تصحيح بما هو المقصود من بعده وهو تعرف برأه الرحم فاحتمل سببي لا في طلاقك ولا طلاقك يعني إذا علمت طوله
عن الولد وعلى الأول يقع وعلى الثاني لا فلا بد من النية ولا يخفى أنها أيضاً قبل الدخول مجاز عن كونها طاقاً كما عتدي وكذا في الالة والصغيرة
الدخول بما ذكرناه وأما الثالثة فهي أنت واحدة فلا نه تحتمل أن تكون نعماً لمصدر محذوف معناه تطليقة واحدة فإذا نواه فكانه قال معنى
وإنه مع الوصف المذكور فكانه قال فهو إن مجردية الطلاق لا يوجب الحكم والطلاق يوجب الرجعية ويحتمل غير نحو أنت واحدة عتدي أو في قولك
مدحاً وما قد ظهر أن الطلاق في هذه الالفاظ مقيد بما هو في معنى سببي رجم لا يقع شرعاً بها وثابت اقتضاه مضموناً واحدة ولو كان مظهر الالفاظ الواجب أن
كان مضموناً أنه نصف منه أولى أن لا يقع إلا واحدة وفي واحدة أن صار المصدر مذكوراً بذكر صفة لكن التقييد على الواحدة يمنع إرادة ثلث لأنها
صفة للمصدر المحذوف بالهاء فلا يتجاوز الواحدة وأعرض بقصم على قوله يحتمل أن يكون نعماً لمصدر محذوف أي تطليقة واحدة فإن فيه كلاماً غير محتمل
البيه بل يحتمل أن يراد به منفردة على الزوج سائر لأنه لا يقع جهالاً ذكر المصداق والتطليق بالمصدر المفرد به شأن في طلاق العرب منه ما قد مر من اشتغال
كانت طلاقاً والطلاق غنمية إلى آخره ومن قول المغيرة بن شعبه حين طلق الأربع أنهن فافتن الطلاق أو طلاق وكثيره بخلاف التطليق بلفظ أنت
منفردة عن الزوج فكان احتمال أنت واحدة للمصدر لا ظهر من احتمالها المنفردة عن الزوج فضلاً عن تعيين الثاني قوله ولا اعتبر ما عراب الواحدة عند عامة
المشايخ هو الصحيح احترازاً عما قال بعضهم أن رفع الواحدة لا يقع شيئاً وإن نوى وإن نفسها وقعت واحدة وإن لم ينو إلا نواح لفت للمصدر
أي أنت طالق تطليقة واحدة فقد وقع بالصحيح وإن سلك حتى إلى النية وهو الصحيح أن العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب فلا يجوز بناء الحكم
يرجع إلى العامة عليه ولأن الرفع يجوز بكونه نعماً تطليقة أي أنت طليقة واحدة والنصب يجوز بكونه نعماً لمصدر آخر أي أنت متكلمة كلمة واحدة
وهذا الوجه يعم العوام والخواص ولأن الخاصة لا تزم التكلم العربي على صحة الإعراب بل تلك صناعتهم والعرف لهم ولذا ترى أهل العلم في مجاز
كلامهم لا يقيمونه قوله وبقيت الكنايات إذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة وإن نوى الثلاث كانت ثلثاً وإن نوى ثنتين كانت واحدة
في هذا الاطلاق نظراً بل يقع الرجعي ببعض الكنايات سوى الثلاث فقد ذكر في أنا برى من طلاقك يقع رجعي إذا نوى بخلاف ما إذا قال إن كان
تألهن سلام وفي الخالصة اختلت في برت من طلاقك إذا نوى الأصح يقع رجعي والأوجه عتدي أن يقع بأنا لأن حقيقة برتية منه مستلزمة بحرية
من الاعتدال وهو البيهقي بالقضاء العدة أو الثلاث أو عدم الاعتدال أصلاً وبذلك صار كناية فإذا أراد الأول وقع وصرف إلى إحدى البيهقيتين
ويأتي دون الثلاث وكذا في إطلاق عليك يقع بالنية وهي منك طلاقك إذا نوى يقع رجعي وكذا قال في بئس طلاقك إذا قالت اشتريت منك
بدل ثم في البتة أو لم تكن نية تطليق في القضاء ولو قال نويت أن يكون في يدك لا يصدق وأما ما بينه وبين ما يتألى فهو كما نوى فإن طلقت
نفسنا في ذلك المجلس طلقت والأصح زوجته إذا ابتداء الزوج فلما ابتداءت فقلت بئس طلاقك في نفيها عرض عنه فقال وبئت لا يقع وإن نوى
لأنه جوهاً ما طلبت كذا قيل وفيه نظر بل يجب أن يقع إذا نوى لأنه لو ابتداءه ونوى وقع فإذا نوى الطلاق فقد قصد عدم الجواب وأخرج
الكلام ابتداءه ذلك وهو أوري بنفسه ونية ويقع رجعي في خدي طلاقك وأقرمتك وكذا في قد شاء الله طلاقك وقضاه أو شئت يقع النية

وهذا مثل قولها انت بائن وثبتة وحرام وحبلك على غار بك والحقة باهلك وخليفة وبرية ووجبتك لاهلك
 واستحققتك وفارقتك وامر بك بملك ولخصامى انت حرة وتعتقي وتحرى واستبرى واخرى واخرى واذهبى وقوى بالتمتع الاذ لم
 كانها تخلف الطلاق وغيره فلا بد من النية قال الا ان يكون في حالة مذكورة الطلاق فيقع بها الطلاق في انقضاء ولا يقم فيها
 وبين الله تعالى الا ان ينويه قال الرضا سوى بن هذه الالفاظ وهذا فيما يصح اذا اوجله في ذلك ان الاحوال ثلثة حالة
 مطلقة وهي حالة الرضاء وحالة مذكورة الطلاق وحالة الغضب والكنايات ثلثة اقسام ما يصلح جوابا او رد او ما يصلح جوابا
 كما اذا ما يصلح جوابا ويصلح سببا وشبهة ففي حالة الرضاء كما يكون شئ منها طلاقا او بالنية والقول قوله في نكاح النية كما قلنا
 وفي حالة مذكورة الطلاق لا يصدق فيما يصلح جوابا ولا يصح رد في انقضاء مثل قوله خليفة وبرية بائن ثبته حرام اعتدى وركبته لا
 رجبى وهذا مثل قوله انت بائن وثبتة وتبلى ولم وحبلك على غار بك واحقق با بك بوصول العزوة وخاتمة وبرية ووجبتك الا بك وفارقتك وامر بك بملك واخرى
 وانت حرة واعتقتك مثل انت حرة وتعتقي وتحرى واستبرى واخرى بائنين المحبة والرا المصلحة والمعين المهمة وبالراى المحبة واخرى اذ لم وقوى
 واستبى الزواج لانها تحل الطلاق وغيره وتفسر المحتملات غير كان وحبلك على غار بك تمثيل لانه تشبيه بالصورة المستمرة من شئ او بى
 الناقصة اذا اريد اطلاقا للرعى وهي ذات رسن فالق الجبل على غار بها هو ما بين السنام والعنق كذا تنقل به اذا كان مطروحا فثبته بهذه النية الاطلاق
 النطق المرأة عن قيد النكاح او العمل والتصرف من البيع والاجارة والاستيثار ومساكناتية في الطلاق لعدم صدور الاطلاق وفيه وبينك لا الهك
 اذ انوى يقع وان لم يقبلا ولا لانه يجب كون وبينك لا الهك حجاز عن ذلك عليه فيصير الى الحالة الاولى وهي البينة فلا يحتاج الى قبوله اياها فثبوت
 البينة والحق باهلك مثله في صيرورتها الى الحالة الاولى وقوله وبينك لا الهك مثله بخلاف الجانب فذا بد من البينة اى في الحكم بوقوع الطلاق
 الا ان يكون في حالة مذكورة الطلاق وهو حال سواها الطلاق او سوال اجنبى فيقع في انقضاء وان قال اردت غير الطلاق فثبته فيا بينه وبين
 الا ان ينويه ويستثنى منها اخبارى لما ذكره امر بك بملك قال المعمره سوس القادرى بين هذه الالفاظ وقال لا يصدق حال مذكورة الطلاق في
 القضاء اذا قال نويت غير الطلاق من المحتملات وهكذا فعل شمس الاثمة في البسوط والمثل تكفى الاسلام وغيره قالوا وهذا اى كونه لا يصدق
 اذا ادعى نية غير الطلاق بعد سوال الطلاق انما هو فيما لا يصلح رد انا ما يصلح له فيصدق اذا ادعى رد ثم استأنف تقبلا فذا بانقال الاحوال
 ثلثة حالة مطلقة وتفسر بالحالة الرضى وحالة مذكورة الطلاق وهي ما تقدمنا وحالة الغضب والكنايات ثلثة اقسام ما يصلح جوابا او طلبا الطلاق اى
 التسلية ويصلح رد له ويصلح جوابا بدستمان في حالة الرضاء يصدق بالكل اذا قال لم ارد الطلاق لانه لا يثبت به كونه
 وفي حال المذكرة للطلاق لا يصدق فيما يصلح جوابا بالاردا خليفة وبرية بائن ثبته حرام اعتدى استبرى رجبى امر بك بملك ويصدق فيما يصلح
 له وللرد مثل اخرجى اذهبى افعلى تقول العرب افع عني اى اذهب اغرب عني وقوى تقتضى ومردوها كاستبرى وتحرى ومعنى الرد في هذه اى شغل
 بالتمتع الذي هو الفلح لك من القناع وكذا اخواه ويجوز فيه بخصوصه كونه من القناعة وفي حال الغضب يصدق فيما يصلح جوابا او رد او ما يصلح جوابا
 وشبهة لاردا خليفة وبرية ثبته حرام ولا يجزى مجراه او محتمل عليه عن عيب برية منه ثبته اى مقطوع عنه ولا يصدق فيما يصلح للطلاق دون
 الرد والشتم كاعتدى اختارى امر بك بملك استبرى وعرف ما قد منانا اختارى امر بك بملك لا يقع بها الطلاق الا بايقاعا بعده وانما هما
 كنايتان من التوقيض حتى لا يدخل الامر في يد الا بالنية وآلم ان حقيقة التقسيم في الاحوال الى تسير حالة الرضاء وحالة الغضب واما حالة
 المذكرة فتصدق مع كل مناخل لا يتصور سواها الطلاق الا فى احدى الحالتين لانها خدان لا واسطة بينهما فتحرير المقريران في حالة الرضاء
 المجرد عن سوال الطلاق يصدق في الكل انه لم يرد الطلاق وفي حالة الرضاء المسئول فيها الطلاق يصدق فيما يصلح رد الا انه لم يرد حالة الغضب المجرد
 عن سوال الطلاق يصدق فيما يصلح جوابا او رد الا ان لم يرد الا السب والرد ولا يصدق فيما يصلح جوابا بانقضاء وفي حالة الغضب المسئول فيها الطلاق يصدق
 في عدم تصديقه في المتحس جوابا سببان المذكرة والغضب وكذا في قبول قوله فيما يصلح رد الا ان كلا من المذكرة والغضب يتقبل باثبات قبول قوله في
 وعوى عدم ارادة الطلاق وفيما يصلح للسبب غير الغضب باثباته فلا يتغير الاحكام في الاولى ان يعرف الحال المطلقة بالمطلقة عن قيسى
 والمذكرة قوله وعنى ابو يوسف الحق ابو يوسف بالى يتقبل السب فانها اخرى وهى لا ملك لي عليك لا سبيل لي عليك فثبته بينك فارقك فنهذه

لكن الظاهر ان مراد الصالح عند سوال الطلاق وبصديق فيما يصح اجوابا وادخل قوله اذ هي اخر حجة قومي فتعجب
تقوى وما يجري هذا لغيره لان لا يحتمل الرد وهو الاذني فكل عليه وفي حالة النصب بصديق في جميع ذلك لا محالة الرد او لا
ايضا بصديق للطلاق ولا يصح للرد والتمسك بقوله اعتك واختار عوامك بيدك فلا لا يصح فيهما لان النصب يدل على ارادة الطلاق
عرا يوسف في قوله ملك عليك ولا سبيل لي عليك وخليت سبيلا وفارقك انه بصديق في حالة النصب لما فيها من لسانه السب

[illegible]

تفوق الباش ما سوى الثلاثة الأول مذهبا وقال المشايخ لا يقع عامر حتى لا يقع الواقع بما طالعها كذا يات عن الطلاق فلهذا
 تشتط النية وينتقض بما العبد والطلاق معقب للبيعة كالصريح ولنا أن تصرف المرأة من أجله هو ضايف المحل
 عن ولاية شرعية وكهضاء في الأهلية والمحلية والدلالة على الوالية أن الحاجة ماسة إلى اثباتها كذا يات
 عليه باب النكاح ولا يقع في عقدتها بالمرجعة من غير قصد وليست بكنائيات على التحقيق لأنها عاقل في حفظها

يقع عند يمينه روح وقال لا إلا أن نفى النكاح ليس طلاقا بل كذب فهو كقولهم لم تزوجوا وادعوا ما أنت لي بأمرة أو سئل بل كذب امرأة فقال لا ونوس
 الطلاق لا يقع كذا هنا وله أنها تخبر أي ست لي بأمرة لا في طاعتك فيصح نفية كما في النكاح بيني وبينك مسئلة طائف ممنوعة وبعد التسليم نقول بدلالة بين
 أنه أرادوا لنفي عن الماضي لا في الحال لأن الحالف يكون فيما يدور الشك لا في انشاء النفي في الحال وقوله لم تزوجوا كجواب لا يحتمل الاشارة إذا طلاق
 لا يتصور بطلانها وكذا لا بد من السؤال عرف أنه أراد النفي في الماضي وفي فتاوى صاحب المنافع إذا قالت لزوجه است لي زوج فقال صدقت نيوى طلاقها
 يقع عندنا بحقيقة روح خلافا لما على هذا الخلاف أو قال است أو ما أنت امرأتى أو بست ما نازوجك خنده يقع بالنية والنية متمم للكنائيات
 الطلاق بالكتابة ولو كتب طلاقا أو عتقا على الأيتيمين فيه الخطأ كالماء والماء والضخرة الصالح لا يقع فوى به أو لم ينو كذا إذا كتب على لوح أو حائط أو أرض
 أو في كتاب إلا أنه لا يثبتين لا يقع وإن نوى به الطلاق لأن مثل هذه الكتابة كصوت الأيتيمين منه حرف فلو وقع وقع بمجرد النية فإن كان متبينا لكن
 لا على رسم الرسالة أو الخطاب فإنه نيوى فيه كالكلام لكن لا يقع إلا بالنية لأن الإنسان قد يكتب مثله لا يقع وقد يكتب بغيره الخطأ فإن كان صحيحا بين
 بينة بلسانه وإن كان آخر حسن بين بينة بكتابه هذا إذا لم يكن خطا أو رسالة فلو كان على رسم كتب الرسالة بان كتب ما بعد فلا تان طلاق
 أو أنت حر وأوصل إليك كتابي فانت طالق فإنه يقع به الطلاق والعتاق ولا يصدق في عدم النية كما لو قال أنت طالق ثم قال نويت من ثبات
 لا يصدق في القضا لأنه خلاف الظاهر ثم يقع عقيب الكتابة إذا لم يعلقه مثل أن يكتب امرأته طالق أو فلا تان بخلافه ما إذا كتب إذا وصل إليك فإنه لا يقع
 بدون الوصول إليها وقالوا فيمن كتب كتابا على وجه الرسالة وفيه إذا وصل إليك كتابي فانت طالق ثم بدله فمما ذكر الطلاق منه وانفذه وطهر
 باقية وقع أو وصل ولو وجهه حتى لم يبق فيه كلام يكون رسالة لم يقع وإن وصل لعدم وجود الشرط وهو وصول الكتاب وعليه الأئمة الثلاثة
 وما وقع في تفصيل بعضهم من أنه إذا صح ما سوى كتابة الطلاق وانفذه فوصل إليها لا يقع فنبه على أن الرسالة المتضمنة لغير الطلاق لا يكون كتابا
 وفيه نظر وما قيل من أنه لو نوى أكثر ما قبله فإرساله لا يقع البعد من الأول أو مقتضاه انتفاء الكتاب بانفاد أكثر الجوارح وليس الأمر كذلك ولو كتب
 الصحيح إلى امرأته بطلاقها ثم أكره الكتاب وقامت عليه النية أنه كتبه مبهمة فرق بينها في القضا ما فيها بينة وبين البدع أنه ان كان لم ينو به الطلاق
 فهي امرأته ولو كتب إليها ما بعد أنت طالق أن شاء الله إن كان موصولا بكتابة لا تطلق وإن كتب الطلاق ثم فتر فتره ثم كتب أن شاء الله يقع
 الطلاق لأن المكتوب له الغائب كالملفوظ كذا في الفتاوى الكبرى للشيخ صاحب الخلاصة وفيها منزهة إلى المنتهى إذا كتب كتاب الطلاق ثم نسخ في
 كتاب آخر أو امر غير من كتب ولم يعل بها فإنا بالكتابة بان طاعت طاعتين قضا وفيما بينة وبين الله تعالى تقع واحدة انتهى وعلى هذا الوصول أحدنا
 تقع واحدة قضا ويأية ولا يخفى أن هذا إذا كان الطلاق معلنا بوصول الكتاب وأما إذا لم يكن معلنا فلا إشكال في أنه يقع شنتين قضا
 لا ويأية إلا أن نيوى به طلاقا آخر وكلما ذكرناه ثابت في حق الآخر سخوان كان يكتب وإنما يعرف منه ذلك بان يسأل يكتب فيجب بكتابة بالنية فإن كان
 لا يكتب وله اشارة معلومة يعرف بها طلاقه ونكاحه وسببه في كالكلام في حقه وان لم يعرف منه ذلك أو شككنا فيه فهو باطل وهذا استحسان القياس في
 جميع ذلك أنه باطل لأنه لا يتصور وقد ذكر المصالح أحكام الآخر من غيره في آخر الكتاب فقولهم ثم وقع الباش ما سوى الثلاثة الأول مذهبنا وقال المشايخ
 روح يقع بهما رجعي لأن الواقع بهما طلاق والطلاق بلامال يعقب الرجعة بالنفس ولا حاجة إلى اثبات الأول بانها كذا يات عنه حتى لا يرد بهما ليدفع بهما
 كونها كنائيات حجاز بل عوايل بجهتها كما سنذكر بل يكفي بالاتفاق على أن الواقع طلاق والباشان بالنفس قبل الفصل فما إذا رجعت بهما بالطلاق

والشرط تميز أحد نوعي البينونة دون الطلاق وانتفاص العدد لثبوت الطلاق بناء على زوال الوصلة
وأما بنية الثلث في التنوع البينونة في غليظة وخفيفة وعند الغدام النية يثبت بعد ذلك

المعنى منعناه لأن قوله تعالى الطلاق مران المعقب بقوله وبولتين أحق برهن أعم من الطلاق الصريح وغيره لأن النسبة إلى معنى اللفظ
الذي لا يشترط غيره خص منه الطلاق على ما بالبين المتعارن لما عني نقص الاقتدار لما عرفت من أن الاقتدار لا يتحقق إلا بالبينونة ولا يذهب
لها ولا يفي ولا حاصل أن الكتاب يفيد أن الطلاق يعقب الرجعة إلا ما كان على ما لا يثبت واستدل لمصره بقوله ولتنا أن تصرف
الابانة مصدر من ألمه ضافاً إلى محله عن لاية شرعية ولما استشعر من ثبوت الولاية شرعاً اثبتنا بقوله الحاجة ما سته إلى اثبات الابانة كي لا يفسد عليه
باب التذكير ولا يقع في عدتها بالمرجعة من غير قصد فقصر بان المشرعات لدفع حاجة العباد والزواج قد يحتاج إلى الابانة بهذه الصفة فكل
بذرة الولاية ثابتة دفعا للحاجة لأنه لا ابانة بالثلث عصي ولو طلقتها رجعيار بما يبرأ مصلحته في الرجعة فيرجعها فيبذلها فيطلقها ثانياً وثالثاً فيؤدي إلى
استفاد العدد وهو حرام وفيه سد باب التذكير فشرع له الابانة على وجه يمكنه التذكير ببقاء الحملية حتى لو بدالك أكانه التزوج ولا يخفى بعده
عن اللفظ والأوجه في العبارة هكذا قد يحتاج إلى الابانة والثلث بكلمة حرام وتفسيرها على ما ذكره كذلك فلم من أن يشرع له الابانة على هذه الصفة
يعني شرع الواحدة الباننة والأقرب إلى اللفظ ما قيل أنه قد يحتاج إلى الابانة كيلا يقع في الرجعة بغير قصد منه بأن بعض المرأة تقبله بشهوة فيصير
وهو لا يريد ما يفعل إلى طلاق ثان وثالث فينبذ باب التذكير فهو لا جل ذلك محتاج إلى أن يشرع له الابانة كذلك كيلا تفوت هذه المصلحة
ووضع بان هذه مصلحة وثبوت الحكم من عاداتها إذا ظهر له من نفسه طلبها وتغييره مع أن الإنسان محل التغيير مصلحة أخرى كيد أو كثيرة ما يقع ذلك
بل وقوعه بالمشاهدة أكثر من وقوع طلاق لم تدفع النفس بعده إلى مرجعة ومع الابانة لما ان تمتنع فيحصل له ضرر شديد وهذه لا ترتب إلا على عدم
الابانة فاقضت عدم شرعيتها بخلاف تلك إذ يمكن تحصيلها مع عدم شرعية الابانة ليسير من الاحتراس من نجاتها مقبلة ونحوه فكان اعتبار
منع الابانة اجلب للمصلحة من غير تقويت لمصلحة الأخرى فإن أرادت تخصيص نفس عقاب لطلاق الرجعة بالقياس بعد تحفيضة بالاعتدال أيضاً
لأن تخصيص بالقياس من بعد التحصيل النص جاز لم يتم المعنى فيه فلم يلزم أن حاجته إلى الخلاء من الابانة ليس كحاجة المرأة لتكلمه من الابانة على وجه
لا يعقب التدمر كما بعد الرجعة حتى تنقضي العدة أو تقضى الثلث على الاطوار بخلاف ما ظلم توقف دفع حاجته على شرعية الواحدة الباننة وإذا
رجحنا كرامته الواحدة الباننة في أوائل كتاب الطلاق بعد ما حققنا بسبب تحقق الحاجة إلى الابانة من القدام بذو لا يخفى أن المعنيين أعني عدم السند
باب التذكير وباب الرجعة إذا تغير رأي بين باب دفع المفسدة لاجلب المصلحة والوجه في الاستدلال أن يقال لما ثبت الشرع الاتباع بهذه الألفاظ
فقد ثبت الابانة لأنها من أفعال الطلاق مران أي المستون للاتفاق على صحة وقوع الثلاث بمررة واحدة فمضوا عنه فإنه غير مكررة وإنما
لفظ بان مثلاً يقع بالبينونة الغليظة نعم واحد يقع به الخفيفة كالطلاق لما وقع به الغليظة وقع به الخفيفة واليضا خص منه الطلاق
بالفهم من العموم مرادنا أصل الطلاق المستون بما لا يعقب الرجعة فقد خرج منه ذلك عين ثبت شرع الاتباع بلفظ باننة بمررة أي ما يخرج الواحدة الباننة
بما لا يعقب الرجعة لأن شرع الاتباع يوجب جعل اللفظ سبباً لوجوب معناه ومعناه البينونة والدلالة على انقطاع الثلث شرعاً عليه تحليله
صلى الله عليه وسلم أباك أنه حين طلقها الباننة أنه ما أراد الواحدة وشرح قوله وليست كنيات على التحقيق لأنها عوامل في جعلها بمعنى لا تردني
المراد للقطع بان معنى بآن الحقيقة الذي هو ضد الاتصال مراد وكذا البت البتل القطع والتردد وانما هو في متعلقها أعني الوصلة وهي أعم
من صلة النكاح واليزنات والشراف والعين بالنية على حقيقة كذلك من الحرام والحلية والبرية معلوم والتردد في كونه بالنسبة إليه أو إلى

ولا يصح بينه التثنية عند خلاف الزفره لانه عدد وقد بيناه من قبل وان قال لها عندى واعتدى وقل فويت
بالاولى طلاقا وبالباقي حيفا ردين في الفضل لانه نوى حقيقة كلامه ولا تهايم امراته في العادة بالاعتداء بعد الطلاق
فكان الظاهر شاهدا له وان قال له فبالباقي شيئا فمثلث لانه لما نوى بالاولى لطلاق صار الحال حال مذكورة الطلاق فحين
الباقيان للطلاق بهذه الدلالة فلا يصح في نفي التثنية خلاف ما اذا قال له فبالكل الطلاق حيث لا يقع شيء لانه لا طلاق في
صحاحه فاذا قال فويت بالتثنية الطلاق دون الاولين حيث لا يقع الا واحدة لان حال عند الاولين لم تكن حال مذكورة الطلاق

غيره من الرجال فاذا عين المرء بالنية على اللفظ بوضعه وانما اطلق عليه كناية مجازا للتردد في ذلك المتعلق الذي يتعين القدر المستعمل فيه اللفظ
والوجه ان اطلاق اسم الكناية حقيقة لان الكناية لا تساوي المجاز بل قد تكون حقيقة لانه يتعدد المعنى وقد يكون حقيقة فيها وقد حقق في نحو
طويل الجاد وكثير الرادان المراد حقيقة طول الجاد وكثرة الرادان لكن لا يقتصر عليه بل يمتد منه الى طول القامة وكثرة الاضياء والوجه ان يقال
كونه كناية لا لئلا يمتد منها مجازا عن الطلاق وتحقق ان مشترك من قبيل المشكل فالقطع المتعلق بالكل فروع ما يتعلق به والمتعلق
بالجزء المشترك فاذ لم يذكر متعلقه حمل كما يحتمل بل كلاس يد وعم وغيرهما والوجه ان يقول بحوالا حقاقتها وحقيقة ما استعملت فيه
وهذا لان نحو جملك على غار بك مجاز عن التحلية والترك وهو البينونة وكذا وبيتك لايك لتعذر حقيقة البنية اعني التليك فهو مجاز عن ترك
على قدرناه وقياس الباقي سهل وهذا لانه لا يراد بها الطلاق بل البينونة لانها هي معنى اللفظ الدائر في الافراد وهي متنوعة الى غليظة وهي المتفرقة
على التثنية وحقيقة كالتثنية على الجمع فاسمها اراصح ويثبت ما ثبت بلفظ طالق على مال طالق ثلثا وحاصله ان ما ثبت عند طالق شرعا
لازم اعم يثبت عنده وعند هذه الالفاظ والجمع فقولنا يقع بها الطلاق يح مفاه يقع لازم لفظ الطلاق شرعا وانقاص عدده هو بغيره
وقوع ذلك اللازم واستكمال ذلك بارسال لفظ التثنية بل لازم وقع الطلاق وقع اللازم الشرعي لانه هو معنى لفظ الطلاق على ما يفيدنا استلزاما
في فاستحتم كتاب الطلاق فارجع اليها فالواقع بالكناية هو الطلاق بلا تاويل وتقرير المصدر ان الواقع البينونة بالكنايات ثم يقتصر المصدر
على نوال الوصلة وبها جواب عن قول شافعي به وينقص به وهو بناء على انه غير واثم ان لا يلزم من نوال الوصلة النكاح ووقوع الطلاق
لتحقق زوالها في الفسوخ مع عدم الطلاق والجواب ان زوال الوصلة لا بد ان يستعقب في غير الفسخ النقصان والاتفاق على ان الثابت
بالكناية ليس فسخا فليز منه نقصان بعد قوله لا تصح نية التثنية اى بالكنايات عندنا خلافا للزفره وقبينا من قبل في باب ايقاع الطلاق
في التطبيق بالمصدر قوله ولو قال لها اعتدى اعتدى عتدى هذه المسئلة تحتمل وجودا ان يئوى بكل من هذه الالفاظ طلاقا او بالا ولسه
طلاقا لا غير او بالاولى حيفا لا غير او بالاوليين طلاقا لا غير او بالاولى والثانية طلاقا لا غير او بالثانية والثالثة طلاقا لا غير او بالاولى حيفا لا غير
وفي هذه الوجوه الستة تطلق ثلثا او يئوى بالثانية طلاقا لا غير او بالاولى طلاقا وبالثانية حيفا لا غير او بالاولى طلاقا وبالثانية
حيفا لا غير او بالاوليين طلاقا لا غير او بالاولى والثالثة حيفا لا غير او بالاولى والثانية طلاقا وبالثالثة حيفا
او بالاولى والثالثة طلاقا وبالثانية حيفا او بالاولى والثالثة حيفا او بالاولى والثالثة حيفا او بالاولى والثالثة حيفا او بالاولى والثالثة حيفا
او بالثانية حيفا لا غير وفي هذه احد عشر وجبا تطلق ثنتين او يئوى بكل منها حيفا او بالثالثة طلاقا لا غير او بالثالثة حيفا لا غير او بالثالثة طلاقا
او بالثالثة حيفا لا غير او بالثالثة والثالثة حيفا وبالا حيفا لا غير او بالثالثة حيفا لا غير او بالثالثة حيفا لا غير او بالثالثة حيفا لا غير او بالثالثة حيفا لا غير
لشأن واحدة او لم يئوى بكل منها شيئا فليقع في هذا الوجه شي والاصل انه اذا نوى الطلاق بواحدة ثبت حال مذكورة الطلاق فلا يصح
في عدم نية شي ما بعد ما ويصدق في نية الحيف لظهور الامر باعتداء الحيف عقيب الطلاق واذا لم ينو الطلاق بشي صح وكذلك قيل المنوى بها
ونية الحيف بواحدة غير مسبوقة بواحدة منوى بها انطلاق بغيرها الطلاق فيثبت بها حاله المذكرة فبحر في هذا الحكم المذكور ولما اختلف ما اذا كانت مسبوقة
بواحدة اريد بها الطلاق حيث لا يقع بها الثانية لانه لا يعتد بعد الطلاق ولا يخفى التخرج بعد هذا وان هذا في اذ كان الخطاب مع منوى

وفي كل موضع يصح في الزوج على نفق النكاح كما يصح مع اليقين ولا يجوز في الاحتياط في خفيه ولا القول قول الأيمن مع اليقين

من ذوات الحيض فلم تكن آتية أو صغيرة فقال اردت بالاول طلاقا وبالباقي تر بصا بالاشهر كان حكمه مثل ما نحن فيه ولو قال فزيت من واحدة فهو كما قال وبأنه لا احتمال قصد التاكيد كانت طالق طالق طالق لا تقضار لانه خلاف الظاهر وعلت ان المدة كالقاضي لا يحل لمانا كمنه من نفسها او اعطت منه الظاهر خلاف مداد وقد ظهر ما ذكره في حال مذاكرة الطلاق لا يقتصر على السؤال وهو خلاف ما قد مر من انها حال سوالها او سوال الاجنب طلقا بل هي لم من حالة السؤال للطلاق ومن مجرد ابتداء الايقاع ثم على هذا التعامل ان يقول المدة التي يصير الكناية منها ظاهرة في الايقاع انما هي سوال الطلاق لان ذكر الكناية الصالحة للايقاع دون الرد عقيب سوال الطلاق ظاهرة في قصد الايقاع فيمنع قبول دعواه عدم ارادة الطلاق بخلاف المذكرة لعنى الابتداء بايقاع الطلاق مرة فان الايقاع مرة لا يوجب ظهور الايقاع مرة ثالثة وثالثة فلا يكون اللفظ الصالح للظاهر في الايقاع حتى لا يقبل قوله في عدم ارادته بالكناية قوله وفي كل موضع يصح الزوج في نفق النكاح انما يصح مع اليقين لا قد منا بيانه ونقله من الكافي للحاكم كزوم اليقين لما فيه من الازام على الغير بعد ثبوت احتمال نفقه بالكناية فيضعف مجرى نفقه فيتمسك باليقين والا قرب انه لنفي التهمة اصله حيث تحللت ركائز التقدم فمروا طلقا واحدة ثم قال جعلتها بانها صارت بآبنة وقال محمده لا تكون الاربعية ولو قال جعلتها ثلثا صارت ثلثا عند أبي حنيفة رحمه الله وقال لا يكون الا واحدة لان الواحدة لا تكون ثلثا والمخرج في الاول ان جعله الرتبة بآبنة تقييد للشرح فيرد عليه انما يكمل البائن لما ذكرنا في سابقه لكنه لم ينس على وصف ابتداء اكتفاء باصل الطلاق فكان رجيا باعتبار عدم حصول البينونة فاذا بانها التحقت باصل الطلاق كما لو فعلنا ابتداء كوكيل بالبيع لما ملك البيع النافذ كان النكاح الصالح ووصفه كالمطلق وصفه باصله كقضية عقد الفسوخ واعلم ان الصريح يلحق الصريح والباين عندنا والباين لجمعة الصريح لا البائن الا اذا كان مسلطا طوقا لما بعد الخلع انت طالق وقع الطلاق هذا خلافا للشافعي رحمه الله ولو قال بآبنة لم يقع اتفاقا ولو قال ان دخلت المذراعات بآبنة ينوي الطلاق ثم بانها دخلت في العدة وقع عليها طلاق آخر عندنا خلافا لفرع المالك ان الصريح يلحق البائن فلقوله تعالى فلا جناح عليكم فيما افدت به يميني الخ لم يقع ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وانما للتعقيب من نوى على وقوع الثالثة بعد الخلع وعن الخدري عنه صلى الله عليه وسلم المتعملة لم يحق صريح الطلاق ما دامت في العدة وهذا العقد الكافي لبقاء احكام النكاح وانما الاستتبع وهو لا يمنع التصرف في المحل كالحيض ولهذا يلحق البائن الصريح بل او لم بقاء الاستتباع والماحق عدم البائن البائن فلا مكان جلبة خبرا عن الاول وهو صادق فيه فلا حاجة الى جعله نشاء لانه اقتضاء ضرورة حتى لو قال غيبت به البينونة الغليظة ينبغي ان يثبت الحرة الغليظة لانها ليست ثابتة في المحل فلا يمكن جعله اختيارا عن انما ثابته فتجمل النشاء ضرورة ولما وقع البائن المعلق قبل تجزئة البينونة كما شئنا لانه صحيح تعليقه ولم يكن جلبة خبرا حين صدوره واورده عليه ان شمله لازم في انت طالق انت طالق فلم يزل انما الصريح الصريح اجيب بان لا احتمال فيه لان انت طالق تسين لا نشاء شبه ما لو قال اردت به الاجار لا يصح نقضه في سئلنا لم يزل انت بآبنة ثابته بان ما يوجب الجعل خبايل الذي وقع اثره التعليق السابق وهو نوال القيد عند وجود البشر وهو محل فيقع ويقع المعلق بعد المعلق وقد عرفنا سبق العلم الذي يلحقوا عليه ان المراد من البائن الذي لا يلحق به بلفظ الكناية لانه هو الذي ليس ظاهرا في الانشاء في الطلاق وبه يقع الفرق بين الصريح انت طالق انت طالق وانت بآبنة ولا نهم جلوه مقابل الصريح ولا يقابل البائن الا اذا كان كناية لان الصريح اعم من البائن لانه لا يحتاج الى تية بانما كان اللفظ يوجبوا والكناية ما يحتاج اليها غير انه لا يقع به في غير الثلاثة الالفاظ اعتمدت استبري رحمتك انت واحدة الابائن سمعة الحرة الغليظة نقلا من الزيادات الذي يلحق بالبائن لا يكون رجيا والصريح يلحق البائن وان لم يكن رجيا وقوله الذي يلحق البائن لا يكون رجيا لا يقتضيه

باب تفويض الطلاق

فصل في الاختيار إذا قلنا لا أمر به اختار أي يتنوع بذلك الطلاق أو قل لما طلق نفسه فله أن يطلق نفسه ما أحب
في مجلس ما دلت فإن قامت منه أو أخذت في عمل آخر خرج الأمر من يدها لأن المختارة لها المجلس بأجمع الصحابة ثم ينعقد بمجلس

لأن البينة سابقة تمنع الرجعة التي هي حكم الصريح غير القيد بآية فما ذكر من أنه إذا بانها تم قال لها أنت طالق باين ينفو باين هو ما ذكر من عدم تقيد الرجعة
فكان ذكره وتركه سواء وما زاد في تعليل الآثار في هذه المسئلة في الحادي من قوله ينفو فيجوز لكلامه لا معنى له وعلى مجرد الآثار اقتصر في الخلاف
ومما ذكرنا على هذا ما وقع في جلب من الخلاف في واقعة وهي أن رجلا ابان امرأته ثم طلقها ثم أتت في العدة الحق فيه أنه لم ينفو لها سمعت
من أن الصريح وإن كان بائنا الحق البائن ومن أن المراءى البائن الذي لا يلحق هو ما كان كناية على الوجبة لوجه وفي المقابل لو قال إن فعلت كذا
فخلال أسد على حرام ثم قال كذا لا أمر آخر ففعل أحد ما وقع طلاق بائن ثم لم يفعل الآخر قال عليه الدين ينبغي أن يقع آخره قال هذا ينبغي أن يحفظ
تتمه في الشهادة على الطلاق من الكافي للحاكم وهو مجموع كلام محمد رحمه الله في كتيبه لو شهد بالطلاق والزوجان متعاقبان على عدم الطلاق
فرق بينهما لأن البينة كذبها ولو شهد أنه طلق أحدي نسائه لعينها ونسائها فاشهدا بأنها باطلة ولو شهد أنه طلق أحدا من بغيره عينا الزنا أو الإيقاع
على أحدهما استحسانا في القياس هو الأول ولو شهد شاهد على طلقين وأخذ ثبت والزوج منكر لم تجز هذه الشهادة على قول أبي حنيفة رحمه الله
وعندما تجوز على طلقين وتأتي هذه في البداية في باب الاختلاف في الشهادة وإذا شهد شاهد عدل على الطلاق فنسخت المراءاة القاضي أن يضعها على
يد عدل حتى تأتي بالآخر لا يفعل ويدفعها إلى زوجها فإن كان الطلاق بائنا وأدعت أن بقية الشهود بالمصداق عدل قال أبدا ثمانية أيام وحال نسائها
وبين زوجها حتى تنظر ما يصنع في شاهد ما الآخر فهو حسن ولو دفعها للزوج لا بأس به ولو شهد أحد بها أنه طلقها ثلثا والأخر أنه قال أنت على حرام
ينوي الطلاق فهي باطلة وكذا لو شهد أحد بها أنه طلقها إن دخلت الدار وأنها دخلت والآخر أنه طلقها إن كلفت فلما نادى بكلمته وكذا إن اختلفا
في الفاظ الكلمات وكذا في مقادير الشروط الذي علق عليها في التعليق والارسال ومقادير الأجل وصفاتها وفي اشتراطها وحذوها وإذا شهد أن
قال إن دخلت الدار فلا يفي طلاق ولا يفي معها والآخر أنه قال وحدها وقد دخلت فلا أنه تطلق وحدها لأنها اتفقا فيها ووقع فيه الطلاق على
واحدة ولو شهد على تطلقته بآية وآخر على تطلقته رجعية جازت على الرجعية وكذا إذا شهدا على تطلقته والآخر على واحدة وهو أحد
أو على واحدة والآخر على واحد وعشرين أو واحدة ونصف والاصل عندهما في العطف تقع في المطلق عليه لا تعاقبا على اللفظ أو مراد به بخلاف
البائن فلذا لا تقبل شهادة أحدهما على واحدة والآخر على اثنين عنده خلافا لما لأن الذي شهد به اثنين لم يتكلم بالواحد ولا بالمراد منها وسيأتي في الأصل
في باب الاختلاف في الشهادة ولو شهد أنه قال فلا أنه طالق لابل فلا يفي والآخر على أنه سمي الأول فقط جازت على الأول ولو شهد أنه قال طالق الطلاق
كلمة والآخر على أنه قال بعض الطلاق لم تجز الشهادة عنده وعند طلاق واحدة ولو شهد أنه قال طالق والآخر أنه اقربا لطلاق جازت وكذا إن اختلفا
في الوقت أو المكان أو الزمان بان شهادته طلقها يوم التحركية والآخر أنه طلقها في ذلك اليوم بالكونة فهي باطلة فيثبت كذب أحدهما ولو شهدا بذلك
في يومين متفرقين بينهما من الأيام قدر ما يسير الركب من الكوفة إلى مكة جازت شهادتهما ولو شهدا ثلثان أنه طلق عمره يوم الخبر بالكونة والآخر أنه طلق في يوم
الخبر كونه فشهدا بأنها باطلة ولو جازت أحدي البنتين فقصه بها ثم جازت الأخرى لم يثبت اليها وإذا قال الرجل لامرأته اتكيا أكلت هذا حتى طالق فباعت كل بنية
أكلته تطلقان جميعا وإن جازت أحدهما فحكم بها ثم جازت الأخرى لم يثبت اليها وإن كانت كلمتها التلقا

باب تفويض الطلاق فصل في الاختيار لما فرغ من بيان الطلاق بولاية المطلق لنفسه شرع في بيان بولاية مستفاد من غير ذلك هذا العطف فلا يفسد
التفويض بلفظ الخبر بلفظ الأمر باليد بلفظ المشية قوله إذا قل لا امرأته أخباري ينوسه بذلك الطلاق يعني ينوي تخييرها فيه أو قال لها

وكانه تملك الفعل منها والتمليك مقتضى حصول باقي المجلس كما في البيع لأن ساعات المجلس اعتبارت ساعة واحدة إلا أن المجلس تارة يتبدل بالذهاب عنه ومرة بالكشف كالعمل آخر

طلقى نفسك فلما ان تطلق نفسها ما دامت في مجلسها ذلك وان طال يوما واكثر لم يتبدل بالأعمال فان قامت منه او اخذت في عمل اخر خرج الامر من يد الان الخيرة لما خيل للمجلس بالاجماع الصعابة فنصوا ان اسد عليهم اجمعين قال ابن المنذر اختلفوا في الرجل يتخير زوجته فقال لا لغة امرأته ما كان قامت من مجلسها فلا خيار لها روي بهذا القول عن ابن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وعثمان وابن مسعود رضى الله عنهم وفي اسانيد ما قاله جابر بن عبد الله قال عطاء وجابر بن زيد ومجاهد والشعبي والنخعي و مالك بن سنان الثوري والافراسي والشافعي ابو ثور واصحاب الراي وفيه قول ثان وهو ان امرأته ما في ذلك المجلس وفي غيره وهذا قول الزهري وقطادة وابي عبيد وابن خزيمة يقول يدل على صحة قول النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة رضى الله عنها لا تجلس حتى تستامري بوبك وكل صاحب المبنى بهذا القول عن علي فاعترض على نقل الاجماع والجواب ان الرواية عن علي قد لم تستقر فقد روي عنه كقول الجماعة ولذا نص في بلاغات محمد رحمه الله انه قائل بالانقضاء على المجلس قال ابن خزيمة وعنه علي وابن مسعود وجابر بن زيد في الرجل يتخير امرأته ان لما اياما ما دامت في مجلسها ذلك فاذا قامت من مجلسها فلا خيار لها فيكون اجماعا سكوتيا من قول المذكورين وسكوت غيرهم من من نقل من السابقين لقول الاول ممن نقل عنهم الثاني وقوله في اسانيد ما قاله لا يضر بعد تملك الامتة بالقبول مع ان رواية عبد الرزاق عن ابن مسعود وجابر بن عبد الله جيدة واما التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة لا تجلسي الا بغيرك فلهذا لا يضر لضعف الرواية عنه صلى الله عليه وسلم في ذلك هذا التخيير المتكلم فيه وهو ان توقع نفسها على انها ان اختارت نفسها طلقها الا ترى الى قوله تعالى في الآية التي هي سبب التخيير منه صلى الله عليه وسلم ان كنتن تردن طوية الدنيا ودينها فتقابلين امتمكن واسر حكن سراجيلا قوله ولانه تملك الفعل منها والتمليكات تستدعي جوابا في المجلس او ولو كان تملك لم يبق الزوج ملكا لطلاق في ذلك المجلس لاستحالة كون الشيء مملوكا كله اكثر من واحد في زمان واحد وهو متفق انه لو طلقها بعد التخيير وقع وايضا لو صارت ملكة كان من قال لا امرأته طلقى نفسك ثم علف ان لا يطلقها فطلقت نفسها لا يثبت وقد نص محمد رحمه الله على انه يثبت به يقتضي ان يكون ثابتا عنده وايضا يصح عندنا توكيل المديون بابرار نفسه وبأبوابه على تعليل كونه تملكها بانها عالمة لنفسها وواجب ان المرء بالملك بناس من يقدر على الفعل باختيار بحيث لا يلحقه اثم على نفس الفعل ولا خلف في عدم فعله بخلاف الوكيل فانه مخاف ان لم يفعل فيصور الملك عليه الواجب من اثنين فان تملك الفعل بكذا ولو لم انفار الملك بالتمليك في الاعيان لان في ملك الافعال للقطع بثبوت تلك كل من مائة رجل لفعل واحد كما لا وهو الاختصاص وسلكه اليعني ممنوعة والخمس قول محمد بن حمرج والمنع المذكور في الزيادات لصاحب الميوط واما المديون فوكيل من انا وقع عليه الابراء الرب الدين باعتبار امره وثبت اثر التصرف لنفسه في ضمنه وهو فرغ ذمته وفي هذا نظر بحرية في تملكها بنفسها بان يقال هي وكيفية فهي في نفس فعل الايقاع عالمة له وثبوت الحاصل لها ضمنا ولو انتم كونه المديون مملوكا لم يصح الانتفاء لازمه لان الدائن ان يرجع قبل الابراء وسنذكر ما هو الواجب واعلم ان الجواب الذي استدعيه التملك هو القبول في المجلس والجواب المتكلم فيه هو تملكها بنفسها وهو بعد تمام التملك فليس في الواجب تمايزا للملك او بول هذا قال في الذخيرة ان هذا التملك يخالف سائر التمليكات من حيث انه يبقى الى اوان المجلس اذا كانت غائبة ولا يتوقف على القبول فنظر في التملك بخصوصه لا يستدعي الجواب الذي يتم به التمليكات ولكونه تملك كاتيم بالملك وحده لا قبول لا يقدر على الرجوع لا لكونه متضمنا معنى التحليق لانه اعتبار يكن في سائر الوكالات لتضمنها معنى اذا بعته فقد اجزته والولايات لتضمنها اذا حكمت من من شئت فقد اجزته فكان يقتضي ان يصح الرجوع والغزل فيها فلا حاجة اليه لهذا المعنى لا لتبنايه على ما ذكرنا لكن اذا كان الملك ثبت فيه بالملك وحده لم يصح القول بانه يخالف

او جالس الا ان من غير محلي لتأخره وجلس الشك غير مستطاع جازا غير قيام لا بدليل الا من محلي لتأخره والسر لان الفساد هناك كذا فترقا من غير قبض
 فكل من في قبضه لا يستلزم كونه محققا في غيره وانما يتم في غيره فان اختلفت فليس كذا فترقا من غير قبض فكل من في قبضه لا يستلزم كونه محققا في غيره وانما يتم في غيره فان اختلفت فليس كذا فترقا من غير قبض
 ان لا يتم بعد اثنى وان نوى الزوج الطلاق كانه كذا فترقا من غير قبض فكل من في قبضه لا يستلزم كونه محققا في غيره وانما يتم في غيره فان اختلفت فليس كذا فترقا من غير قبض
 وكذا بسبب من ان يستلزم كونه محققا في غيره وانما يتم في غيره فان اختلفت فليس كذا فترقا من غير قبض فكل من في قبضه لا يستلزم كونه محققا في غيره وانما يتم في غيره فان اختلفت فليس كذا فترقا من غير قبض
 وذلك الباقى والى كون نوى الزوج ذوقا لان الاحتمال لا يتم في غيره وانما يتم في غيره فان اختلفت فليس كذا فترقا من غير قبض فكل من في قبضه لا يستلزم كونه محققا في غيره وانما يتم في غيره فان اختلفت فليس كذا فترقا من غير قبض
 لو قال ليما اختارى فقال قد اخترت فهو باطل لانه عرفت بالانجاء وهو في المفسر من احد النجانيين وكان اليمين لا يصح لنفسه
 للغير وكذا في مع الايمان ولو قال اختارى نفسي فقال قد اخترت فقام واحد باثباته لان كذا منه مفسر وكذا في المفسر لانه

سائر التليكات من حيث انه يبقى الى بايراء المجلس بل بقاؤه هو الموافق سائر التليكات التي ثبت الملك عندها وانما خالفنا بما ذكرناه وباعتبار
اقتصاره على المجلس والمستند فيه اجماع الصحابة وآلهم ان الاقتصار على المجلس في الخطاب المطلق لا لوقال طلق نفسك متى شئت فهو لما في المجلس
وعزوه واذا فوض وهي غائبة اعتبر مجلس عليها ولو قال جئت لمان تطلق نفسها اليوم اعتبر مجلس عليها في هذا اليوم فلو مضى اليوم ثم علمت بخرن
الامر من يدنا وكذلك وقت قيد التفويض به وهي غائبة ولم نعلم حتى انقضى بطل خيارنا في المجلس ليس للزوج ان يرجع قبل انقضاء المجلس
لانه بمنى العين اذ هو تعليق الطلاق بتطبيقها نفسها وقد علمت ما هو التحقيق **قوله** اذ مجلس ارجع لو كانا يتحدتان فاختار في الاكل القضي مجلس
المديث وجار مجلس الاكل فلو انتقل الى المناظرة القضي مجلس الاكل وجار مجلس المناظرة ولو خيرة فطابت قواها او شربت لا يبطل خيارها لان
العطش قد يكون شديدا يمنع من تناول ولبس الثوب قد يكون لند عواشبه وبخلاف بالكلت ليس تليدا او استنثت او اقامها الزوج قصره
فانه يخرج الامر من يدنا لظهور الاعراض به ووجهه في الاقامة انها يمكنها ما لفته في القيام او تبادر الزوج باختيارها نفسها فعدم ذلك وليس
الاعراض وكذا اذا غاضت في كلام اخر قال تعالى حتى يخوضوا في حديث غيره فاذا ادعى اعراض من الاول **قوله** ثم لا بد من التيقن اى بنية الطلاق في قوله اختار
يحمل تخييرا في نفسها بالاقامة على النكاح وعدمه ويحمل تخييرا في غيره ومن نفقة او كسوة فاذا اختارت نفسها فالحكم بقصد الطلاق فالقول له مع يمينه
اما اذا خيره ما بعد مذاكرة الطلاق فاختارت نفسها ثم قال لم اوافق الطلاق لا يصدق في القضاء وكذا اذا كانا في غضب واذا لم يصدق في
القضاء لا يسع المرأة ان تقيم معه لا ينكح مستقبل **قوله** والقياس ان لا يقع بها شيء لان التلييك فرع ملك الملك وهو لا يملك الا بغير هذه
اللفظة لوقال اخترت نفسي منك واختارك من نفسي نادى لا يقع الا انا استوفنا الوقوع باختيارها بالاجماع الصحابة رضوا بسد عنهم **قوله** ولانه بسبيل ارجع
غابره انه وجه آخر للاستحسان يقابل القياس يقضي الوقوع بخصوص هذه اللفظة وهو لا يقتضي ذلك وانما يقتضي جواز اقامتها مقامه في الفراغ
والاتفاق فيها بل يقتضي ان لا يقع به لان اقامتها مقام نفسه فيما يملك ولا يملك الا بغير هذه اللفظة فهو وجه القياس **قوله** ثم الواقع بها بان روى
عن زيد بن ثابت انه ثلث وبعدها ملك في المدخل بها وفي غيره ما يقبل منه ودعوى الواحدة وعن عمر بن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم واحدة
رجعية وبغير ذلك اخرج احمد وثبت عن علي بن ابي طالب في الواقعة به واحدة بائنة توسطين النابتين ورجع قول عمر بن مسعود وابن ابي طالب على ان الطلاق
يعقب الرجعة الا ان يكون الطلقة الثالثة وانت علمت ان اخرج منه الطلاق بال وقبل الدخول ولزم اخرج الطلاق باول على البيئونة من اللفاظ على
ما سلفنا ولفظ اخترت نفسي بل نفس تخييرا فيفسد ملكها نفسها اذا اختارتها لانه يبنى عن الاستحسان والصفا من ذلك الملك وهو بالبيئونة
والالم تحصل فائدة التخيير اذ كان له ان يراجها في الحال شارح اوابت وقد روى الترمذي عن عبد الله بن مسعود وغيره ان الواقع بها بائنة كماروس
عنها الرجعية فاختلفت الرواية عنها وقد ترجع بما ذكرنا قول علي وعمر وابن مسعود رضي الله عنهم ثم هو غير متشعج لانه انما يفيد الفلوس والصفا والبيئونة ثبتت
فيه مقتضى فلا يعم بخلاف است باتن ونحوه فلا يقع الثلث في قوله اختار اى وان فاما بخلاف التفويض بقوله امرك بيدك حيث تقع بنية الثابت
فيه لان الامر شامل بمعمومه معنى الشان للطلاق فكان من افرادة لفظا والمصدر مستعمل في العموم وقيل الفرق بين الوقوع بلفظ الاختيار على خلاف
القياس باجماع الصحابة واجماع الفقهاء على الطلقة الواحدة بخلاف تلك المسائل اى باتن ونحوه لان الوقوع بلفظ نفسي اللفاظ وقتها
البيئونة وهي متنوعة وفيه نظر لانها اجماعهم على الواحدة لما قد من قول زيد بن ثابت ان الواقع بثلث قولها كمال الاستحسان **قوله** ولا بد

ففي واحدة من الرجعة لان هذا اللفظ يوجب الانطلاق بعد انقضاء العدة فكأنها اختارت نفسها بعد العقد ولو قال لها امري
بيد لها في تطليقة أو اختارى تطليقة فاختارت نفسها فهي واحدة يملك الرجعة لانه جعل لها الاختيار لكن بتطليقة وهي معقبة للرجعة

فيما لا يتيقن وصفه به فيلغو ويبقى قولها اخترت فيكون جوابا للكل وهذا يتم الاشارة اليه بقوله ان هذا وصف لغوا في قوله في المكان فتقوله
والكلام للترتيب ابتداء وبتعيين جواب قولها ان كان لا يفيد من حيث الترتيب الى آخره لا يطابق الوجه الاول والمراد بالكلام لفظ الاول فان كثيرا
من الاصوليين يطلقه على المفرد وبعضهم ينسبه الى كل من ضمير وعلية منع ان الافراد من ضرورة الترتيب الذي هو معنى الاول بل كل منها
مدلول ليس احدهما متبعا للآخر حتى اذا انفاني حق الاصل لغاني حق البناء وهو الافراد واذا انفاني قولها اخترت وهو يصلح جوابا للكل فيعني مدلول
اختار العبادي قولها والجواب بعد تسليم ان الفردية مدلول فنعني فقد يكون احد جزئي المدلول المطابق هو المقصود والآخر متبعا كما هو الاول
هنا من قوله والافراد من ضرورته فينتفي التبع بانتفاء المقصود والوصف كذلك لانه وضع لذات باعتبار معنى هو المقصود فقام بالخط
الفردية حقيقة او اعتباريا كالعبارة الاولى والجماعة الاولى الا من حيث هو متصف بتلك النسبة فاذا بطلت يطل الكلام وقد ضعف
بعضهم لتعليل ابي حنيفة رحمه الله بان الترتيب ثابت في اللفظ وان لم يكن ثابتا في المعنى فصدق ومنها بالاولى والوسطى ان باعتبار قول
اختارى اختارى جملة بعد جملة والحاصل من هذا اخترت فقلتك الاولى او كلمتك الاولى والامني له اصلا بعد فرض ابدار وصف الطلاق به والبدل
من رام الدفع عنه بان المعنى لاخترت الايقاع بكلمتك الاولى لان الايقاع لا يكون بجملة قط بل بجملة امرية بها الطلاق وكذا قال لها اختارى ثانيا
فقلت اخترت اختيارا او الاختيار او مرة او مرة او دفعة او دفعة او بواحدة او بواحدة او بواحدة يقع الثالث اتفاقا لانه جواب الكل حتى لو كان بال
لزم كله قوله فهي واحدة يملك الرجعة وهو سهو بل بان نفس عليه محمد في الزيادات وفي الجامع الكبير والمبسوط والادع وشروح الجامع الصغير
وجوامع الفقه وعامة الجوامع سوى جامع صدر الاسلام فان فيه ما في الهداية وجه الصحيح ان الواقع بالتحية بان لان التحية تملك النفس منها
وليس في الرجعي لكما لنفسها وايقاعها وان كان بلفظ الصريح لكن انما ثبت به الوقوع على الوجه الذي فوض به اليها والسر في انما في البينة
كما في تسمية المال فيقع به بالملكه لانها لا تملك الا ما ملكت الا ترى انه لو امرنا بالبيان فاقعت الرجعي او بالعكس وقع الامر بالام او واقعته
فان قيل بالفرق بين اخترت وطلقت حيث يصلح طلقت جوابا لاختارى حتى يقع به البينة واخترت لا يصلح جوابا لطلقت فكيف يقع به شي
الا عند فرج وسند جوابه في فصل الامر باليد قوله لكن بتطليقة قيل عليه لو كان كذلك لكان هذا القول ملحق بنفسك وقد ذكرنا ان لا يقع باخترت جوابا
لطلقت فكيف يجب بان آخر كلامه لاختار الاول كان العامل هو المفسر وهو الامر باليد والتحية وقولها اخترت يصلح جوابا له فصرح قال انت طالق
ان شئت واختارى فقال شئت واخترت يقع ثنتان بالمشيئة والاختيار ولو قال اختارى اختارى باللف فقلت اخترت جميع ذلك
وقت الاوليان بلاشئ والثالثة باللف لانها المقرنة بالبدل كما في الاستثناء والشرط وكذا لو قالت اخترت نفسي اختار او واحدة او بواحدة
ولو قالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخرة تطلق ثلثا باللف على قول ابي حنيفة مخرج وعلى قوله وقت واحدة بغير شي ان قالت اخترت الاولى او الوسطى
وبالف ان قالت اخترت الاخرة ولو قالت طلقت نفسي واحدة واخترت نفسي بتطليقة فهي واحدة بانه لان التطليقة اسم للواحد فلا يكون جوابا
عن الكل بل البعض فبعد ذلك تسأل المرأة عن ذلك فان قالت عني الاولى او الثانية وقتها بلاشئ او الثالثة بانه باللف ولو قالت اختارى
واختارى باللف باللف فاللف مقابل بالثالث للعطف فلو قالت اخترت نفسي بتطليقة لم يقع شي لان الواحد لو وقت ثبات البدل
ولم ير فيه ولو قالت اخترت الاولى او الثانية او الثالثة وقت ثلث باللف عنه وعنده لا يقع لانه لو وقع وقع ثبات اللف ولو قال لها اختارى

فصل في الامر باليد في نية ثلاث فقلت قد اخترت نفسي بواحدة فهي ثلث لان الاختيار يصلح جوابا للامر باليد لكونه تمليكاً لا تحييراً
والله في صفة الاختيار في صدارة كانه انما قلت اخترت نفسي بواحدة وقلت نفسي بثلثة فقلت نفسي بواحدة وقلت نفسي بثلثة فقلت نفسي بواحدة وقلت نفسي بثلثة
مخبر من هو في الاختيار في الثانية التولية كانه انما يكون باثنية لان التفويض في الباطن ضروري لميلك انما هذا كل ما في الامر جوابا لقصيدة المذكورة في
من كور في الايقاع واقفاً تنبيه الثلث في قوله لا يدرك لانه يحتمل اليوم وقد حققنا من قبل
ولما لا يدرك في اليوم وقد علم ان يدرك في يومها بطلان ذلك اليوم وكان سيدنا بعد من كان صرح به في وقتين بينهما وقت من جنسهما
لويتنا ذلك الامر اذ ذكر اليوم بغير اشارة لانتداد الليل فكانا من غير واحد هذا الامر في الاخر وقال في قوله امر واحد بمنزلة قوله امر بثلثة في الطلاق لا يحتمل ان يتبع
والامر باليد يحتمل في وقت لا يدرك ويحل في الثاني لم يستدل ولو قال امر بثلثة في اليوم وعندي في الليل في ذلك وان ردت الامر في يومها لا يبقى الامر في يد هاتي الخ لكان هذا
امراً واحداً لانه لم يتخلل بين اليمينين من وقت من جنسهما لم يتناوله الكلام وقد يحجم الليل ومجمل المشورة لا يقطع فصلاً كما ان الامر في يومين في يومين

من ثلث تطلقات ما شئت فلها اختيار واحدة او اثنتين عند لي ينفق في الاخير لان من التبقيض وعند ما تمك ان تطلق نفسها امناً لانها البليان وهي موروثة

فصل في الامر باليد في التخيير التخيير باجماع الصحابة رضي الله عنهم والامر باليد كالتخيير في جميع مسائله من اشتراط ذكر النفس او ما يقوم مقامه
ومن عدم ملك الزوج الرجوع وغير ذلك مما قد مره سوى نية الثلث فانما تقع هنا لا في التخيير واعلم ان التفويض بلفظ امر كيدك
لا يعلم فيه خلاف وصحة قياس واستحسان وكذا امر التفويض بلفظ اختاري نفسك لانه تمك تطلق ما فله ان يملك بكل لفظ يعظم التفويض له منه لم يقط
اختاري نفسك يفيد فعل هذا الناحية تقديم التفويض بلفظ اختاري بما يجره الصواب رضى الله عنهم فصلاً بخلافه بلفظ الامر باليد فانه
وان لم يعلم فيه خلاف احد لم يقع به ذلك النقل صريحاً وانما اقرق البليان في القياس والاستحسان في الايقاع بلفظ الاختيار فان ايقاعها بما يجوز
استحساناً باجماع الصحابة لا قياساً لان الزوج لا يملك الايقاع به فلا يملك به الملك اذ لا يكون في ملكه اوسع مما في ملك مملكه وبنا قياساً وشيخ البليان فان
ايقاعها بلفظ اخترت نفسك تقع في جواب امر كيدك كما يقع في اختاري واما الايقاع بلفظ امرى بيدي ونحوه فلا يصح قياساً ولا احتساباً فلا تحتم
حول المحي ونشك الزول مخافة قوله وان قال لها امر كيدك ينوي ثلثاً اسي ينوي التفويض في ثلث فقلت قد اخترت نفسي بواحدة فهي ثلث

لان الاختيار يصلح جواباً للامر باليد وبها مقامان الوقوع وكونه ثلثاً والوقوع مبني على صحته جواباً فافاده بقوله لكونه اى الامر باليد تمليكاً كالتخيير فواجب
جوابه وهو منقوض بطلاني نفسك فانه تمليك كالتخيير ولا يصح اخترت نفسي جواباً له حتى لا يقع به شي الا عند زفر فرج وجواب شمس الائمة بان الاختيار
اضف من لفظ الطلاق وكذا لو قالت طلقت نفسي فاجازه جاز ولو قالت اخترت نفسي لا يتوقف ولا يقع وان اجازته ولا يملك هو الايقاع به فصلح
الاقوى جواباً للاضعف ودون العكس لا يدفع الوارد على المصنف ثم كون الاقوى يصلح جواباً للاضعف بلا عكس يحتاج الى التوجيه ويكون كونه لان الجواب
العامل والتفويض شرط عمله فلا يكون ودون بل فائناً او مساوياً وفرق قاضي خان في شرح الزايدات بان قولها اخترت مبهم وقوله طلقت
نفسك مبهم والمبهم لا يصلح جواباً للنفس وهو مشكل على ما تقدم من تقرير الاكتفاء بالتفسير في احد الجانبين ثم فاد الثاني بقوله والواحدة اى التي
نقلت بمصاففة الاختيار فصار كانهما قالت اخترت نفسي بمرة واحدة وبذلك يقع الثلث وكان الظاهر ان يقول باختيارة واحدة لانه جعلها
وصفاً لما لكنه قصد التنبيه على ان موجب وقوع الثلث لو صرح بقولها باختيارة واحدة كون المراد بمرة واحدة فان الاختيارة ليست الا مرة من الاقتران
واذا كان اختيار بمرة واحدة انتهى الجواب بعده وكونها بحيث لا يتصور لها اختيار آخر هو بان يقع الثلث ويقال في العرف تركته بمرة واحدة وكرهته
بمرة واخرت عنه بمرة واحدة ولا يحصى من الالاراد والابلوغ ما قيد به من الترك مثلاً والكرهته والاعراض مشناه واورد بعضهم انه ينبغي ان يقع
به طلقه واحدة لان بواحدة تحتمل كونه مصاففة طلقه ولما جعل الامر باليد في التولية فقلت نفسي بواحدة تحتمل كلام من ارادة الموصوف طلقه
او اختيارة فاذا التوتما ولم تكن له نية تقع واحدة والجواب ان الاحتمالين لم يتساويا فان خصوص لعمال اللفظة قرينة خصوص المقدور هو هنا
لفظ اخترت في قولها اخترت نفسي بواحدة بخلاف اذا اجابت بطلقت نفسي واحدة حيث يقدر الطلاق به وهو خصوص العامل فيها وبهذا وقع الفرق بين
بطلقت نفسي واحدة حيث تقع واحدة باثنية فاخرت نفسي بواحدة حيث تقع ثلث وانما كان التولية باثنية لان التفويض انما يكون في الباطن لا بالملك
امراً وانما تمك البليان بالارجحى واذا علم ان الامر باليد مما يرد به الثلث فاذا قال الزوج فويت التفويض في واحدة بعدا طلقته نفسها ثلثاً
في الجواب يحل ان اراد به الثلث قوله وقد حققناه من قبل اى في فصل الاختيار بقوله الاختيار لا يتبع قوله ولو قال لها امر كيدك في اليوم وبعد

وعنه في حقيقته انهما اذا ردت الامرى اليوم لها ان تختار نفسها عند لانها لا تملك ردا لا مكرها ولا تملك ردا لا يطاق وسببه الظاهر ان اذا استأخرت نفسها اليوم لا يبقى لها الخيار في الغد كذلك اذا اختارت زوجها بعد الامران المختيرين لا يملك الا اختيار احدهما لم يدخل فيه الليل الى حاصلة ان قوله اليوم وبعد غد اليوم وهذا يقتضي ان في كل حين اجدهما انهما لو اختارت زوجها اليوم وخرج الامر من يداه فبذلك بعد الغد والثاني عدم ملكها في الليل وفي اليوم وغدا لو اختارت زوجها اليوم لا يملك طلاق نفسها غدا اي نكاحا او تمكلا ليلالا والفرق بين علي انه تمليك واحد في اليوم وغدا لو تمليك كان في اليوم وبعد غد وجهه وزفره في الكل تمليك واحد لم يثبت الخيار بعد الغد اذ ردت اليوم قياسا على طلق اليوم وبعد غد حيث لا يقع الاطلاق واحد فكذا يكون بينهما امر واحد وعلى امرك بيده اليوم وهذا قلنا الطلاق لا يحتمل التامت فلا وقع قصير طالقاني جميع الغد كغيره عند عدم سوار لا يقتضي طلاقا آخر اما الامر باليد فيتمك فيضع ضرب المدة له غير ان عطف زمن على زمن مماثل لمقصود بينهما زمن مماثل لما ظهر في قصد تعقيد الامر المذكور بالاول وتعقيد امر آخر بالثاني والا لم تكن لهذه الطفرة معنى واذا كان لك يصير لفظ اليوم مفردا غير مجموع الى ما بعده في الحكم المذكور لانه صار عطف جملة امرك بيده اليوم وامرك بيده بعد غد فلو قال امرك بيده اليوم لا يدخل الليل بخلاف اليوم وغدا فانه لم يفضل بينهما يوم آخر لتقوم الدلالة على القصد المذكور فكان جمعا بحرف الجمع في التملك الواحد فلو قوله امرك بيده في حين في مثل ذلك الليلة التوسط استمالا لنوا وعرفيا على ان مجلس ما روى ابن رستم من انه اذا قال طلاق اليوم وبعد غد يطلق طلاقين بخلاف اليوم وغدا يمنع قياسه وايضا في طلاق اليوم وبعد غد ثبت فيه الحكم في الغد لانها طالق فيه ايضا بخلاف امرك بيده اليوم وبعد غد فانه الاتفاق على ان لا خيار لها في الغد فلم يلحق به من كل وجه وقول المصنف وفيه يوم الليل ومجلس المشورة لم ينقطع لا اعتبار به لتيسر الدخول الليل في التملك المضاف الى اليوم وغدا لانه يقتضي ودخول الليل في اليوم المفرد لذلك المعنى على قوله يوم الليل ومجلس المشورة لم ينقطع قوله عن اني منقطة في مسئلة امرك بيده اليوم وغدا انها اذا ردت الامر في اليوم لها ان تختار نفسها غدا رواه ابو يوسف عنه ووجهه ان المرأة لا تملك ردا لا يطاق الزوج لو تزوجت كذا لا تملك ردا لانه تمليك ثبت حكمه لها من الملك لا قبول كالايقاع منه وحاصله ان ردا لا يطاق لال كما كان فلما ان تختار نفسها في الغد ومقتضى هذا ان لها ان تختار نفسها في اليوم الذي ردت فيه ايضا وصار قيامها عن المجلس بعد اخير في اليوم وغدا واقتضاها لابل ان اخرجت لا يخرج الامر من يداه وتحقيق وجه الظاهر ان ثبوت هذا الملك منتهى شرعا بما حدا الامور من انقضاء مجلس العلم او الخطاب بلا اختيار شي او يفعل ما يدل على الاعراض او اختيار ما زوجها فاذا ردت باختيار ما زوجها خرج ملك الايقاع عنها فلا تملك اختيار نفسها بعد ذلك ويضاف توقيت التملك بهذه الى الاجماع على خلاف القياس مع ان توقيتها في الجملة ثابت شرعا كما في الاجارة والادوية تشبيه بالعارية لو جعيل كونه لا عوض والعارية تملك المنفعة لا عوض والثاني ان توقيتها ليس بحد معين لان انقضاء المجلس ليس مضبوطا بالوقت يتبدل يوما ويوما واكثر وكذا اختيار ما زوجها وفعل ما يدل على الاعراض بخلاف الاجارة والادوية تشبيه بالعارية وانما له اختيار احدهما حكما انها اذا اختارت نفسها ليس لها ان تختار زوجها مفتوقا الى النكاح كذلك اذا اختارت زوجها ليس لها ان تختار نفسها فلا يفتح عن جواب الكنتية التي هي جواز اختيارها نفسها اعني ان الملك بعد ثبوتها لا يرتد بالرد وانما يرتد بغير التملك وقد قلنا ان هذا التملك ثبت الملك لا قبيل وقد ظهر من وجه الظاهر حل الرد المذكور في رواية ابى يوسف رحمه الله على اختيار ما زوجها ولا تملك انما لا تعرض لما لا يرد فيمكن حل وداعلى يكون بلا غطر الرد ونحوه بان تقول عقيب الملك تجتبه ما ردت التفويض او الاطلاق ويكون هذا اعطاء لنفسك الحكم ويكون هو مستند فرع في الذخيرة حيث قال لو جعل امر لمبيد ما وبيد اجنبي يقع لازما فلا يرتد بهما والمسألة مروية عن اصحابنا وبذلك تاتى من دفع المناقضة الموجودة في الامر باليد

وذكر ان يوسف طهانه لئلا قل امرتك بيدك اليوم وامرك بيدك غدًا ان كان لما انه ذكر لكل وقت خبر على حدته بخلاف ما تقدم بان قال المولى
يوم يقدم ثلاث فقدم ثلاث واخرى لم يقدمه حتى جئت ليل فلا خيار ليدلان الامر باليد مما يمتد فعمل اليوم للقرن به على بيان النهار قد تقدم
من قبل فيقولت به ثم ينقضي ما تقدم وقته واذا جعل امرها بيدك واخيرا فقلت يوم ما ولم تقدم فالامر في بين ما ما لم تكن في عمل آخر
لان هذا تملكك التعلق من لان المالك من يتصرف برأى نفسه وهي بهذا الصفة والتملك يقتصر على المجلس قد بينا من قبل

حيث صرح في الرواية انه لا يرتد بالرد وفي الكتاب انه يرتد اعني قوله في قوله امرك بيدك اليوم وغدا وان اردت الامر في يومها لا يبقى الامر في يدك
فان المراد برأى اختيار زوجها اليوم وحقيقة انتها ملكها وهناك المراد ان تقول ردودت فلم يبق تدافع لكن الشارحون قرروا بثبوت التدافع
في ذلك حيث نقلوا انه لا يرتد وتعلقوا ان يرتد بالرد وقد فوجئوا بالرد عند التفويض باليد فلا يرتد كما اذا اقر بالرجل فصدقه ثم رد اقراره لا يصح وعاصمه
انه كما لا يراد عن الدين ثبوت لا يتوقف على القبول ويرتد بالرد لما فيه من معنى الاستقاء او التملك اما الاستقاء فظاهر واما التملك فقال تعالى
وان قصدوا خير لكم سمي الا برأى قصد قادم وقع في هذا الباب من المناقضة ما ذكر في الفصول لو قال لامرأة امرك بيدك ثم طلقها بانها خرج الامر
من يدك وقال في موضع آخر لا يخرج وان كان الطلاق بانها ودفق بان المخرج فيها اذا كان منجزا وصدقه اذا كان معلقا مثل ان قال اكره ان يزني
فامر بك بيدك ثم طلقها بانها ثم تزوجها ثم وجد الشرط يصير الامر بيدك ولو طلقها ثلثا ثم تزوجها بعد زوج آخر ثم ضربها لا يصير بيدك من
المناقضة لتصرفهم بصحة اضافتها في المسئلة الآتية اذا قال لها امرك بيدك يوم يقدم فلان وسياتي الكلام فيها قوله وعن ابى يوسف راج انه
اذا قال امرك بيدك اليوم وامرك بيدك غدًا انما امر حتى لو اختارت زوجها اليوم لها ان تطلق نفسها هذا لانه ثبت لها في النكاح تحريم جديد
بعد ذلك التخيير المقتضى باختيار الزوج قال السرخسي وهو صحيح لانه لما ذكر لكل وقت خبر اعرف انه لم يرتد واشتركا في وقتين في خبر واحد والاصل
استقلال كل كلام وذكرنا في ضمان هذه ولم يذكر فيها عاقل فلم يبق تخصيص ابى يوسف رد الا لانه مخرج الفرع المذكور واعلم انه يتفرع على هذا عدم
جواب غيبا لنفسها ليدلا فلا يقل عنه لانه ثبت لها في يوم مفرد ولا يدخل الليل والثابت في اليوم الذي عليه بامر آخر كقوله امرك بيدك اليوم حيث
يتم الى الغروب فقط بخلاف قوله امرك بيدك في اليوم انما يتقيد بالمجلس وهو على ما قد ساء من الاصل في انت طالق غدا وفي عقد في جامع المباشرة
امر بك بيدك اليوم غدا بعد غدا واما واحد في ظاهر الرواية لانها اوقات مترادفة فصار كقوله امر بك بيدك بدافيه تدر دارة وعن ابى حنيفة راج
امور لانها اوقات حقيقة قوله وان قال امر بك بيدك يوم يقدم فلان صح ولما ان تطلق نفسها يوم يقدم وهذا ايضا مما يفارق به سائر التملكات فانها
لا تصح اضافتها ولا تعليقها بخلاف هذا لانها هو تملك فعل فلا يقتضي لزام تملكات الايمان كما تقدم وقد خرج على انه من معنى التعليق فان قيل بخلافه
فان في الزيادة تقاضيان لو قال امر بك بيدك فطلق نفسك ثلثا السنة او ثلثا اذ اجاز غدا فقالت في المجلس خست نفسي طلقت ثلثا الحال ولو قلت
عن مجلسها قبل ان تقول شيئا بطل لان قوله فطلق نفسك ثلثا لنفسه الامر والامر باليد يحتمل الثلث انما لا يحتمل التعليق والاضافة الى وقت السنة لان الامر
باليد يقتضي الاكثية والامر على هذا الوجه لا يفيد البيوتة في الحال ولا ثبت المالكية ولذا قال امر بك بيدك ونوى السنة والتعلق لا يصح فاذا الحق بها كما
تفسيره ثبت ما لا يحتمله هو الثبات والاثبت لا يحتمله هو السنة والتعلق فالجواب عن معنى هذا الاحتمال احتمال القدر التخيير للتعليق لا ليس من افراده ولا متعلقا به بعد ما ذكر
ان قوله فطلق نفسك ثلثا السنة واذا اجاز غدا تفسيره لذلك التفويض فكان التعليق مراد ابا الفتح ثم لم يعلم بقدره حتى انقضى يوم قد مر
ودخل الليل فلا خيار له لان الامر باليد ما يمتد فعمل اليوم المقرون به على النهار لا على الوقت مطلقا وقد حققناه من قبل يعني في آخر فصل
اضافة الطلاق وانما لم يمتد القدر فعمل اليوم على الوقت مطلقا لانه غير ممتد لما حققناه هناك من ان العبرة امتداده وعدمه هو المضاف
لانه المقصود قوله واذا جعل امرها بيدك او خيرا فقلت يوم ما لم تقدم فالامر في يدك ما لم تأخذ في عمل آخر لان هذا تملكك التعلق من لان المالك
من يتصرف برأى نفسه وهي بهذا الصفة والتملك يقتصر على المجلس قد بينا في اول فصل الاختيار والذي ذكره هناك هو ان التملك

وان قالت قد شئت ان كان كذا الامر قد مضى طلقته لان التعليق بفعله كاش بتخييره ولو قال لها انت طالق اذا شئت واذا قلنا
اومتى شئت او متى ما شئت فزوت الامر لم يكن نكاحا ولا يقتصر على المجلس ما كلفه متى ومتى ما قلنا بها للوقت وهي عامة في الاوقات كلها
كانه قال في اي وقت شئت فلا يقتصر على المجلس بالاجماع ولو زوت الامر لم يكن نكاحا لانه ملكها الطلاق في الوقت الذي شئت
فلم يكن نكاحا قبل الشية حتى يرتك بالمرء ولا تطلق نفسها الا واحدة لانها تعدم الامم من الافعال فقلنا التعليق في كل زمان ولا تعلقا بغيره فليقبل

نحو اسقمت حتى لو قال كان شئت طلاقك ينويه وقع لان المشية تبني عن الوجود لانها من الشيء وهو الموجود بخلاف لو قال اردت طلاقك لانه لا ينهي
عن الوجود بل هي طلب لنفس الوجود عن ميل وقاية الامران المشية والارادة في صفة العباد مخالفان وفي صفة الله سبحانه وتعالى فان كما هو الله فيها
مطلقا فلا يدخلها وجود اي يكون الوجود جزئيا مفهوم اخذها غير ان اشار الله كان وكذا ما اراده لان تخلف المراد انما يكون بجزء المريد لا بذا
لاراده لانها ليست المؤثرة للوجود لان ذلك خاصية القدرة بل بمعنى انها الحقيقة للمقدور والمعلوم وجوده بالوقت والكيفية ثم القدره
توزع على وفق الارادة غير انه لا يتخلف شيء عن اراده تعالى لما قلنا في المشية بخلاف العباد وعن هذا لو قال اراد الله طلاقك ينويه يقع كما لو قال
شاء الله بخلاف احب الله طلاقك ورضيه لا يقع لانها لا يستلزمان منه تعالى الوجود ولو قيل التحفيض بالوقت بالارادة يكون عن طلبه يستلزم
عدم الفرق بين صفة الارادة والكلام نعم فرق بين الطلبين انه في الكلام طلب تكليف وبذا بخلافه ولكنه ليس يلزم كون الطلب الكلامي تحليفا
وانما كفا في الطلب المعبر عنه كره وتواحيب بان ذلك الطلب خارج عنها لم تزدتها من صفات الافعال واذا قدر الفرق بين الارادتين لا يكون
فرق ابى صيغة مرجع بين المشية والارادة في حق العباد وراية غنة في الفرق بينهما في صفة الله سبحانه وتعالى وبقي الشأن في كون المشية تبني
الوجود في حق العباد لا لا شقاق عن الله هو الوجود منه لفظ فان الشيء وان وقع على غير الاعيان الا ان كونه في مفهوم
الوجود اصطلاح طار على اللغة فانه لفته يقال للمعذور والموجود وكون الارادة نسبت الى ما لا يعقل بخلاف المشية كما ذكرتمس الائمة
الاثر له الا لو لم يكن مجازا عقليا او مجازا لغويا في لفظ الارادة على انه سمع نسبة المشية ايضا الى ذلك اشتد الواسكيت في اصطلاح المنطق
بما حياه بخلافه اذا اتى قرينه لما اشار من الشيع والحنيس والمار وهو من شواهد فقر الممدود فتوجيهه ان يعتبر العرف فيه لان يكون
العام من انه الشيء الموجود والمشية منه بان يراد به بعض ما يصدق عليه وهو الشيء الكائن مصدر الشار فالقول شائيا على ارادة الحاصل
بالمصدر لم يشق منه ولما كان الوجود على هذا احتمال اللفظ لا موجب احتاج الى النية فلمزم الوجود فيها فاذا قال شئت كذا في التماطيل العرفي
فمنها او جدته عن اختيار بخلاف اردت كذا محجور الفيد عرفا عاما عدم الوجود واجبت طلاقك ورضيته مثل اردت ولو قال شائي طلاقك
تاويا بالطلاق فقال شئت وقع ولو قال اريد به او اهو به او اجبته او ارضيه ينوي الطلاق فقال اردت اجبته اردت بهو به رضيته
لا يقع بخلاف ما لو قال اردت او اجبته الى احدهما فانه يقع وان لم يند لانه تعليق لا يفقر الى النية وهو قوله ان كنت تخيبرني علق
بختيارا فاني يقع ولم يوافقا الى جنتي قوله وان قالت قد شئت ان كان كذا الامر قد مضى كشت ان كان طلاق قد جاز او لا امر كان كشت ان كان ابى
في الدار وهو فيها طلق لان التعليق بامر كان تخيبر قيل يلزم عليه انه لو قال هو كافران كنت فعلت كذا او هو يعلم انه قد فعله ان يكفر ويتوب
اجيب بان من المشايخ من قال بكفروه فاللزام حق وعلى التخيير وهو عدم كفروه وهو مروي عن ابى يوسف يفرق بان هذه الالفاظ جعلت كناية
عن اليقين بالله تعالى اذا جعل تعليق كفروه بامر في المستقبل فكذا اذا جعله بامس تخاسيا عن تكفير المسلم والاوجه ان الكفر يتبدل للاعتقاد وتبدله غير
واقع مع ذلك الفعل فان قيل لو قال بكفرا فباسد ولم يتبدل اعتقاده يجب ان يكفر فليكن هذا بلفظ هو كافرا وان لم يتبدل اعتقاده قلنا انما نازل
عند وجود الشرط حكم اللفظ لا عينه فليس هو بعد وجود اللفظ شكلا بقوله هو كافر حقيقة قوله ولو قال انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت
ومتى شئت او متى ما شئت فزوت بان قالت لا اشار لا يكون رواها ان تشار بعد ذلك ولا يقتصر على المجلس بالكلية متى فاما لعموم الاوقات

في جعل عقابه حضوره وحوادثه ان قال لها انت طالق كنت شئت طلقت تطليقة يملك الرجعة معها قبل المشية فان قالت قد شئت واحدا او ثلثة او ثلثا وقال الزوج ذلك فثبت فمكحها قال لان عند ذلك ثبت المطابقة بين مشيتها وارادته اما اذا المرأت قالت ثلثا وادركها اراد اسحق بانته اوعطى القلب تنم واحدة رجعية لانه في قصر فمكحها عدم الموافقة فبقى ابقاع الزوج وان لم تحضر في النية يتحقق مشيتها فيما اراد اجري على موجب الغدير قال رضى الله عنه قال في الاصل هنا قول ابن حنيفة رده وعند الاخير ما لم يرد رده فثبت رجعية او بائنة او ثلثا وتحت هذه الخلافات العتاق ثم انه وثق النسلين اليها على احدى صفة شاعت فلا بد من تعليق اصل الطلاق بمشيتها ليكون لها المشية في جميع الاحوال حتى قبل الدخول ببيعة ولا في حليقة رده ان كثر كيف كانت مشيتها قال كيف يصير على الزوجين في دفعه يستدعي حتى اصله ورجع الطلاق بوعده ان قال لها طالق كبريت او ما شئت طلقت لنفسك كما شئت لا تخاف مني ايتها الله فقد فوض اليها حتى على شأونها فان كانت من جنس طالق ان كانت الا في امر واحد هو خالف الحال فيكون جواب

المسلم على ان اول انشاء اسم الباب وصفه المشية فيه يطل بقيام واعترض في بعض شروح النارية لما قبل مجاز عن الشرط فالشرط الذي فيه معنى الحقيقة اول القتي فان اراد بالمشية الحقيقة الزمان كقبي لا يخرج من يد ما بعد المجلس فليس معنى بحيث بين بل منهاها المكان ان اراد معنى المفترية اصطلاحا فليس منهاها اصطلاحا بل اسم الظروف اصطلاحا مبني على تشبيه المكان والزمان بالاوعية لا امتعة وهي الطرف من الحقول لم فوجب اعتبارها بمو كما كانت طلق في حتى تمت شئت وخصوصا في نيت طالق فدا قوله ولو قال لها انت طالق كيف شئت طلقت كانت غير دخول بها طاعة بائنة وخرج الا من يد لغوات محليتها بعد المدة وان كانت مدخلا بها طلقت طاعة رجعية بخبر وقوله ذلك شارت وان لم كانت شئت بائنة او ثلثا وقد دعى الزوج ذلك يصير كتركك للبا ببيعة وان اختلفا بان شارت بائنة والزوج ثلثا او على القلب في رجعية لانه لفت مشيتها عدم الموافقة فبقى ابقاع الزوج يصير ونية العمل في جعله بائنا او ثلثا ولو لم يحضر الزوج فثبت في الاصل وتجب ان تميز مشيتها حتى لو شارت ثلثا او بائنا ولم يحضر الزوج يقع ما وقت لا اتفاقا على اختلاف الاصطلاح انما على اصله لانه انما مقام نفسه في ثبات الوصف لان كيف لا المال والزوج لو وقع ربعيا لم يكن جعله بائنا او ثلثا عند عطف كذا المرأة عند التفرغ بغير تمكك جعل في وقع كذا كذا اما عند كذا كذا اياك ايقاع البائن الثالث لانه تفويض اصل الطلاق اليها على احدى صفت شارت كذا في الكافي وفي الذي ذكره ابن توم الرجعية قبل مشيتها قول ابن حنيفة رده واما عند ما لم تتسلم يقع شئ وعلى هذا الخلاف انت حر كيف شئت وقع للمحال عنده وعند ما يتوقف على المشية والاصل ان اصل الطلاق لا يتعلق بمشيتها عنده بل مشقة وعند ما يتعلقان معا بمشيتها وما قيل ان القيق لا كينيتها ليعتاق فيقع البتة يوم عدم الخلاف وترجح الحق بذلك ان الثابت ما سمعت بن اطلاق وعدم كينيتها زائدة على اصل لتقوم منع بل كينيتها زائدة على ذلك من كونه مطلقا منجزا على ان يكونه على وجه التدبير في غيره مطلقا عما ياتي من الزمان ومقيد به قوله فلا بد من تعليق اصل الطلاق بشئ ما لا دلالة لم يتعلق بالمشية حتى وقع ووثاق موصوفا البتة ضرورة عدم انفكاك الذات عن الوصف فقد ثبت وصف بمشيتها بوجه كان كل وصف اشبهها هذا خلف والبرهنة فيقول حقيقة قوله انت طالق تجر اصل الطلاق عاجلا مفعلة على مشيتها ومن ضرورة انبثاق اصل البائنة وصف الرجعة فكان في نفس كل امره هذا معناه البعض الاوصاف من عمومها بقى احدى الاخرين اولى تخصيص العام للخاص فثبت على حقيقة اللفظ التي ربي تخيير اصل الطلاق واعتبار اصله معناه المحاذية على حقيقة العموم والنظر في ترجيح الاول لان تخصيص العام اغلب من اعتبار المفسر مطلقا لانه لا يكاد يثبت واما راجع به في الكافي من ان يتخير قوله ما يطل الاستصحاب والكلام يحيل التخصيص دون التعطيل فانما يتم لو كان كين في التركيب للاستصحاب ولا يخفى ان معنى الاستحالة هنا غير اصل بل تركيب كيف شئت مجاز عن كينيتها مشيتها كذا قال في الاصل فلو ان الى انا بل كيف خلقت ابي ينظرون الى كينيتها خلقا فان قلت فلم لم يثبت كيف شرط وهو احد استعناها فترجى قوله لان تعليق اصل الطلاق حقيقة اللفظ فالجواب لا يجوز لان شرط شرطيتها اتفاق فعلي الشرط والجزاء لفظا ومعنى نحو كيف وضع اصبعه وما قيل في توجيه قوله لان المحذور من الاله واصله سوار بناء على امتناع قيام العرض بالعرض فليس احدها قائما بالآخر بل كل منهما يقوم بالجسم فلم يمتنع كونه الطلاق ليس بوجوده دون الكيفية بل كل من الطلاق وكيفية سوار في الاصولية والفرضية فاذا اتمق احد بمشيتها لتعلق الآخر فما اصله ذكر شيخنا في غير المقدم من ضرورة تعلق الاصل بالما ذكرنا وهو ضعيف اذا بينه ليس الا التلازم فما ثبت لاما ما ثبت لاخره لا اصل امتناع قيام العرض بالعرض في ذلك المقدم وما ذكرنا قوله ولو قال لها انت طالق كم شئت او بائنت طلقت نفسها ما شارت واحدة او اثنتين او ثلثا وتعلق اصل الطلاق لمشيتها ما لا اتفاق بخلاف مشيتها

ان اعتبار اصل مطلقا كقولنا استخار الله في امره لا يجوز ولا خلاف

وان قال لها طلق نفسك من قلبك ما شئت فليها ان تطلق نفسها واحدة او اثنين لا تطلق ثلثا عند ابي حنيفة ولا تطلق ثلثا ان شاءت لان
كلمة في ما حكمه في التعميم وكلمة من قد يستعمل للتمييز فيحمل على غير الجنس كذا اذا قال كل من طاحلي ما شئت او طلق من نسائي من شاءت

كيف شئت على قوله وهذا لان كم اسم للعدد فكان التوقيض في نفس العدد والواقع ليس الا العدد واذا ذكر فصار التوقيض في نفس الواقع فلا يت
شيء ما لم يشأ والقياس ان لا يباح لها ان تطلق نفسها ثلثا لا يباح للزوج لكن روى الحسن عن ابي حنيفة انه يباح لها في ثلثي التخيير ووجه ذلك
في الفوائد الطهرية في المسئلة الآتية قال لو طلقت نفسها ثلثا على قوليهما اثنين على قول ابي حنيفة لا يكره لانها مضطرة الى ذلك لانها
لو فرت خرج الامر من يد ما بخلاف ما لو وقع الزوج ذلك وعلى هذا في اصل رواية الجاب مع الصغير في هذه المسئلة من قول ان شاءت طلقت
واحدة او اثنتين او ثلثا لم تقم من مجاسها ما لا يحتاج الى حمله على مشيئة القدرة لا مشيئة الاباثة ثم الواحد عدد على اصطلاح الفقهاء لما كثر لهم
من إطلاق العدد وادواته ما شئت قيمه العدد فقيرته وقيرته واوردها على ان كلمة ما كما تستعمل للعدد وتستعمل للوقت نحو ما دام فوق السك في توقيض
العدد فلا يثبت آحيث يانه معارض بالمثل بان يقال لو اعلمنا بان يمتنع الوقت لا يبطل بالقيام عن المجلس ولو اعلمنا بان يمتنع العدد ويبطل وقوع الشك في ثبوته
فيما ورر المجلس فلا يثبت فيه بالشك فتراضا وترج اعتبارا للعدد بان التوقيض تملك مقبض على المجلس لم يكن موقتا وانما يكون لو كانت جنة
بمفعلة العدد ولا المبادر من ذلك بخلاف الزمان فانه انما يتبادر حاله وصلها يدوام ثم ان اردت الامران قالت لا اطلق كان والان بامره واحد فمفعلة
في كل ادواته خطاب في الحال اقترار عن اذا ومتى يعني هذا انما يملك مخبره مصناف الى وقت في المستقبل فاقضه جوابا في الحال قوله وان قال لها طلق نفسك

من ثلث ما شئت فلها ان تطلق واحدة واثنتين بالاتفاق واختلفوا في الثالث فلا تطلق عند ابي حنيفة ثلثا ووجه ذلك ان الشافعي ما حرج وطلق عندها
ان شاءت لان كلمة ما حكمه في العموم وكلمة من تستعمل للتمييز اي للثلاث كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وغيره صلته لينفك لكم من فؤادكم وتبعيضها كانت
من الرخيف فيحمل على تسمية الجنس محاذية على عموم الايبان الجنس خلاف الوحلت على التبعض يعني فيكون بيان المراد الثالث من الطلاق دون سائر الاعداد منه
وان كان لا يتصور في الطلاق عدد الا الثالث فذلك شرعا ما في الاثبات فيمكن ان تطلق عشرين مائة وغيرها وانما الحكم في التسريع المنع فالمنع طلقه نفسك العدد
الذي هو الثالث دون سائر الاعداد وعلى قولهما يكون التوقيض في الثالث خاصة فصوت تطليقها واحدة باعتبارها ما دخلت منه كما تقدم في طلقه نفسك
ثلثا كما لو قال كل من طاحلي ما شئت فليها ان تطلق نفسها واحدة او اثنين لا تطلق ثلثا عند ابي حنيفة ولا تطلق ثلثا ان شاءت لان
ان كلمة من حقيقة في التبعض اذا دخل على ذي البعض والطلاق منه والتعظيم فيعمل بهما من في معناه في مثله بما في عموم مخصوص ضرورة
اعمال من في معناه في مثله بخلاف حمل من على البيان فان ضابطه صحة وضع الذي مكانها وصلها بما يدخلها مع ضمير منفصل شالها
فاجتنبوا الرجس من الاوثان الذي هو الاوثان ولا يحسن هنا طلقه نفسك شئت الذي هو الثالث فان ما وصله معرفة فلا بد من كونه معرفة
معرفة وهو هنا العدد فالحل الى طلقه نفسك العدد الذي شئته الذي هو الثالث وليست من سبق العدد بالعدد الذي
شئت او ثلثا وانه هو الثالث فيكون التوقيض ابتداء انما هو في الثالث وانما تملك ان تطلق نفسها واحدة لانه جزءا ملكته بالتوقيض كقول
طلقه نفسك ثلثا لما ان تطلق واحدة وليس المعنى على انما بخلاف التبعض حيث لا يتلزم نبوة اذ المعنى طلقه نفسك واشيئة وعلى ان يكره ويؤمر
بالجارية والجارية في موضع الحال من الضمير اليها المحذوف قيد في العدد من ان يهاه فمفروض ح قال انت طالق ثلثا الا ان ثلثا واحدة
فشئت واحدة طلقت واحدة وقال محمد بن ابي حنيفة في ثلثي ثلثا فاذ اشارت واحدة لا يقع شيء ولا يثبت
انه اثبت لما مشيئة واحدة فاذ اشارت ما يقع ولو قال طلقها ان شاء العدد وثلثا كانت طالق ان شاء العدد وثلثا وان شاء العدد فلا يقع بالشيئة شيء من طلق

ولا في حقيقته ترابان كلمة من حقيقة التبويض وما للتعميم فيعمل بهما وفيما استشهد به شريك التبويض للكمال
أظهار السباحة أو لعموم الصفة وهي المشية حتى لو قال من شئت كان على الخلاف

لأنه عطف على باطل فيبطل ولو قال حين شئت فهو بمنزلة قوله طلقتها إذا ومتى شئت لأن حين الوقت ولو قال ان شئت فانت طالق إذا شئت
أو متى شئت فلها مشيتان مشية في الحال ومشية في عموم الأحوال لأنه علق بمشيتها في الحال طلاقاً مطلقاً بمشيتها في متى فانت طالق إذا شئت
في المجلس صار كأنه قال انت طالق إذا شئت لأن المعلق كالمسئل عند الشرط ولو قال لامرأتي ان شئت فانت طالق فانت طالق فانت طالق إذا شئت
طلاقاً واحداً يقع لأن الشرط مشيتها طلاقاً واحداً ولم يوجد ولو قال لاثنين ان شئتاً هي طالق ثلثاً فانت طالق واحدة والأخرى مشيتان لم يقع شيء
لأن الشرط مشيتها الثلث بخلاف ما لو قال لها طلقاً ثلثاً فطلقها واحدة والأخرى مشيتان وقع الثلث لأن كل واحد يفرض باقياً للثالث
فيقع ايضاً بعضها ولو قال ان شئت فانت طالق ثم قال لاخرى طلاقك مع طلاق هذه وقع عليها بمشيتها الاولى ان نوى الزوج والافاء
لأنه يحتمل طلاقك مع طلاق هذه في الوقوع ويحمل في الملك امي كلها مملوكة ان لي فأيها نوى صدق ولو قال طالق ان شئت وابيت ان شئت
ولم تتأني لم تطلق ابداً لأنه جعل المشية والاباء شرطاً واحداً ولا يمكن اجتماعهما ولو قال ان شئت ان لم تتأني فانت طالق في المجلس فطلقت ولو قال
بالمشية تطلق ايضاً لو قال ان دخلت او لم ادخل اموالاً او اخر الطلاق فقال ان شئت وان لم تتأني وان شئت وان صيت فان شئت
يقع وان ابى يقع وان سكنت حتى قاست من المجلس لا يقع وكذا ان شئت وابيت وفي طالق ان ابى وكسبت طلاقاً فقالت ابى تطلق
ولو قال ان لم تتأني طلاقك فانت طالق فقالت لا اشارة لاتفاق لأن لفظ ابى لا يحيد الفعل الذي هو الاباء وقد وجد وانما لفظه تقييداً فليس له كمال
وعدم المشية لا يتحقق بقوله لا اشارة لان لما ان تتأني من بعد وانما يتحقق بالموت وفي ابى طالق واحدة ان شئت فقالت شئت نصف واحدة لم تطلق
عند ابى يوسف ولو قال لها طلق نفسك قال لها اخرجي عبيدك فبذلت بعت العبد خرج الامر من يد ولو كان الامر بالعتق زوجاً فبذلت بالعتق لا يبطل خيارها
في الطلاق وعنه لو قال لها انت طالق ان شئت للسنة واحدة فلها المشية الساعة لا عند الطهر فان شارت الساعة وقت عند الطهر وعلى قياس
قول ابى حنيفة انه ان كانت حائضاً فلها المشية حين تظفر على احدى الروايتين عنه فانه ذكر في باب المشية من طلاق الاصل لو قال ان شئت فانت
طالق عدل المشية اليها الحال بخلاف ان طالق عدل ان شئت فان المشية اليها في الغد وهذا عند ابى حنيفة وروي وقال ابو يوسف رح المشية اليها
في الغد في الغضلين وقال زفره المشية للحال فيها وذكر في الامالي الخلاف بين ابى حنيفة وابى يوسف رح على العكس في المتن برواية يشرع ابى يوسف
عن ابى حنيفة رح اذا قال انت طالق عدل ان شئت وابيت طالق ان شئت عدل المشية عدل وقال ان قدم المشية على الغد فلها المشية للحال وان اخرها
فلها المشية غداً وخرج على هذا لو قال خباري عدل ان شئت وابيت ان شئت عدل او امرك بيدك عدل ان شئت او امرك بيدك ان شئت عدل المشية
في الغد في الحالين عند ابى حنيفة ورح وكذا اذا قال طلق نفسك عدل ان شئت او طلق نفسك ان شئت عدل او ان شئت فطلق نفسك عدل لم يكن لها ان تطلق
نفسها الا في الغد عند وقال ان قدم المشية فلما ان تطلق نفسك فقول في الحال طلقت نفسك عدل او المذكور في الكافي وشرح الصدر الشيدان عدل
طالق ان شئت فقالت الساعة شئت كان باطلاً لأنها المشية في الغد بخلاف قوله ان شئت فانت طالق عدل فان لها المشية في مجلسها لان في الثالثة
علق بالمشية طلاقاً مطلقاً الى عدل لو طلق بالمشية طلاقاً منجزاً تقييداً بالمشية حالاً حتى لو قامت بطلت مشيتها كذا اذا علق بها طلاقاً مطلقاً وفي
الاول باباً بائناً الطلاق الى الغد ثم جعل ذلك معلقاً بمشيتها في ذلك الوقت روي ابو يوسف عن ابى حنيفة ان في الغضلين
تراعي المشية في غده عند زفره تقييداً بالمشية فيها حالاً ولو قال لها انت طالق اذا شئت ان شئت وابيت طالق ان شئت اذا شئت فانت طالق

وكانت هذه قوتهم فيمنعهم من الاطراء على شيوخهم المحضين في العلم لان الادب عند الشيوخ والمحققين يقتضي ان يرضوا عن ذلك انما للعلم وهو قوامهم للتميز

المصالح فلا يملك جعله سببا لانقطاعها عن اختلاف التعلق يصح تعليقه بالملك لانه مندوب للشرع فتعليقه بمبادرة الى المندوب بالطلاق
فمخطو رنا شرع الحاجة تبيان الاطلاق غلط لان الحاجة كما تحقق بعد الوصل بالدخول كذلك قبل التزوج فان النفس قد تدعو الى تزوجها مع علم
بفساد حالها وسوء عيشها ويخشى لاجتماع طلبها فيؤسرها بتعلق طلاقها بها كما عفا لها من مواقع الضرر فيجب ان يشترط كاشع تعليقه بخروجها
ليعلقها عنه لما فيه من الضرر عليه فتحقق المقصود وهو كمل التعلق لما يصح بلا مانع بل هو اولى بالصحة من تعليق طلاق المنكوة لما سيذكره الجواب
عن الاحاديث المذكورة اما قبل الحديثين الآخرين فمحول على نفى التخيير لانه هو الطلاق اما المعلق فليس بل له عرفت ان يصير طلاقا
هو ذلك عند الشرع والحل ما تور عن السلف كاشبهه والزهرى قال عبد الرزاق في مصنفه انبأنا سمع عن الزهرى انه قال غي حل كل امرأة
تزوجها فني طالق وكلامه اشبهه بانه حرى هو كما قال فقال له من اوليس قد جاءه لا طلاق قبل النكاح ولا علق الا بعد ملك قال انما ذلك
ان يقول الرجل امراة فلان طالق وعبد فلان حر وتقول المصنف وغيره الصريح لما يفهم من كاف التخيير المنقولة بعدم المحصر خصوصا بعد قول
ما تور عن السلف يعطى انه ما تور عن غيرهما ايضا اخرج ابن ابي شيبة في مصنفه من سالم والقاسم بن محمد وعمر بن عبد العزيز والاشعبي والنفسي وغيرهم
والاسود في ابى بكر بن عبد الرحمن وابى بكر بن عمرو بن خرم وعبد الله بن عبد الرحمن وكحول الشامي رضي الله عنهم في رجل قال ان تزوجت فسلانة
فني طالق او يوم تزوجها فني طالق او كل امرأة تزوجها فني طالق قالوا هو كما قال وفي لفظ يجوز عليه ذلك وقد نقل به سببا ايضا من سببه
المسيب عطاء بن ابي سليمان وشيخ رحمة الله عليهم جميعا واما الحديثان الاخيران فلا شك في وضعهما قال صاحب تبيين التحقيق انها
بإعلان نفى الاول ابو خالد الواسطي وهو عمرو بن خالد قال اوضاع وقال احمد وابن معين كذا في الناجز على ابن قرين كذا بين معين وغيره
وقال ابن عدى سيرق الحديث بل مصنف احمد ابو بكر بن العربي القاضي شيخ الصلبي جميع الاحاديث وقال ليس لها اصل في الصحيح وكذا ما عمل
مالك وربيعة والاوزاعي فما قيل لم يرد ما عارضها حتى يتبرك العمل بها ساقط لان الترجيح فرع من الدليل او لا كيف ومع عدم تقدير الصحة
لا دلالة على نفى تعليقه بل على نفى تجزئه فان قيل لا نسى بكلمة على التخيير لانه ظاهر جرحه لكل حد فوجب عليه على التعليق فالجواب صانظا لم بعد
اشتهار ما لم يشرع فيه لا قبله فقد كان في الجامة ليطلقون قبل التزوج تخييرا او بعدون ذلك طلاقا او اوجدا للنكاح فنفى ذلك صلى الله عليه
وسلم في الشرع في هذه الاحاديث وغيرها حتى لم بعد ذلك ان يمتنع كون المعلق ليس طلاقا لم يخرج عن تناول النص بل هو طلاق ما خرمه
الوجود الشرعي كما يصح بشرط الجواز وال جواب ان اهل العرف واللغة لا يفتنون ان الطلاق تعليقه وكذا الشرع لو عطف لا يطلق امرته فعلق
طلاقا لا بحث اجاعوا ما يرد ذلك في موطا مالك ان سعيد بن عمر بن سليم الزرقي سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة ان هو تزوجها
فقال القاسم ان رجلا جعل امراته عليه كطهر امره ان هو تزوجها فمعه ان لا يقربها حتى تكفر كفارة المطاهر فقد صحح عمر بن الخطاب تعليق الطاهر
بملك ولم يكره عليه احد فكان اجاعا فان كل واحد والخلاف فيه ايضا وكذا في الايام اذا قال ان تزوجك فوالله لا اقربك اربعة اشهر ثم يصح
نفى تزوجها يصير مولا فان قبل هذا التعليق اشتاء تصرف في محل في حال لا دلالة عليه فيلغو كتعلق النص بان قال اذا بلغت فزوجها طالق
وتعلق بالبطل خلاف الاجنبية غير الملك قلنا لا بد من بيان المراد بقولنا هو طلاقا وليس به اذ لا شك في ان نطق الطلاق والمراد ان ليس سببا
في الحال كحكم الطلاق من العدة وغيره كما عطف على كالمص شرط الجواز ونقول لا اشكال في ان كون الشيء سببا في البتة حكم في محل لا يتصور

وأما حديث معمول على معنى التخيير المحلى ما ذكر من السلف كالشعبي والزهري وغيرهما ولذا إضافة إلى شرط دوم عقيب الشرط مثل أن يقول امرأة
أن دخلت الدار فانت طالق وهذا بلا اتفاق لأن الملك قائم في الحال وبطلانها هو بطلانها إلى وقت وجود الشرط

بدون اتصاله بذلك المحل شرعا معنى أن يعتبر الشرع أنه الفصل بسبب الكيفية لا مجرد الاتصال في اللفظ فان سببية ليست إلا بسببها
الحكم في محل طوله كونه لزوما للحكم فمحل حيث حل ولا ريب في أن الشرع يمنع من ذلك للقطع بأنه لم يمت طالق الآن بل إذا كان كذلك
فانت طالق أو ذلك لا الآن فإذا كان ذلك يرفع المانع وهو التعليق ثم ينزل بالمحل سببا بخلاف البيع بشرط الخيار لأنه لم يعلق البيع على شرط
بل أبقته في الحال غير أنه جعل له خيارا أن يفسخ إن لم يوافق عرضه رفقاه وبذلك لا يمنعه من الوصول في الحال بل تحقق سببته في الحال لو ماتت
الزوجة وأما عدم اعتبارها من العيب فليس لعدم ولايته على المحل بل لعدم البينة للتسليم كالتخيير بخلاف البائن فان افتقاره في التصرف في المحل
أما هو عند قصد التخيير في الحال وأما نحن فيه التزم بين قصد بها بالذات البتة حتى منع نفسه من تزوجها وهذا يقوم به وحده فتضمن هذا منع كونه
تصرفا في المحل في حال عدم ولايته عليه بل تصرف مقتصر عليه إلا أنه لما كان الخت أحد الجائزين وتبديره ينفقه كلامه سببا وهو يستدعي المحلية وهو
معا يوثقنا على ملك التملك لزم صحة كلامه في الحال لظهور قيام ملكه عند افتقاره ثم رأينا الشرع صحيحا مكتفيا بظهور قيامه عنه فيما إذا قال المتكوحنة
أن دخلت فانت طالق فان قيام الملك عند بقاء على الاستصحاب فتصححه الآية مع بقاء قيامه أخرى وذلك في المتنازع وهو تعلقه بالملك بهذا
حاصل الجواب عن الأخير أنه تعلقه في الأجنبية بغير الملك ولذا رأينا الشرع صحيح قوله للامة إذا ولدت لغيري حتى يثبت بالمدعى عدم قيام ملك عتيق الولد
قبل ولادة غيره إن قيام المحلية للحكم ليس شرطا لصحة التعليق ولعمري أن حل هذه المقاصد اشتمل عليها عبارة المصنف نهاية الإيجاز وطلاقة الامة
وقوله منع عقيب التكاليف يعني أن الحكم بآثاره وهو الخمار لأن الطلاق المختار لا يقع كقولك أنت طالق مع نكاحك فلا يثبت الشيء مستقبلا وخرج من غير
أثره تصرف بين وهو إضافة بيانها أي تصرف هو عين وكذا هو في قوله وهو قائم بالتصرف أي فلا حاجة إلى شرط المحل بل قيام ذمة المال في ذمة
كان وقول مالك سد على نفسه النكاح فلما إذا يلزم أن يكون علم مصلحته في ذلك وبينا على غلبة الجور على نفسه ودنيا لعدم لياره ونفسه
للجور فيوسها على أنه يصور تزويجه عند ما بان ينفقه فغوى ونجيه هو كالفصل كسوق الموابج اليسا أو الوطى وأعلم أن مقتضى ما ذكره من إفساخ
لا ينفذ سببا في الحال كالمعاق كتم حبلوه سببا في الحال نحو انت طالق يوم يقدم فلان ولا فرق الا ظهور ارادة التملك الايقاع بخلاف المعاق وان
تصدها بغيره كان هذا المعنى المعقول معارفا لفظه عن قضيته ولا يعزى عن شيء مع أن نحو انت طالق عند إذا جاز عند واحد في قصد الايقاع وهم يحكيون
إذا جاز عند تعليقها غير سبب في الحال والأخرى في الحال وأما قوله أنه ينزل سببا عند الشرط فتعلق امرؤ مع شئ أو امرؤا الايقاع حكما ولهذا إذا علق العاقل
الطلاق ثم خرج عن الشرط تطلق ولو كان كالمفوض حقيقة لم يقع لعدم اهليته فصرح في النسخي أن تزوجت فلانة فمضى طالق وان أمرت
من يزوجني فمضى طالق فامر نسائا أن يزوجا منه طلقت لهما يمينان أحدهما على الأمر والأخرى على التزوج ولو قال أن تزوجت فلانة وان أمرت
من يزوجني فمضى طالق فامر نسائا فزوجا منه طلقت لأن اليمين واحدة والشرط شيان وقد وجد بخلاف ما لو كان الواقع محبوسا لا محض التعلق
اليمين ولهذا تزوجا من غير أن يأمر أحدا بالطلاق لأنه بعض الشرط فان أمر بعد ذلك رجلا فقال تزوجني فلانة فمضى امرأته على عالمها طلقت كحال
الشرط ولو قال أن تزوجت فلانة وأمرت نسائا أن يزوجني فمضى طالق فامر غيرهم فمضى كالمرة لم تطلق لأن حدث بالامر قبل تزويج المأمور فانت
اليمين لا وقع شيء فلا يثبت تزويجه بعده وعن أبي يوسف مع إذا قال أن تزوجت فلانة وخطبتها فمضى طالق فخطبها فمضى وجدا لا تطلق قال في كتابنا
لأنه حدث في الخطبة فمضى يدل على أن اليمين منعقدة وبني رد على من قال اليمين غير منعقدة لأن الشرط أحدهما فاحدهما يمينه معارفا والآخريه نفس على

فمنهم من ينادون بقاءه ولا ينفك عنه أصنافه للطلاق إلا أن يكون المحالف سالما أو ينفك عنه إلى ملك لأن المحزن لا بد أن يكون ظاهر البكوت
مخفيا فيحقق معنى البكوت وهو القوة والظهور بأحد من الزوجين وإضافة إلى سبب الملاء بمنزلة الإضافة إليه لأنه ظاهر عند سببه فان
قال لأجنبية أن دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجا فدخلت الدار لم تطلق لأن المحالف ليس بالملك وما خالفه إلى الملك وسببه ولا بد من واحد منهما

الخات حتى لو تزوج قبل الأمر في المسئلة التي قبلها وقبل الخطبة في هذه المسئلة وقيل إن قال المرأة ابتداء بحضرة رجلين تزوجك بالف قبيلت طلق
وفي فوائد شمس الأئمة الخواني لو قال إن تزوجت فلانة فمضى طالق إن تزوجت فلانة فمضى طلق فان طلقا ثم تزوجا تطلق ووجهه أنه
اعتبر من الشرط على الشرط كقوله إن تزوجت فلانة فانت طالق إن دخلت الدار لا تطلق حتى يتحقق مضمون الشرطين رجل له طلاقه فقال إن تزوجا
فمضى إلى سبب حرام فزوجا تطلق ولو قال المرأة إن تزوجت عليك ما عشت فمضى إلى سبب حرام ثم قال إن تزوجت عليك فالتطلاق على واجب ثم تزوجا
عليها يقع على كل منها تطليقة باليمين الأولى تقع أخرى على واحدة منهما باليمين الثانية يصرفها إلى تيماشا بهذا في النوازل قال في المحيط وفيه نظر وفيه أن تطلق في
اليمين الثانية لأن اليمين الثانية تعليق بإيجاب الطلاق لا تزويج وأنه لا يصح بخلاف تعليق نفس الطلاق فينبغي أن يقع باليمين الأولى طلاقا يصرف إلى تيماشا
ولأن اليمين الأولى لما انفردت في الطلاق صا كانت قال من غير الطلاق من قال لك المرأة إن يقع عليا بها أنت وفي نظره نظر ما قوله فينبغي أن لا تطلق في اليمين
الثانية إلى آخره فبما على أن التخيير بالطلاق على واجب ليس بصحيح وانت قد علمت ما في ذلك من الاختلاف وإن المحارم وقوع الطلاق المذكور في النوازل
بما عليه ما قوله فينبغي أن يقع باليمين الأولى طلاقا أحدهما إلى آخره فليس بصحيح لأن حلال سدا عام يستغرق الأولى فيشمل الزوجين معا فقد حرم
زنا ويرى طلاق ليس شله لأن معناه امرته وهو ما يتناول الواحدة فتدفع مع الطلاق على واحدة بمسئمة فالتخيير ما إذا قال كل مرة أتزوجها
طالق فزوجي فضولي فأجاز بالفعل بأن ساق المهر ونحوه لا تطلق بخلاف ما إذا وكل به لانتقال العبارة إليه قوله فيصح يمينا أو أيقاعا أي فيصح التعليق
المذكور يمينا عندنا لأنه لا يعمل عندنا في الحال وإيقاعا عند الشافعي لأنه عند سبب في الحال قوله ولا يقع إضافة الطلاق إلا أن يكون المحالف
أو ينفك عنه إلى ملك لأن الجزاء لا بد أن يكون ظاهرا لوجود أي ظاهرا لوجوده عند العقد وقوله وهو القوة أي على الامتناع هنا قوله والظهور بأحد من الزوجين
الظهور بينهما بالمعنى اللغوي وكذا لفظ ظاهرا المذكور هنا وما كان ظاهرا لوجوده فتعلق الإدراك به قد يكون على وجه الظهور بالمعنى العرفي أي من
وقد يكون على وجه القطع والحاصل أن قوله للأجنبية أن دخلت الدار فانت طالق حين صدر لا يصح جهالة إيقاعا لعدم المحل ولا يمينا لعدم
معنى اليمين وهو ما يكون حائلا على البرضا فته لأنه لم يصدر مخيفا لعدم ظهور الجزاء عند العقد لعدم ظهور ثبوت المحلية عند وجود الشرط لا يقال لم
لم يكن الأمر في وقوعه على عاقبة أن تزوجا ظهرا كونه يمينا والاضم على الاحتمال إلى أن يموت أحدهما لأننا نقول بتحقيق عدم اليمين حال صدق
لاشعار حقيقة فانه لم يقع مخيفا فلم يقع يمينا فلا يتحقق يمين في الوجود لا بلفظ آخر ومنه الإضافة هنا لفظة لزوم نفع المهر إن تزوجا لأنه لا بد
يقع الطلاق فيجب المال فيمنع عن التزوج خوفا من ذلك وقد ورد على هذا قوله إذا حلفت طالق فانه يمين مع أنه لا محل فيه لأن نفعها قد
واجب بان العبرة للعالم بالشاذ قوله والإضافة إلى سبب الملك يعني التزوج بمنزلة الإضافة إليه قال الشافعي لا يقع لأن الملك يمتنع
سببه فإذا كان الشرط هو ذلك سبب اقترن الملك والوقوع والطلاق المقارن لثبوت ملكه أو زواله لا يقع كطالق مع كماله مع موتي بخلاف ما إذا
علقه نفس الملك فانه يقدم الملك والجواب ما قال محمده حل الكلام على الصحة أولى من الغاية فيكون قد ذكر السبب راجع السبب فتدبر قوله
أن تزوجك إن ملكك بالتزوج لكن تعليل المصنف بقوله لأنه ظاهر عند سببه ينبوع هذا إلا أن يجعل بيان وجه التزوج بالسبب عن السبب ينبوع
أو ليس في الأمر منه على هو في هذا الفن من المسلمات وكان سبب عدول المصنف عنه دفع الوارد على قوله في قوله لأجنبية أن دخلت الدار
فانت طالق فتزوجا فدخلت الدار لا تطلق من أنه لم يمتنع تمام الكلام مضمون الصحيح والتقدير أن تزوجك فدخلت حتى يصح ويقع كما قال ابن أبي ليلى

هذا هو المطلوب

والفعل الشرطي ان يكون في معنى فعلان الشرط مشتق من العلامة وهذه الافعال هي الفعل فتكون علامة على
تكملة ان شرط الشرط قد ليس فيما هو الوقت وعلوه هاتين بهما حتى ليس شرعا حقيقة كان ما يليها الاسم والشرط
ما يتعلق به الجاء وكيفية متعلق بالافعال الا انه انما يتعلق بالشرط لتعلق الفعل بالاسم الذي يليها مثل قولك ان شرطي قد

لكن اليمين مضمرة في الشرع او غير مطلوب فلا يحتاج في تغييره في بيان ذلك الجواب ويكفي في جواب ابن ابي ليلى ما تقدمه المصنف لكن لا يخفى ان
ان يقال بان يرد بالسبب الحقيقي والادنى فيقع العين فيلزم مشابهة في المشتق عن ابي ليلى وعلى الباني يرد ما قاله في المسمى والادنى
ان يرفع ما قال به ابن ابي ليلى بان لا يفرق الى تحقيق تلك الارادة لاقتدار الحقيقة ودرج الجواز بخلاف ما نحن فيه وعلى هذا لا يحسن المذكور في الكتاب
القبيل الذي ان يقال لاضافة الى سبب الملك وادبها الاضافة الى الملك كما اجاب به محمده فصرح لوقال ان تزوجك فانت طالق قبل
ثم كما يوقعه ابو يوسف لانه علقه بالملك وذكر ما هو مقالا بقدره على اتياعه فيه فلفظي ذكره الوقت ونحو التعليق وقال لا يقع لان المسمى كالمفرد
عند الشرط ولو قال انت طالق قبل ان انكحك لا تطلق كذا يرد لوقال لوالديه ان تزوجا امرأه في طالق ثلثا فترجوا امرأة بعشر
امرة لا تطلق لان التعليق لم يصح لانه غير منصف الى تلك النكاح لان تزوج العادلين بخير امرؤ وغير صحيح ولو قال رجل لا تنبئة ماوست في كلامي
ولكل امرأة تزوجا في طالق فترجوا ثم تزوج غير ما لا تطلق ما اذا قال لها ان تزوجك فماوست في كلامي وكل امرأة تزوجا في طالق فترجوا
وتزوج غير ما تطلق قوله والفاو الشرط ان من طلقها ولو من ابي واياي وابن واخي جميعا تجزم الا لو اذ او قبل تجزم بها اذ ازيد بعد ما في المشهور
انما تجزم باذني الشرع كذا لم يقل ع لويش طارئة ومبيعة به ان الشرط مشتق من العلامة يعني اللفظ الدال على العلامة وهو الشرط بالتحريك
قال تعالى فقد جازا شرهما اي علامتا وهذا لان الاشتقاق لا يغير من الاشتراك في المادة ولا استدارته بين لفظ عليا وشرط وتوالة فتكون
علامات على الخت والخت بموقع الجزاء فالاصل ان معنى الفاو الشرط علامات تجوز الجزاء اي تزل على ذلك لذات الاكمل من هذه اللفظ
لو ايضا كذلك في الجزاء فانها لما كان فعل ذلك كان المقادير المتنازع الشرط المستلزم لامتناع الجواب نحو لو جازا زيدا لكانت كافي في ذلك الفعل
او اذ جازا سلم وجود الجواب لان اللازم ثبت عند اللزوم وعلى هذا يجمع الادوات فيقيد الوجود بالوجود الا ان لما كان كائنا دخل حيث وصفت
لافاوة ان الشرط قد وجد وخرج منه خصت بقوله صرف وجود ولو وضعت لافاوة امتناع الملزوم ودلت على الوجود للوجود
بالاثر من خصت بحرف امتناع فلم يذكر المصنف لان مقصود بيانها في معنى التعليق على ما على خطر الوجود لانها افادت تحقق عدمه فلا يحصل
منه اليمين وان كان لو قال لودخلت فانت طالق لتعلق الطلاق كما ذكره الترمذي ويروى عن ابي يوسف انه ليس ضمانا الاصل في الامتناع
ولذا قال بعضهم لا يتعلق في الحادي في فروعها لوقال انت طالق وتزوجك تطلق اذا تزوجها وقد ورد في قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خافهم
الآية فذهب بعض المخويلين الى تجويزه واكثر المحققين انها ليست بالالتعليق في الماضي واجابوا عن الآية بما يوقف عليه كلامهم وكذا عدم خصوص
منه اليمين في التعليق بل ما ذكره كذا وليست شرط الشئ من الشرط مع ما هو التعليق بما على خطر الوجود وهو الفعل الواقع مع الاسم
الذي اضيف اليه فمن قال انت طالق لو اذ او لك او لا ابوك او مكر لا يقع وكذا في الاخبار بان قال طلقك بالاسم لا كذا واعلم ان وضع
وجوب الفاء لا يتحقق التعليق الا بها الا ان يتقدم فيشترط بدونها على خلاف في انحر هو الجواب وتخص الجواب بوجه والمقدم دليله اما الفقيه
فتظنه من جهة المنة فلا عليه من اعتبار الجواب فاذا قال ان دخلت الدار انت طالق وقع للحال فان نوى تعليقه دين فذكر ان نوى تقديمه
اي يوسف لا يشترط كماله على الفاعلة فتضمن الفاء كما في قوله من يفعل الحسنات لسننكبر ما ووقع باذا اجاب ابو داود في قوله تعالى ولا يغفر الله
يكن تعليقه حتى يولاه دين وفي الحكم واثبات ذكره في الغاية قال في الدراية ولو نوى تقديمه في هذه الصورة قبل يصح ويجعل الواو على التبدل

قال في هذه الآية لا يملك الزوج الشرط الحلت وانتهت الميمنة لانها غير مقتضية للعموم والتكرار لانه في وجود الفعل مرة يثبت الشرط ولا يثبت الميمنة
مدرسه لان كلمة كل فانها تقتضي تعميمها كقولنا قال الله تعالى كلما انقضت جلوسه الاية

الكتاب

وفيه ضعف لان داو لا يملك الشرط لان في اهل الكلام وموضع الفاء جمعت من اريد في بيت هو بالصلية واسميته بجارده وبما ولد وبقد وبالسمن
واجبت ذكر بعض زيادة على ذلك وايضا لم يعظم فمقتضاها في ثلاثة ابيات هي هذه تعلم جواب الشرط ثم قرأه بفار او انا فعله طلبا اتي به كذا
جاردا او مقسما كان او بقدره ورب وسين او بسون او ريانتي او اسميته او كان منتهى ما ولد من من بعد عما حدونه قد عني به ولو اخرج الشرط
وادخل الفاء في الشرط بان لا انت طالق فان دخلت لدار الزاوية فيه يمكن ان يقال تبخر لان الفاصلة ويمكن ان يقال يتعلق لان الفاء حرف تعليق قياسا
الذكر في حرف الفاء في موضع وجوبها وذكر الواو مع الجواب ان يكون التخيير موجب للافظ لا ان يندى للتعلق لاتحاد الجامع وهو عدم كون التعليل
اذ ذلك يدل على اللفظ فلا يثبت الا بالينة والفاء وان كان حرف تعليق لكن لا يوجب الا في محله الاثر له ولو قال انت طالق ان تبخر عند محمد لعدم ما يتعلق به
وعند ابى يوسف لا لان ذكره بيان لارادة التعليل ولو قال انت طالق دخلت تبخر لعدم التعليل والصفة المتبعة كالشرط لان ذلك في غير الميمنة مثل
الاراة التي تزوجها طالق اما في الميمنة فلفظها قد مرنا واول باب لو قال انت طالق ان دخلت بفتح الفاء وقع في الحال وهو قول الجمهور لانها للتعليل والاشارة
وجود العلامة وقد مرنا في الكسائي في ذلك في مجلس رشيد فرغم الكسائي انها في ذواته لا بقوله يمينون عليك ان سلموا بقوله تعالى تحادوا السموات تيفطرن
وتنشق الارض وتخر الجبال ثم ان دعوا الرحمن لادعوا قول محمد اولى ذل الاصل لعلها كاد وليس المراد في الاثنين وذكر بل التعليل هو الميمنة الظاهر فيها ولو قال
انت طالق وان دخلت طلقت بكل حال لان الواو في مثله عاطفة على شرطه هو يقتضي المذكور على عرف في موضعه تقديره ان لم تدخل في ان دخلت وا
هي الوصلية وقع في الحال بقوله انت طالق ان دخلت بقوله ودخل الدار وانت طالق يتعلق بالدخول لان الحال شرط مثل اذ الى الفاء وانت طالق لا يتعلق
في تودى قوله في هذه الآية لا يملك الزوج الشرط الحلت وانتهت الميمنة لانها غير مقتضية للعموم والتكرار لانه في وجود الفعل مرة يتم الشرط واذا تم وقع الحث فلا يتصور الحث
مرة اخرى لا يمين اخرى وبعموم تلك الميمنة وليس فليس قال بعضهم في تنبيهنا لتقدير التكرار بقوله تنبيهنا لتشولي ضوارة وتجديرا عند ما خيروا والحق انها اما
تفيد عموم الامارات بمعنى ان اي وقت تاتي بعد ذلك ففيه حجة فانت طالق المفاد ان اي وقت تحقق فيه المخرج يقع الطلاق
فاذا تحقق في وقت ثم لم يقع بخرج آخر الا لو امارت التكرار وان مع لفظه بدامودي لفظه تنبيهنا بالضرورة فاذا قال ان تزوجت فلانة ابرأ
ففي طالق فزوجها فطاعت ثم تزوجها بما لا يملك الاطلاق كذا اجاب ابو النصر الديوسي ومن غرائب المسائل في النائية من قال النسوة له من دخل
منك فمي طالق قد قلت واحدة منهم ما را طلقت بكل مرة لان الفعل وهو الدخول ضعف الى جملة فيرد بعمومه غرضه بعد مرة اخرى استشهد
بقوله تعالى ومن قتلته كنتم ستماءا فاعاد العموم ولذا ذكر الجوزاء على قاتل واحد بما ذكر محمد في السير الكبير اذا قال لا امام من قتل قتيلا فله سلبه فقتل فاحد قتيلين
فله سلبا واستشكل فان العموم في الاول عموم الصيد المجاني بالام ثم رجع اليه ضمير من قتلته فعليه جزاؤه نعم لذلك لا لما ذكره عموم الثاني بدلالة
وهو ان مراده التخيير وكثرة القتل قبل الاول الاستشهاد بقوله تعالى واذا رابت الذين يخوضون في آياتنا الآية حيث يرم القصد ومع الواحد
في كل مرة ففادات اذن التكرار لعموم الاسم الذي نسب اليه فعل الشرط والاوجه ان العموم بالعلامة الا بالصفة فيها لما فيها من ترتيب الحكم وهو بال
في الاول منع القعود على المشتق منه وهو القتل والخوض في فكره وفي المحيط وجوامع الفقه لو قال اي امرأة تزوجها فمي طالق فهو على امرأة واحدة بخلاف
كل امرأة تزوجها حيث لم يعمم الصفة استشكل حيث لم يعم اي امرأة تزوجها بعموم الصفة قوله في كلما يتكرر ومن لطيف مسائلها اذا قال
لا امرأته وقد دخل بها كلما طلقتك فانت طالق فطقتا طلقتا يقع ثمانا ولو قال كلما وقع طلاقا في عليك فانت طالق فطقتا واحدة وقع الثلث والفرق

كما قيل في حق العرق والعشيان ولكنها شاهدة في حق مَرَّتْهَا بِل هي متحمة فلا يقبل قولها في حقها ولكن لك لو قال ان كنت تحبين ان يعزبك
في نازح من فانت طالق وعبدك حر فقالت اجبه اوقال ان كنت تحبين فانت طالق وهذا معك فقالت اجبني طلقت هي ولم يعتق
العبد ولا تطلق صاحبته الماينا ولا يتفر بك بغيرها لشدق بعضهما اياها قد تحب التخليص منه بالعزاي في حقها ان تغلق الحكم بجزاها
وان كانت كاذبة ففي حق غيرها بقى الحكم على الاصل وعلى المحبة واذا قال لها اذا احضت فانت طالق حرأت الدم لم يرفع الطلاق حق
ليست بثلاثة ايام لان ما ينقطع دونه لا يكون حيضا فاذا تمت ثلثة ايام حكما بالطلاق من حين حاضت لانه بلا متلد دونه من الرحم

كان الشرط لا يعلم الا من جنتها فالقول قولها في حق نفسها عليه الاربعة رحمهم الله تعالى وعن احمد لا يقع وتجترأ النساء باخلاق قسطنطين في زمان قال ذلك ووقع بانها امينة مأمورة باظهارها في رحمتها بقوله تعالى ولا يكمل لهن ان يكتمن اسدي ارحامن تحرك كما انها امينة لها وفائدة الامر بالاطمار ترتيب احكام المنظر وهو فرع بقوله مع ان ادخال القسطنطين الاصل الى علم والاطن بجواز اخذ عدم من خارج تحلت بقوله لم يطلع فلانة هذا اذ اكد بها الموصد ما اطلقت فلانة ايضا وكذا في جميع نظائر قوله كما قيل في حق العدة اي نقصانها حتى لو طلقها طلاقا رجعيًا ثم لم يرها جها فتأملت له بعد مدة تحتمل صدقها قد انقضت النكاح حتى الرجعية او قالت لرجل آخر انقضت عتي من فلان والمدة تحتمل جاز له تزويجا اذا غلب على ظنه صدقها والنسيان اي حل الوطى وحرمتها فلو قالت انا حائض حرم او طاهر حل وقالت للمطلق ثلثا تزوجت شأن وغشيت حلت له الا يقال بان يكون حاضا ولا فعل الاول يقع عليها وعلى الثاني لا يقع واحدة منها لان القول المتطور اليه في حتمها على الاجابة بانها امينة وفي حق حتمها حقيقة وشهادتها على ذلك شهادة فزواجها باليسرى في حقها مع التأكيد لا بعد في ان يقبل قول الانسان في حق نفسه لا غير كاحد الورثة اذا اقر بين رجل على الميت فيقتصر على نصيبه الا يصدق به الباقون والمشرعي اذا اقبل البيع المستحق لا يرجع بالشئ على البائع بذا انما يقبل قولها اذا اجبرت بالحيف وهو التام المبدأ لانقطاع فلا لانه ضروري في شرط قيام الشرط بخلاف قوله ان حيفه حيث يقبل قولها في الظاهر الذي في الحيفه لا قبله ولا بعده حتى لو قالت بعد مدة حضت وطهرت وانا الان حائض بحيفه خري لا يقبل قولها ولا يقع لانها اجرت عن الشرط حال عدمه ولا يقع الا اذا اجرت عن الظاهر بعد انقضاء هذه الحيفه في يقع وهذا لانها جملت امينته ثم عاينها تحتمل من الحيف والظن ضرورة اقامته الاحكام المتعلقة بها فلا يكون هي ثبوت حال عدم تلك الاحكام لعدم الحاجة اذ اكد بها المزوج ولو قال لامرأته اذا حضت فاشتاها طالق فقالنا حضنا طالق واحدة منها الا ان يصدق بما فان صدق احدهما وكذب الاخرى طلقت المكذبة وان كن ثلثا فقال ذلك فقلن حضنا طالق واحدة منهن الا ان يصدقن وكذا ان صدق واحد منهن فان صدق اثنين فقط طلقت المكذبة دون المصدقات كون اربعة والمسئلة بجماله المطلق الا ان يصدقن وكذا ان صدق واحدة او اثنتين وان صدق ثلثا فقط طلقت المكذبة دون المصدقات والاصل ان حيف الكل شرط للوقوع عليهن فلم يطلع واحدة حتى يحضن جميعا وان حاض بعضهن يكون ذلك بعض ما ثبت الحكم فلا يثبت ان تظن جميعا حضنا لا يثبت حيف كل واحد الا في حقها الا ان يصدق بما فيثبت في حق الكل وان صدق البعض وكذب البعض نظر فان كانت المكذبة واحدة طلقت جميعا وحدها تمام الشرط في حقها الا ان قولها مقبول في نفسها وقد صدق غير ما فتم الشرط فيها ولا يطلق غير لان المكذبة لا يقبل قولها في غير ما فتم الشرط في غير ان كذبا اكثر من واحدة لم يطلق واحدة منهن لان كل واحدة من المكذبات لم يثبت حيفها الا في حق نفسها وكان الموجد بعض الشرط فلا يطلق واحدة منهن حتى يصدق من سواها جميعا قوله وكذلك اذا قال ان كنت تحبين ان يذبحك مدلى قولها لا يذبحك لانها امينة في حق نفسها شاهدة في حق حتمها وقوله لا يثقن بكذبها جواب سوال تقديره نزول الجزاء باعتبار خبرها بناء على احتمال صدقها فاما بانها فكلها باسقين فكيف يكلم الجزاء مع العلم بانقضاء الشرط اجاب بمنع تيقنه فان الانسان قد يبلغ به ضيق الصدر وعدم الصبر وسوء الحال الى درجة يحل الموت فيها فجاز ان يكلمها شدة بعض ما مع غلبه الجمل وعدم الذوق للعذاب في الحال على تمنى الخلاص من العذاب لو قال لها ان كنت تحبين فقلبك فانت طالق فقالت ابيك كاذبة طلقت فضا ودانته عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لان المحبة بالقلب قد كره وعدمه سواء فصلا كسئلة الكتاب قال محمد بن

فكان حيضاً من الأبتداء ولو قال لها إذا حضت حيضة فانت طالق لم تطلق حتى يطهر من حيضها لأن الحيضة بالانقطاع الكاملة منها ولو لم يجر
 في حديث الاستبراء وكما يباينها ما رواه ذلك بالطهر وإذا قال أنت طالق إذا حضت يوماً طلقت حين تقيض الحيض في اليوم الذي تضمنه لأن اليوم
 إذا قرنت بفعل تمتد برأيه بياض النهار بخلاف ما إذا قال لها إذا حضت لانه لم يقدر على مجاير وقت حيض الصوم بركته بشرطه من ذلك كما إذا قال
 غلاماً فانت طالق وأولدت جارية فانت طالق فتغير قولك غلاماً وجارية ولا يرد في الحيض فالتعليق في التبرك وتطهير
 وانقضت المدة لا ينفك ولو لم ينفك الغلام أو ولدته فاحق وتنقض عن تمام موضع الجارية ثم لا يقع شيء آخر به لما ذكرناه من حال الانقضاء فإذا كان في حال يقع وأحرقت وفي حال
 الجارية أو ولدته فالتعليق وانقضت عن تمام موضع الغلام ثم لا يقع شيء آخر به لما ذكرناه من حال الانقضاء فإذا كان في حال يقع وأحرقت وفي حال
 يقع فثلاث فلا يقع الثانية بالشك ولا حقال ولا أولى أن نأخذ بالثنتين نأخذها واحداً طأ والعدة منقضية بيقين لما نيت
 لا تطلق فيما بينه وبين الله تعالى إلا أن صدقت لأن الأصل في المحبة بالقلب واللسان خائف عنه وتقييد بالأصل بطلان الحقيقة قلنا بل عزم
 إمكان الوقوف على ما في قلبها أوجب النقل إلى الخاف مطلقاً فاستوى التقييد وعدمه وفي الظهيرة يبدل على أن المحبة بالقلب لا تستبرأ من
 إكتم الأطلاع عليها وموقوف لا امرأة أنت طالق إن كنت أماً كذا ثم قال استأجبه كذا فبأنى مرة فيما بينه وبين الله تعالى واستشكل أن يشرى
 بذلك أنه لم يعلم ما في قلبها لم يعلم ما في قلب نفسه لكن الطريق ما قلنا أن القلب منقلب لا يثبت على شيء فالوقوف على حقيقة المحبة تعدد الإكتم
 انما تأمل بالأمور الظاهرة لا الحقيقة كالرضية بالسفر والحديث بالنوم والجناية بالنهار الخاتمين ولا يخفى ما فيه بالنسبة إلى قايه وأعلم أن التعليق
 أنما يفارق التعليق بالحيض في أنه يقتصر على المجلس لكونه تنجيحاً حتى لو قامت وقالت أجبك لا تطلق وإنما لو كانت كاذبة تطلق فيما بينه وبين الله
 وفي الحيض لا يقتصر على المجلس على سائر التعلقات ولا تطلق فيما بينه وبين الله تعالى إلا أن تكون صادقة **فروغ** في الجامع الأصغر قال الفقيه أبو جعفر
 إذا قالت المرأة لزوجها شيئاً من السب نحو فطيان وسفلة فقال إن كنت كما قلت فانت طالق طلقت سواء كان الزوج كما قالت ثم كمن أن الزوج
 في الغالب لا يريد إلا الإيذاء بالطلاق كما إذا قال لا سكاف فيمن قالت يا فطيان فقال زوجها إننا فطيان فانت طالق تطلق وإن قال أردت
 الشرط يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ونفس بعضهم على أن فتوى أهل بخارا على الجارية دون الشرط قوله كان حيضاً من الأبتداء لا يجب
 على المفتي أن يعين ذلك فيقول طلقت حين رأت الدم ونظرة شرقية الاستناد فيها إذا كانت غير مدخول بها فترجى من رأت الدم وكان التعليق
 بالحيض عقاباً فبني العبد وحتى عليه بدروية الدم قبل أن يستمر فإنه إذا استمر ثلاثة أيام يقع النكاح ويعتبر في البعد خيانة الأحرار ولا يجب منه الحيضة
 من العدة لأنها بعض حيضة لانه حين كان الشرط روية الدم لزم أن يقع الطلاق بعد بعضها قوله لو قال لها إن حضت حيضة فانت طالق
 لم تطلق حتى تظهر أي يكلم بطهر ما عن هذا الفرقاً حال بين أن حضت حيضة فانت طالق وإن حضت حيث لا يكون الأول عياله أنه يقع
 في الطهر بخلاف الثاني ثم انما يكلم بطهر ما يقع فيما دون العشرة بالاغتسال وما يقوم مقامه من صيرة الصلاة وما في سبها وما في العشرة بخلاف
 الانقطاع قوله لأن المحبة بالهوى الكلمة عن هذا القول نصف حيضة كان الحكم كما في حيضة لانه اسم للكمال وهي التي تجزى خلافاً لغيره في قوله تطلق
 بحيض خمسة أيام للتيقن بالنصف قلنا هذا النصف قصه مدته للنصف البدو ولو كانت ما أيضاً لا تطلق ما لم تظهر ثم تحيض وإذا قال ليطهر
 أنت طالق إذا طهرت لم تطلق حتى تحيض فظهر لأن اليقين يقتضيه شرطاً مستقبلاً وهذا الحيض قد مضى وبعضه وبقي بعضه ما مضى لم يدخل تحت اليقين
 والباقي تبع للماضى فلا يتنازل اليقين كما لا يتنازل الماضى بخلاف قوله أنت طالق قبل أن تحيض حيضة بشرط تطلق إذا حضت فلا ينظر
 الطهر والمراد بحديث الاستبراء قوله صلى الله عليه وسلم في سبائك أو طاس الألتك الجبالى حتى يضعن ولا الجبالى حتى يستبرأن بحقيقة وشكك عليه
 في موضوعه إن شاء الله تعالى قوله بخلاف ما إذا قال إذا حضت لانه لم يقدر وبمعاير إذا لم يقبل إذا حضت يوماً وشهر فالتعليق باليسير سواء في
 الشرع وقد وجد الصوم بركته بشرطه ما ساك ساعة فيقع به وإن قطعت بعدد وكذا إذا حضت في يوم أو في شهر لانه لم يشترط كماله بخلاف ما إذا
 قدر وبمعايرها إذا حضت يوماً فإنه لا يقع إلا بعد الغروب من اليوم الذي صامت فيه ونظيره إذا حضت يوماً ما حضت صوماً لا يقع إلا بتمام يوم لانه مقدر بمعاير
 وإذا أصليت صلاة يقع بركتين وفي إذا أصليت يقع بركته **قوله** ومن قال لامرأته إذا ولدت غلاماً فانت طالق واحدة وإذا ولدت
 جارية فانت طالق فثنتين فولدت غلاماً وجارية ولا يدرى أيها الأول لانه لو علم وقع المعلق بالمسابق ولا يقع باللاحق شيء لأن الطلاق المقار

ان قل لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا فقلت فقلت الى الاول فدخلت الدار فقلت ثلاثا
 شئني في حقيقة وادى يوسف كذا قل من في طالق ما بقي من الطلقات وهو قول زفر بن اصيل ان الزوج الثاني يهدم مادون الثالث عشر
 فتعذر اليها الثالث وعندهم وزفر لا يهدم مادون الثالث فتعذر اليه بما بقي وتسعين من بعد ان شاء الله تعالى وان قل لها ان دخلت
 الدار فقلت طالق ثلاثا فقلت الى الاول فدخلت الدار فقلت ثلاثا فقلت الى الاول فدخلت الدار فقلت ثلاثا فقلت الى الاول فدخلت الدار فقلت ثلاثا
 لان الجزاء ثلاث مطلق لا لطلاق لا لفظ وقد بقي احتمال ان يكون كافي في الدين ولان الجزاء طلقات هذا الملك لا ينافي للمنافعة لان الظاهر
 عدم ما يحدت واليمين تعقد للمنع او الحمل واذا كان المحجزاء ماذكرناه
 وقد خاتمت بتجيز الثالث للبطل للتحيلة فلا تبقى اليمين بمحجز ما اذا بانها لان الجزاء لو بان لم يفسد
 اللفظ ولا الشرط الثاني مع البسطة هو الجواز لعدم انفاد الرابطة وتيقن التعديم والتأخير من انصار الحرف لانه يصح للمنطوق من غير زيادة شئ ان
 يمكن قول ان كذا مقدم من تأخير لانه في غير الجواب لما ذكره والتقدير ان لم يأت فان اكلت فانت طالق وهذا بناء على قدسنا من لزوم التفسير مثل ان قلت
 الدار فقلت طالق وعلى قدسنا من ابى يوسف ومن لزوم انصار الفاعل لا يوجب ان لا يعكس الترتيب في التفسير لو قال لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق ان كنت
 غائبا لا يبين اعتبار الملك عند الشرط الاول فان حلقها بعد الدخول بها ثم دخلت الدار وهي في العدة ثم كملت فلانا فهي في العدة طلقت انتهى وهو على
 انفسا من التعديم والتأخير فكان التقدم شرط لانحلال فبعبه الملك عنده وعلى ان اذا قال ان اعطيتك ان وعدتك ان سالتني فانت طالق لا يلزم
 حتى تسكت ولا ثم يبدى ثم يعطى لانه شرط في العطيعة الوعد وفي الوعد السؤال لانه قال ان سالتني ان وعدتك ان اعطيتك بهذا قال ابو حنيفة والشافعي
 رحمهما الله ومن لم يباله من قيد ذلك بالاذن كان الشرط باذنه فان كان ان تطلق لوجودها كيف كان لان المعروف في ذلك اذا كان في الاول فانت طالق
 او اقدم فلان واذا قدم فلان او ذكر بكلمة ان وتسمى فائتها مقدم ولا يقع الطلاق لانه لم يشر قدوم الاخر وان قولك انت طالق او اقدم فلان يبين تمام لوجود
 الشرط والجواز والشرط الثاني لا جوار له واذا عطف على شرط فعلق به جزؤه فعلق جزؤه بعينه به كانه قال او اقدم فلان فانت طالق تلك التعليلة فلذا
 لو قدما سألنا يقع الاطلاق واحد وكذا اذا فعل الجزاء بين الشطين فعال ان قدم فلان فانت طالق واذا قدم فلان ايها سبق وقع ثم لا يقع عند الشرط
 الثاني شئ الا ان ينوي ان يقع عند كل واحد تطليقة فيقع اخرى عند الثاني وان اخر الجزاء فعال اذا قدم فلان واذا قدم فلان فانت طالق لا يقع
 حتى يقدم لانه عطف شرطها على شرط لا حكم له ثم ذكر الجزاء فيعلق بها فصار شرط واحد فالتابع الوجود بها لانه لو وقع باولها صار عطفها على اليمين كالاول
 لا على الشرط فقط فان نوى وقوع الطلاق باحد ما صحت نيته ونية التعديم الجزاء على احد الشطين وفيه تعليق على نفسه فاما اذا عطف بلاداة شرط
 كان المجموع شرط واحد كما في مسألة الكتاب الا ان ينوي وقوع الطلاق باحد ما صحت نيته ونية التعديم الجزاء على احد الشطين وفيه تعليق على نفسه فاما اذا عطف بلاداة شرط
 الشرط الاتصال كالاستنار وهو من اللغو بنية وبين الجزاء فاصل بطل التعليق في الجامع لو قال ان دخلت ان دخلت فانت طالق فعلق استنار
 وقال الكرخي ينبغي ان لا يتعلق على قوله لان الثاني لم يرد قوله حرج ان شاء الله على قوله والجواب انه تأكيد بخلاف حرج لان التأكيد لفظه لا يكون
 بالواو فانما يشا كلمة حرج ان شاء الله ولا يفتق فيه واجمعوا ان السكوت واللغو لا يمنعان العطف مادام في المجلس كذا في الذخيرة لان العطف غير
 منقطع بل يقر بخلاف الشرط والاستنار اذا تعقب الشرط اخرى ليست اياما مائة كما ذكرناه من قريب قيد الكل واذا قال انت طالق وعبد حرج ان كنت
 فلانا يتعلق كل منهما به وعن هذا اذا قال انت طالق واحدة وثنتين مثلنا وربان دخلت صح التعليق فتعلق الثالث قوله وان قال لها ان دخلت الدار
 فانت طالق ثلثا فقلت ثلاثا فقلت الى الاول فدخلت الدار فقلت ثلاثا فقلت الى الاول فدخلت الدار فقلت ثلاثا فقلت الى الاول فدخلت الدار فقلت ثلاثا
 واحدة بما يحل الثلث واما عند ما فالتلث المتعلقة بواسطة التثنية بالعدم مع الوامد الباقية وانما تظهر فيما اذا علق طلاق واحدة ثم ثنتين ثم تزوجت
 فبغير ثم عادت الى الاول ثم وجد الشرط فوجد حرجه ثم حرمة عطفه وعنده ما لا ذيلك بعد الوقوع ثنتين قوله وسبينة من بعد ونحن بينه هناك
 ان شاء الله قوله لانا ان الجزاء طلقات هذا الملك لما قدسنا من ان معنى اليمين انها تحقق يكون الجزاء غالب الوقوع لتحقيق الاضافة والتأخير
 عند استيفاء الطلقات الثلاث عدم العود لانه موقوف على التزوج بغيره والظاهر عند التزوج به عدم فرقا وعودا الى الاول لانه بعد ليقع للمنع
 فلما يكون غير الملك لتمام ما اذا عدم تحقق اليمين باعتباره فتقدير الاطلاق به بدالة حال الحكم اعني ارادة اليمين وايضا الوقوع الثالث

وإذا قال لامرأته أنت طالق إن شاء الله تعالى متصل لا يرفع الطلاق

[illegible]

قوله عليه السلام محل الطلاق اوعتق وقال ابن شاذان انه دخل متصلا به كاحنت عليه ولكنه اتى بصورة الشرط فيكون تعليقها من هذا الوجه وانته اعدام قبل الشرط والشرط لا يعلم منها فيكون اعدا ما من الاصل ولهذا يشترط ان يكون مستمرا به فخره سائر الشرط

الاخر ولا يخفى ان ما ذكره في التبرع بقوله في علم النديا في قوله في ارادته ومحبته ورضاه فيلزم الوقوع بخلاف فوجيها ولو قال طالق واحدة ان شاء الله فثنتين ان لم يشاء الله لم يقع شيء لان الاول لمعه الاستثنا فبطل الثاني بل لا يلزم لوقوع ليشاء الله فيعدم الشرط فيقع فكان في تصحح الطلاق لو قال طالق واحدة اليوم ان شاء الله وان لم يشاء الله فثنتين ففي اليوم ولم يطلقها وقع ثنتان لانه لو شاء الله في الواحدة في اليوم لطلقها فيه فثبت انه لم يشاء الله الواحدة فحقق شرط وقوع الثنتين وهو عدم مشيئة تعالى الواحدة بخلاف السابقة لان شرط وقوع الثنتين فيها عدم مشيئة فلا يمكن وقوعها مع عدم مشيئة تعالى والمستلطان المذكورتان في النوازل قال في المفتي لو قال طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشأ في اليوم فطالق ثلثا ففي اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ووجه ما بينا وقال ولو لم يقيد باليوم في الميمين فموا الى الموت فان لم يطلقها طلقت قبل الموت ثلثا بلا فصل وقد مر ان النوازل الجواب ان مسألة التعليق التلقين في عدم مشيئة الله تعالى التلقينتين وقد وجد التعليق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله التلقينتين لا وقعها الزوج وفي مسألة النوازل تعليق التلقينتين بعدم مشيئة الله تعالى اياها فلا يقعان ابدا **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام من خلف لطلاق الخ غريب بهذا اللفظ وسنراه مروي خرج اصحاب السنن الاربعة من حديث ايوب السخيني عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من خلف علي بن قتيبة فقال ان شاء الله فقد استنفذ لفظ النساء في لفظ التزوي فلا حث عليه اخرجه احمد والنسائي وابن ماجه وقال الترمذي حديث حسن غريب قد روي في غيره من غير ما لم عن ابن عمر بن موفوق والاعلم امدار فغيره ايوب السخيني قال السخيل بن ابراهيم كان ايوب حيا نارية فوجه اياها لا يرفقه انتهى هذا كله غير قارح في الرعي لما قد سافر في تطاره غير مرة من قمار من الوقف والرفع واعلم ان ما ذكره يقول بوقوع الطلاق مع لفظ ان شاء الله لانه لا يرد في الحديث في الميمين لا يتم في مجرد طالق ان شاء الله وسنين ان شاء الله ذلك في كتاب الايمان والامان اخرج ابن عدي في الكامل عن اسحق بن ابي الكبي عن عبد العزيز بن ابي ذر عن ابن جريح عن عطاء بن ابي جابر عن قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للمرأة انت طالق ان شاء الله والاعلم ان انت حران شاء الله وطى المشي الى بيت الله ان شاء الله فلا شيء عليه وهو ما لو لم يسمي هذا الفصل تضعيفه عن الدارقطني وابن جبران لم يعلم توشيقه عن غيره واخرج الدارقطني عن معاذ بن جبل عن قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من طلق واستثنى فله ثيباه ضعفه عند الحق كجحد وتعد طروق الضعف عندنا وان كان يخرج به الى الحسن اذا لم يكن ضعفه بالوضع لكن هذا القدر من التقيد لا يكفي لقوله ولانه اتى بصورة الشرط اي بخبره ووثق حقيقة لان مشيئة الله تعالى اما بنية قطعا او منتفية قطعا فلا ترد في حكمه اذ لا يكون كذلك فهو تعليق فيكون تعليقاً من هذا الوجه يعني من حيث الصورة وانته اعدام اي التعليق اعدام العلية قبل وجود الشرط لقوله والشرط لا يعلم منها فيكون اعدا ما من الاصل فيشير الى ان التعليق بالمشيئة ابطال هو قول ابي حنيفة ومحمد كقوله تعالى حتى يبلج الحمل في سم الحيا وقال اذا شاب الشارب بقيت ابي عاد القارح الكلبين كليب وعذابي يوسف تعليق ملاحظة للصيغة وبها لا خطا المينة وهو اولى وقد نقل الخلاف بين ابي يوسف ومحمد جرح على عكسه ثمرة نظره فخره اقدم الشرط فقال ان شاء الله انت طالق تعليق كعدم الفاء في موضع وجوبها فلا يتعلق ولا تطلق على الاطلاق وفي شرح لمع المصنف مكس هذا وهو غلط فاجنبته بخلاف قوله ان شاء الله فانت طالق وفيما اذا جمع بين عيين فقال انت طالق ان طلق الدارقطني راجدى حران كذا ان شاء الله فعل التعليق تعود الى الجملة الثانية فلو كانت زيدا لايصح ولو فعلت الدارقطني وعلى الاطلاق الى الكل لعدم

فيكون الاستثناء اذ ذكر الشبهة بعد رجوعه الى قول الله تعالى ولا تستنوا منكم الا ما نزل به من بين يدي من ربكم

الاستثناء

عليه الجواب في محمول على الاتصال بالعرف لعل لان عرف جميع الناس مسل الاستثناء لا فعله لو لم يكن في لفظ الحديث لا يرد عليه في لفظه بل في ثبوت ما
بالنظر الى الله تعالى من التعجب لا يهمله من حلفت على من فقال ان شاء الله ثم يوجب القضا للزوج المذكورة في الاصل من ان يستأنم ان يحكم بوقوع طلاق
والاعتاق ولا اقرار بالانكاح من اللوازم الباطلة وبذلك جاب ابو ميفة برح المصور حين مشابه اعدوه اليه بانه يردوا من عبدك بن عباس في جواز الاستثناء
المتنفل فقال ما منقذ من مخالفة فيها التحسين الخلافه عليك ومنع خروج الحائضين لك من الخرج عليك الاجاز لهم ان يستثنوا اذ لم يرد
من عندك وبذلك المتأخر كذا ينبغي ان اذا قال متصلا بقوله طالق او حره ان شاء الله لا يقع الطلاق والعتاق قال لك اذا اورد في ظاهر الرواية
عنه بتجيزه ان لانه علقها بشروط تحقيق لانه لو لم يشاء الله كل اس طلاقا وعقاقا لم يكن التلطف به وتوضيحه انه اذا اورد في لفظه عنه فقد شاء الله
صدوره وان اراد وجود الطلاق والعتاق فقد حكمت الشريعة انه اذا اورد في لفظه وجب كل منهما وان اراد ما يكون من لم يشئ فيما بعد في شئيه قديمه
عند اهل السنة والجماعة فظنه انها تجوز محال والجواب لما روينا ومينا من المنع والجواب عن تمسكه انه لم يعلقه بمحقق لا يمكن الاطلاع على ما في شئيه السيد
تعالى وبذلك اورد تعليق وجود الطلاق والعتاق بمشئيه الله قوله فقد حكمت الشريعة ليس على الطلاق والتعليقات من نحو ان طالق ان قدم زيد او
الدار جدي لفظ الطلاق لم يحكم الشريعة بوقوعه في الحال الاجماع وبما نحن فيه من ان القبول قوله فيكون الاستثناء اذ ذكر الشرط في انما ذكرنا انه على
قول محمد واستثناء على قول أبي يوسف في تعليق على احد وجهي النقل عنهما وقريب من الاستثناء لو قال ان وعتا فليس على ان تصدق
بانه مثلا قال في النوازل باقريب من الاستثناء لان من الاشكال ليس له حقيقة وان الشئ تشبيه ولا يكون في التشبيه ايجابا لمال
قال ربه فاذا لا ان يريد الايجاب على نفسه قروس خلق او ضاع ثم ادعى استثناء او مشروطا لا منازعه الاستكمال
في ان القول قوله وكذا اذ اكدت به المرأة فيه ذكره في الحاوي للامام محمود البخاري ولو شهد عليه بانه طلق او قالها بغير الاستثناء
او قال لم يستثن قبلت وبقره من المسائل التي تقبل فيها الشهادة على النفي فان لم يشهد على النفي بل قال لم تسمع منه غير لفظه
الطلاق والخلع والزواج يدعى الاستثناء ففي المحيط القول قوله وفي فوائد شمس الاسلام الاورد حذمي لا تسمع دعوى الاستثناء
اذا عرف الطلاق بالبينه بل اذا عرفه باقراره ومشكه اذا قال بعده اعتقك اسس وقلت ان شاء الله لا يصدق وفي فتاوى
النفسي لو ادعى الاستثناء وقالت بل طلقته فالقول لها ولا يصدق الزوج الابنية بخلاف ما لو قال لها قلت لك
انت طالق ان وقلت فقلت طلقته منجز القول قوله وفي الفتاوى الصغرى اذا ذكر الملع لا تسمع دعوى الاستثناء والطلاق
على ال كالمطلع ونقل نجم الدين النفسي عن شيخ الاسلام ابي الحسن ان شأنا اجابوا في دعوى الاستثناء في الطلاق ان لا يصدق الزوج الابنية
لانه خلاف الظاهر وقد فسدها مال الناس الذي عذري ان ينظر فان كان الرجل معروفا بالصلاح والشمه ولا يشهدون على التي ينبغي ان يكون
باني المحيط من عدم الوقوع تصديقا وان عرف بالنفس او جعل ما يشبه ان لا يصدق لمان لغاية الفساد في الزنا لو طلق فشهدا انك
استثنيت وهو غير ذكر ان كان بحيث اذا غضب لا يدرى يقول سعه الاخذ بشهادتهما والا لا ياخذ بها قوله كذا اذا كانت معطوف على قوله واذا
لامرأة انت طالق ان شاء الله متصلا لم يقع الطلاق وقوله والموت ينافي الى خرجه جواب عن مقدور بدون الموت ينافي الواقع من الطلاق في
لو قال لها انت طالق او طالق ثلثا فانت قبل الوصف والعدد لا يقع فيمنع ان ينافي الاستثناء وهو البطلان يقع الطلاق ما بان الموت ينافي

باب طلاق المريض

لا يطلق الرجل امرأته في مرض موته طلاقاً فإما في حركات وهي في العلة ودرته وان مات بعد انقضاء العدة فلا ميراث لها وقال الشافعي لا يرث في الزوجين لأن الزوجة قد بلغت من العار من زوجها السيد لهذا لا يرثها إذا ماتت ولكن الزوجة سبب رجفان من موته والزوجه قصد ابطاله فيرد عليه قصداً ثبت أخيراً عمله الى زمان انقضاء العدة دفن في النضر صبراً وقد أمكر لأن النكاح في العدة يبقى فحق بعض الأثارة في زمان يبقى في حق امرئها عنه

التعليق وقع الثالث وهو قول محمد وهو المختار وقيل على قول أبي يوسف وثمانيان لأن المطلقة لا تجزى في الإيقاع ولذا في الاستثناء فكانت قال في
الاول اعدة بالجواب ان الإيقاع انما لا تجزى لشي في الوقوع وهو لم يوجد في الاستثناء فيجزي فيه فصار كلامه عبارة عن طليقتين ونصف طلاق ثلثاً

باب طلاق المريض لما فرغ من الطلاق الصحيح باقيا منه من التغيير والتعسيق والصريح والكناية وبكلا وجهين اشرع في بيان طلاق المريض اذا مرض من العوارض وقصور مفهومه ضروري اذا لا شك ان فهم المراد من لفظ المريض على من فهم من قولنا يتنزه

يزول بجوارحه في بدن الحي عند الابطال الرابع من كذا تجزى مجزى التعريف بالاختصار قوله في مرض من مرضه اخر از ما اوضح من ذلك المرض بعد اطلاقها ثم مات وهي في العدة لا يكون له حكم من الموت فلا ترثه وقيد بالبان لان في الرجعي يرثها وترثه في العدة وان طلق في الصحة بغير

النكاح قال بن المنذر اجمع اهل العلم ان في طلاق تلك الرجعية بعد الدخول يتوارثان في العدة واجموا انه لو طلقها في الصحة في كل طهر واحدة ثم مات احدهما لا يرث الآخر بالعدة لانها لا يرثه اذا مات بعد انقضاءها خلافا لما لاك في قوله ترث وان تزوجت بغيره وزواج ولان أبي يلى

في قوله ترث ما لم يتزوج وهو قول حماد ويعرف من تقييد المرض بالعدة انه لو طلق امرأة التي لم يدخل بها في مرض مات فيه لا يرث لانها لا عدة عليها من ذلك الطلاق وقيد بغير الرضا لانه لو طلقها بغير رضاها لا يرث ولا بد من قيد كونها ممن يتوارثان حال الطلاق لان تعلوق حقها

بأهلها اذا مرض هو اذا ذكر حتى لو كانت كناية او اقدمها مملوكا وقت الطلاق لا يرث وان سلمت في العدة قبل موته وعقها بالوقال في منتهى اذا سلمت فانت طالق باثارة ترثه لانه علق بزبان فعلق حقها به واخلقوا فيما اذا دام به المرض اكثر من سنتين ثم مات ثم جارت بولد

بعد موته لا قل من سنتين اشد فعند أبي يوسف سرح ترث عند ما لا يرث بناء على ان المبينة اذا جارت بولد اكثر من سنتين تنقض به العدة عند حماد على انه حادث في العدة من زمانها ثبت نسبة منه وميتقن بوضعه براءة الرحم تنقض به العدة بعد موته فيرث وعند ما لا يحل على الزنا

وان قاله بل على انه من زوج آخر بعد وفاة الاول فتبين ان عدتها انقضت قبل موته فلا يرث وسيأتي المسئلة في ثبوت النسب فلو لم يمت في السبب أي الزوجة هي السبب في الارث وقد انقطعت بالبنوة ولذا لا يرثها اذا ماتت في العدة فلو كانت الزوجة باقية لاقتضت التوارث من

الماضين بن عبد بننا قال عمر بن عثمان بن ميمون بن مسعود والمغيرة ونقله أبو بكر الرازي ايضا عن علي بن أبي بن كعب عبد الرحمن بن عوف عاتشة وزيد بن رضى الله عنهم ولم يعلم صحابي خلافة هو بن عبد الحميد بن النخعي والشعبة وسعيد بن السيب وابن سيرين نحوه وشريح وربيعة بن عبد الرحمن بن طائوس وابن شبرمة

والشوري وحاد بن أبي سليمان في الارث المكلل لتمام الاجماع والقياس والاجماع فلان عثمان رضي الله عنه ماتت اصبغ بن زيار والكلبية وقيل بنت عمر ابن الشريد السلمي عن عبد الرحمن بن عوف لما ثبت طلاقها في مرضه ومات وهي في عدة بمخبر من الصحابة فلم يكره عليه احد فكان اجماعا وقال بائتمته ولكن اردت السنة وهذه الرواية اليق ماروي عن عثمان انه قال حين عدتها من كتاب الله وقد ذكر عن عبد الرحمن انه قال ما فرت من كتاب الله وقول ابن الزبير في خلافة لو كنت انالهم ارثها اراجه لهدم على اذ ذاك بان الحكم الشرعي في حقها ذلك وهو بعد انعقاد الاجماع فلا يقع فيه لا يقال بل على هذا التفسير لم يكن اجماع لانه كان سيكوتا وعين قال ابن الزبير ذلك ظن ان سكوتهم لم يكن وثاقا لانا نقول نعم لو كان اذ ذاك فيها الكنية ولم يكن في ذلك الزمان من الفقهاء اذ لم يعرف له قبل ذلك فتوى لا شريعة بغيره والمكر

مخلوفا بعد لا نقض كونه لا امكان والزوجة في هذه الحالة ليست بسبب كونه عنها فيبطل في حقها خصوصاً اذا رضى به وان طلقها ثلاثا بارها او قال لها اختاري فاختارت نفسها او اختلعت منه ثم مات وفي في العدة لم ترثه لانها رضىت بابطال حقها

انه كان فيها واما القياس فعلى ما لو سبب كل ما لا يتبرع لبعض الورثة في مرض موته بجماس البطل حق بعد تعلقه به فيه وهذا لان حق الورثة يتحقق بالمرض لانه سبب الموت لذا اخرج عن التبرعات ما زاد على الثلث والزوجة من الورثة تقدم القياس على الاجماع وهذا القياس لا يتوقف على ظهور قصد البطل بل هو دائر مع ثبوت البطل سواء قصد او لم يقصد ولم يخطر له واما القياس المتوقف عليه فاعل المصنف فهو قياسه على قائل المورث وموته بكونه قصد البطل فعلقه بثبوت نقيض مقصوده كقائل المورث بجماس كونه فوجرا لغيره فالثبوت نقيض مقصوده وهذا الاختلاف هو في الثابت في الاصل الفرع فانه في الاصل من الميراث وفي الفرع ثبوت الميراث وهذا التعليل في طريق الآدمي لما غلبت فيه لم يشهد له الاصل بالاعتبار بل الثابت مجرد ثبوت الحكم بمعنى المحل اعني القائل واما عندنا فقد ثبت اعتبارها بالاجماع المذكور وكان مقتضى القياس ان ترث ولو مات بعد تزوجها كقول مالك الا ان احتجنا بما رواه ان اشترط على هذه العلة الامكان فهو بقاء العدة بناء على ان حكم الشرع بالميراث لا بد ان يكون لنسب او سبب هو الزوجية والعقد فحيث اتقن الدليل ثبوت الشرع اياها لزم انه اعتبر بقار النكاح حال الموت ومعنا ان بقاء ما بالحكم بقيام حقيقة او قيام آثاره من منع الخرج والخرج وغير ذلك وقيام هذه الآثار ليس بالقيام العدة فيلزم ثبوت ميراثه بموته في عدتها والمصنف لم يبين لقياسه اصلا في الاطلاق بل قال قصد البطل حقها ويرد عليه مقصوده وقولا لغيره مثله لا يفعل الا ان يكون بناكلا اصول شتى يمكن الاطلاق بكل منها وليس يعرف لروا القصد اصل سوى قائل المورث ويمكن ان اعتبر اصوله كل من ازم ضررا بطريق غير مباشر فانه يرد ذلك عليه الا ان قوله الزوجية سبب ثبوتها في مرض موته غير جيدة لانه سبب ارثها عند موته عن مرض او فجأة والوجه ان يقول الزوجية سبب تعلق حقها به في مرض موته والزوج قصد الى اخره فهو لا يخالف ما بعد الاقتصار الى الاقتصار العدة لانه لا امكان للتوثيق اذ لم يبعد بقا شئ من آثار النكاح بعد ما علم على انه رضى عن عمره وعاشته وابن مسعود وابن عمر وابن بن كعب ان امرأة الفاتمة ترث ما وامت في العدة ويكمل قول ابى بكر الصديق ترث ما لم يترج على قدرة الزوج وهو باقتضار العدة اى ما لم تقدر عليه قوله والزوجية لانه جواب عن قوله ولذا لا يرثها اى الزوجية في هذه الحالة اى حاله مرضه ليست سببا لارثه عندا بل في حال مرضها ونقول لو كانت هي المرضية فابانت نفسها بان ارادت من ثبوت حكم الفرار في حقها في مرض الزوج بخلاف ما لو ارادت صحته لانه ابانت بنفس الردة قبل ان تصير مشرفة على الملك والابى الردة يشترط عليه لانه لا يقبل قوله فيبطل في حقها برفع اللام فيبطل الزوجية بالطلاق البائن في حق الزوجية حقيقة وكلما فلا يرثها اذا مات بخلاف ما اذا ابانت في مرض موته ثم مات حيث ترثه لان الزوجية وان بطلت بالبائن حقيقة لكنها اجلت باقية كلما في حقها وقولا لغيره لانه قصد البطل حقها وضبطه بنصب اللام على انه جواب النفي فهو لا يخرج انعكاس الغرض ان يكون معناه لو كانت الزوجية سببا لارثه منها فبطلت ولكنها ليست بسبب فلا يبطل واذا لم يبطل فيجب ان يرثها ولا يقول به احد قوله فان طلقها ثلاثا بارها ليس قيد ابل المقصود ان يطلقها ثلاثا بارها ولهذا عطف قوله او قال لها اختاري فاختارت نفسها عليه فان هذا القدر انما ثبت طلاقه بانه وكذا اذا اختلعت منه في مرضه ثم ات وهى في العدة لم ترثه لانها رضىت بابطال حقها المافى الاول فكلما منها بالعدة المافى الاخرين فلا نهى بالعدة المافى التبرع فكلما به لانه تملك منها واما في الثلج فلان الترام المال عملة العلة لانه ثبوت الطلاق مباشرة او غير مباشرة في العلة مباشرة بخلاف مباشرة بعض العلة فمن فسده ذلك ما لو قال لامرأته في مرضه وقد دخل بها طلقا انفسكما ثلثا فطلقت كل واحدة نفسها

الانفصال

في جميع الوجوه لا ينال كبري النكاح حتى يحل الوطى بغير السب قائما وكل ما ذكرناه من آثار ما تترت فماتت اذ لمات وهي في العدة لا وقت له فيها

من البطلان الايلاء في المرض باللعن فاما لم يفصل ينبغي ان يكون فاما الجيب بالفرق بانه لا يمكن من البطلان الايلاء
 الا بضرر يلزمه فان الفتي باللسان لا يجوز اذا كان الايلاء في حال الصحة بل اذا كان في حال العجز واستمر بخلافه غل الوكيل
 قوله في جميع الوجوه اى سواء كان الطلاق بسوالها او لا او كان التعليق بفعلا او بفعلة والفضل مما لهما منه بد او لم يكن
 لا يستثنى من عموم الاقسام العدة فانه شرط فيها جميعا **عيب** قال صحيح لموطئيه احدى طالق ثلثا ثم بين في مرضه
 في احدى ما صار ازا بالبيان وترث لانه بين الطلاق فيها بعد تعليق حقها بالغير وعليه قصده كما لو انشأ ففعل انشأ في
 حق الارث للتمتع ولو ماتت احدى ما قبله ثم مات بقيت الاخرى ولم ترث لانه بيان حكمي فانفتحت التمتع عنه كما لو علق في
 صحة بجي راس الشهر فجار وهو مريض لا ترث لانه بيان حكمي بخلاف ما قبلها لانه انفتحت للطلاق بفعلة فترث كما لو علق في
 صحة بفعلة نفسه ثم باشر الشرط في المرض فان كان له امرأة اخرى غير التنتين فلها نصف الارث او لا يراحمها الا امرأة واحدة
 لان احدى ما مطلقة بقين والنصف الاخر بينهما لا يستوانا في الاستحقاق ولو ماتت التي بين طلاقا قبل موته لم ترثه وصح البيان
 فيها الانتفاء التمتع عن بيانها بخروجها عن اهلته الارث بالموت وكان الارث للاخرى لان التعيين دون الانشاء ولو انشأ في مرضه
 ثم ماتت المطلقة كان جميع الارث للاخرى بناء لو كانت له امرأة اخرى كان بينهما نصفين وان ماتت الاخرى وبقيت التي
 بين الطلاق فيها ثم مات الزوج لها نصف الارث لان البيان امن ابطال صيانة طهرها الثابت طاهر وحققا الثابت طاهر وقت
 البيان النصف فلم يزد عليه وهذا لانها منكوبة من وجه ووجه فانما تستحق النصف حتى لو كان معه امرأة اخرى كان لها الربع
 وثلاثة ارباع للمرأة الاخرى لاننا ابطالنا البيان صيانة لحققا الثابت وقت البيان ووقت البيان حقما في الربع فكان
 للنسبة الربع ولان الاخرى منكوبة من كل وجه فتستحق كل الارث وهي منكوبة من وجه فتستحق النصف فلم النصف للاخرى
 بل انما رعت واستوت سائرهما في النصف الاخر فينصف بينهما فان لم يمت الزوج ولم يبين حتى ولدت احدى ما اقل من سنتين
 فهو ليس ببيان او بقي الزوج على خياره لان العلوق يحمل كونه بوطنى قبل الطلاق وهذا لا يصح بيانا فلا يكون بيانا بالشك في الايقاع
 بالشك في نسب العلوق قبل الطلاق فان لعن الزوج هذا الولد امر بالبيان فان قال غيت عند الايقاع التي لم تلد ليعن بغيره
 التي ولدت ويقطع نسب الولد منه ويلحق بالام لانه قد فسد منكوبة وان قال غيت التي ولدت يحذف لانه لم يكن مراد وقت الايقاع التي ولدت
 وقع الطلاق من ذلك الوقت من كل وجه فتبين انه قد فسد اجنبية فجب المد ويثبت النسب لعدم اللعان فان قال لم اعن عند الايقاع
 ولكن اريد بالمعنى التي ولدت لا يحذف لانه قد فسد الطلاق يقع عند وقت التبيين ولا يلغى ايضا لان شرط قيام النكاح وقد زال بالبيان
 والنسب ثابت لما مر وان ولدت اكثر من سنتين من وقت الايقاع قينت الاخرى للطلاق لتبيننا بالوطى بعد الطلاق وعلم الشرع بثبوت
 النسب من حكم يكون الوطى منه ضرورة والوطى بعد الطلاق المبرم بيان اجماعا وتبينت التي ولدت للنكاح فان نفي الولد لاعم ولا يقطع
 النسب عنه لان حكم الشرع بالعلوق منه مانع من قطع النسب عنه فان ولدت احدى ما اقل من سنتين من وقت الايقاع والاذن
 ولدت لكثر من سنتين قينت صاحبة الاقل للطلاق لان وطئها لا يصلح بيانا ووطئ صاحبة الاكثر يصلح بيانا وهذا لان الولد لا يثبت

وإذا قل الزوجة لامة بعد انقضاء عدتها كنت ارجعها صدقة المولى كذبة لامة فالقول قولها عندنا بحقيقة لو كان القول قول المولى لان بضعا مملوكا له فقد اقرها به
خالص حقه الموزع مشابه لا اقر عليها بالنكاح وهو يقول حكم الرجعة يتبين على الدعوى والقول في الدعوى قولها فكن ايتا يتبين عليها ولو كان على انقلب بضها القول قول المولى كذبة لامة في الصحيح
لانها منقضية الدعوى في الحلال قد ظهر من انقضاء المولى لامة لا نقول قولها في ابطالها بخلاف الوجه الاول لان المولى بالتصديق في الرجعة مقر بقيام الدعوى من هذا لا يظهر ملكه من ذلك
وان قالت تدانقت صدق وقال الزوج والمولى الموقوف صدق فالقول قولها لانها اصدق في ذلك اذ هي العالمة به واذا انقطع الدم من الحيضة الثالثة
لفسرها ايام انقطعت الرجعة وان لم تقبسل وان انقطع اقل من عشرة ايام لم ينقطع الرجعة حتى تقبسل

كقولها وسياقي اوجه الاقوال في الكتاب فانه فصل بين قوله للزوجة وبين قوله لانه بالمسئلة الثانية وبني افعال قبل الانقضاء فلو انفق فقوله ان المسئلة
 الثانية فان قالت مجيبة النقض عدتي مفصولا ثبت الرجعة اتفاقا لانها متممة في ذلك بسبب سكوتها وعدم جوابها على الفور ولو قيل وجب حالته
 على اقرب حال للتكلم وذلك حال سكوتها فيضاف اليه وهو يوجب ثبوت الرجعة المكن وان قاله موصولا للجمله لا يثبت عندني حقيقته ولا ينبغي ان
 يزا مقيد بما اذا كانت المرأة تتحمل الانقضاء فلو لم تتحمل ثبت الرجعة الا ان ادعت انزادرت وثبت في ذلك وعندنا تصحح الرجعة لانه انما انشاها
 قيام العدة ظاهر البقائه اظاهرا لم يقرب بانقضائها فثبت كما ثبت الطلاق لو قال طلقك فقالت مجيبة النقض عدتي انما اطلقته اخرى
 وبوجهين فترجى قياها حال كلامه لانها امتنعت في الاجابة شرعا فوجب قبول الجواب واقرب زمان يحال عليه خبره زمان تكلمه فكون الرجعة بمقتضى
 الانقضاء العدة فلا تصح كما لا يصح الطلاق في قولنا طالق مع انقضائه عدتك على هذا لا يفتق ان خرج كلام الرجل مع قولها انقضائه عدتي
 ينبغي ان لا يثبت الرجعة ومسئلة الطلاق لمقتضى الحال عليها ممنوعة فلا يقع عنده قيل لا يصح انه يقع لانه موافقه لاقراءه بالوقوع في خسر بنفسه
 ولا ينبغي ان هذا انشا وليس باخبار يكون قرارا فاذا انشا في وقت لا يصح ينبغي ان لا يقع نعم لو عرف ان مقتضى الفقه كون القاعه وجب في حال لا
 اظرو قال لا يعتبر بل وقع الزميج لانه مقر على نفسه الاوجه فيما اوعى صحته ان طلقك ونحوه من انت طالق ظاهر في الاخبار والانشا تحمله تقدم الطلاق
 الاول لا يثبتك بالعكس فان لم يسلم هذا فالقول على التسع ويستلحق المرأة بما لا جوارح على ان عدتها كانت منقضية حال اجراء والفرق لا في حقيقة
 بين هذه وبين الرجعية فلا يخاف عندنا انه لم يصبها في العدة ان الزام اليهين لعادة النكاح لم يدرين عندنا وبذلك لا استعاج عن الزوج والانتباة في
 منزل الزوج جازم بخلاف الرجعية وغيره من الاشياء الستة فان بذلها لا يجوز ثم افتركت ما ثبتت الرجعية بناء على ثبوت العدة لنكاحها وورقة ثبوت
 شبهة القابلية بناء على شهادتها بالولاية قوله وان قال زوج الاستبراء بعد انقضائه العدة قد كسرت رجعية اصدقه المحلى تركذبة لانه في القول له ماتت بوقالا
 للمولى لانه اقرب ما هو حاله وهو منافق بضعها المزوج فيقبل كما لو اقر عليها بالنكاح ولا يخفى قيام الفرق بين اقراره عليها بالنكاح واقراره بان الزوج
 في العدة لا ينفرد بانكاحها حال غيبتها وعدم اذنها فيقبل اقراره بخلاف اقراره بتصديق الزوج في دعوى الرجعية وهو يقول ان حكم الرجعية من الله وحده
 ينبغي على العدة من قياها وانقضائها وهي ميتة فيها صدقة في الاخبار بالانقضاء والبقائه القول للمولى فيها اخلا فكذا فيما يثبتني عليها وفيه نظر لانما لا يثبت
 يحكم بها العقل بين كون القول قولها في العدة وبين كونها فيما يثبتني عليها الا اذ اقرق لانه لا وجود قولها في العدة قول الامي بان تدعى فيها بالشبوت والانقضاء
 فثبت الرجعية وعدمه لان ذلك ان كون القول قولها فيها يثبت الا اهل ان القول لاساني المستلزم للمعنى يقتضيه فيها وبذلك لا يقتضيه سماع قولها في
 رجعية ايتها كما هو منها فانها لم تدع في العدة دعوى نكاحها فيها المزوج بل فقار على انقضائها او وقت انقضائها وانما ادعى في حال لا ملك له عليها
 اجبا قبل الانقضاء وهي منكورة ان يكون ذلك فعل فلا يقبل عليها قوله ولو كان على القلاب كذبة المولى محصنة فالقول للمولى بالاتفاق قوله في
 بعض اخر اذ عا في التبرية انه على الخلاف ايضا وقال بعض اصحابنا لا يقضه بشئ حتى يتفق المحلى الاربعة ويجب ان يكون منه هذا لا يكتم بوجه الرجعية الا اذا انقضاء
 يستعمل ان لا يقضه بالرجعية ولا بعد ما في المبسوط لا يثبت الرجعية بالاتفاق ولم يقبل في الصحيح وجه الفرق لا في حقيقة فترجى ان انقضائها منقضية العدة في حال
 يستلزم ظهور ذلك للمولى المتعة ولا يقبل قولها في الطلاق بخلاف الوجه الاول هو ما اذا كذبت وصدة المولى لانه بالتصديق بقرب قيام العدة عند الرجعية
 مع العدة فيقبل قوله فان قالت قد انقضت عدتي وقال الزوج والمولى لم تنقض القول قولها لانها امتنعت في ذلك فهي لعالمية دون غيرها

وذلك يؤيدون بكلمة استدل بها لا انشاء اذا الدليل ينافي ذلك فاطمأنا الى ما جاءه او نظرنا الى ما تقدم
بائنا دون الثلث فله ان يترجمها في بعض وجوب انقضائها لان حل المحلية باق لان زواله معلق بالطلقة الثالثة فيبقى قبله ومنع الغير لعدة لا يشترط بالنسب
ولا يشترط الا في الطلاق ثلثا في الحرة او ثلثين في الامه لم يحفل له حتى تنكح زوجا غيره ولا تكا حيا او بين ظلها ثم يطلق او يموت عنها ولا يملك
قوله تعالى فان يطلقها فخلها فخله من بعد حتى تنكح زوجا غيره والمراد بالطلقة الثالثة والثلاثين في حق الامه كالثلاث في حق الحرة لان الرق منصف

ان المبطل على الابانة من وقت وجوده وان ساقط به كانت باجبية كما يقتضيه تكرارها المسافرة على تقديرها اذا لم يجبا بعد ذلك في عدة كذلك تقتضي حرة الخلو
بها ان لم يكن قصده الرجعية ويقتضي ان لو اجبا غهرت حاجته ان المبطل لم يعمل صلاتين ان الخلو والمسافر فليكونا باجبية والدليل على ان عمر من وقت وجود
اعتساب الاثر الماضي قبل انقضائه من عدة فلو كان المبطل مقتصر على انقضائه لم تحتجب واجبة الى عدة مستأنفة والا وجه تحريم السفر مطلقا لا طلاق
النفس من السفر باورون الخلو لعدم النقص وقصور المعنى بولزم المرجعية بالنقص على التقدم ولزوم ظهور ان الخلو باجبية غير ضارة او حالة تحققها كانت
زوجية يلزم معها انما يباح من الزوجية في قوله ذلك يعني استبداءه به يؤذن بكونه استبداء لا انشاء والدليل بانيافه اى ليل الاستبداء وهو يثبت الرجعية
بغير ضارة يافيه ينافي الانشاء لانه لو كان انشاء ولو من وجه لم يستبد به الزوج بل خلع الى ضارة المرأة وادنها والشهود والولى عند من جهة حياطا وما
يدل على ان الرجعية في كل وجه قد نفا في اول الباب من النص من رجعية اليه قوله فاعطى الجواب عن قول الشافعية انه لا رجعية في المنة لوجود القاطع
قلنا نعم وجد ولكن آخره على ما لان الاجماع على ان الرجعية تثبت بالرضا فيفيد ان علمه هو القاطع موثرا ونقول اخره على نظر الزوج على تقدم من ان حق الرجعية نظير
فصل في ما يتعلق المطلقة لما ذكرنا تارك بـ الطلاق الرجعي كراتي تارك بغيره قوله لان حل المحلية تركيب غير صحيح والصحيح ان يقال ان حل المحل باق وان

المحلية باقية وهذا لان المحلية هي كون الشئ محلا ولا يمتنع بنسبة المحل اليها ولا يمتنع لحل كونها محلا قوله لان زواله مرجع الضمير المحل مضمين في عدم الزوال قوله
ومنع الغير جواب عن تقديره والمبادر من العبارة ان يقال فرق بين الزوج وغيره حيث جاز في عدة للزوج التزوج بالغيره فاجاب بلزوم اشتباه النسب
في الاجنبية دون الزوج وهو سهل وقد يفرق كذا المتن في عدة عام بالنفس قال تعالى لا تقربوا عقدة النكاح حتى يبلغ الكفا اجابته في انفسه التذكيف جاز للزوج
تزوجا في عدة وحاصل هذا الاستشكال لا طلاق للزوج في عدة وعموم النص يمنع والاول طلب الفرق قلنا عمومها في ضمير متساوي في عدة خص
منها عدة من الزوج نفسه بالاجماع فيلزم تحفيصه من العموم الاول وحكمه بشرعية عدة في الاصل ان لا يشترط النسب لا اشتباه في الطلاق اى طلاق صاحب
العدة عن كماله لان الماراة فذلك جاز الاجماع على الطلاق واطلاق ليس في الكلام بيان علته وليس التخصيص اعني الاجماع لان الصيغة والآية لا يشترط
في حقها عدم الطلاق البتة فيما بل بيان عدم المانع من الطلاق وعدم المانع لا يلائم لكن النسبة انما يجمع مع المانع بل هو منتف فجاز الاجماع وبسطه ان العدة
باعتبارها على دفع الاشتباه فوجود الحاجة الى الدفع يقتضي لثبوت عدة المانع من التزوج ففي محل التحقيق وجود الحاجة الى الدفع كما في صاحب العدة فقد المانع
من عدما لانه وجب المقتضى لعدم لان العلة لا تؤثر في انعكاسه ليس عدما علة لعدم الحكم ولذا ثبت الحكم على وجود العلة مع عدمها في الآية الصيغة
النص هو قوله تعالى واللاتي يتسن من الحيض من نسائكم ان ربيتم فعدن من ثلثه اشهر واللاتي لم يحضن المابعه اخرى ما ان يكون انظار المحل

يا مات حيث منع عن رد ذلك الاستمتاع عليه بـ لا يفر على الرغب غلاف بالواطلاق مطلقا كما انه خطر ومرة اخرى باشتهر الجميع الناس يشهدوا ولم يطلق عليها
هي فيها بعد محض لم يكن اخراجها من حكم العدة مع النص عليها وفي غير ما سئل بالملكية عدة مطلقا تبعية قوله وان كان الطلاق ثلثا في الحرة
او ثنتين في الامه لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره لا يفرق في ذلك بين كون المطلقة بحول بها او غير دخول بها الصريح الطلاق النص قد وقع في بعض
الكتب ان في غير المدخول بها تحل بل لا زوج وهو زلة عظيمة مصداق للنص والاجماع لا يحل لمسلم آراء ان ينقله فضلا عن ان تبعة لان في نقله
اشاعة وعند ذلك يفتح باب للشيطان في تحفيص الامر فيه ولا يخفى ان مثله لا يسوغ الاجتهاد فيه لقوله بشرطه من عدم مخالفة الكتاب الاجماع فتدبر ما بعد
من الزنى والفساد مما صرح فيه عدم الفرق مختارات النوازل الاممية من ضرورات الدين لا يبعد ان مخالفة قوله كذا المراد اى المراد بقوله تعالى فان

ولا خلاف ان فيه سوسه من الميادين التي عنده عن قوله غيره حتى لو قصد به القاصد لا ينفذ ولا يلزم دون الاثر ان كان كل والمباغة فيه الكمال
 فيد راعى والصحيح المأثور في التحليل كالبائع لوجو الدخول في كلامه صحيح وهو شرط بالنسبة وما كان لا ينفذ الفنا فيه والمباغة عليه ما بينا في جامع الفوائد
 وقال غلام لم يسلط ومثله جامع جامع امره وجب عليها الغسل ولحلها على الزوج الاول ومنع هذا الكلام ان يتحرك الله ويستحي اما جبال الغسل عليه لا ينفذ
 الختامين وهو سبب للنزول ما بينها والمحللة الى الامح في حقها اما لا يغسل على الصبر وان كان ينفذ في حقها قال في موطى المولى انما لا ينفذ لان الغاية
 نكاح الزوج واذا تزوجها بشرط التحليل فالتكاح مكره لا ينفذ عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له

يا تيمم لا ترمي الى عبد الرحمن حتى يذوق عسل تلك بل غيره قال لم يره عن ابى اسحق الاسلمة ابو الفضل قوله لا خلاف لاحد فيه من اهل السنة والمروءة
 العالي سوى سعيد بن المسيب فلا يقدح فيه كون بشره لم يسمي واود الظاهر في الشبهة فالتين قوله واستنوب ذلك من سعيد بن قيس لعل الحديث لم يسلط
قوله لا ينفذ في الفقه الحديث المشهور قال لصد الشهود من فقه هذا القول فعليه ثمة الله والملائكة والناس جميع انتمى وهذا الان شرعية ذلك غايته الزوج
 حتى لا يفسد في كسرة الطلاق حول بعض من على الغرض ما يباح قوله والشرط الا لا ينفذ في كسرة الطلاق فانه لو كان ينفذ لكان حراما
 المحل فلو اوج الشئ الكافي الذي لا يقدر على الجراح لا بقوة بل بمساعدة اليد لا يكمل الا ان انتقض وعمل الصبي الذي لا يباح مثله لانه لا ينفذ اطلاقا
 من في الله فلو اوجها فيها حتى التقى الختان فانها تحل به وخرج الجيوب الذي لم يبق شي يوجب في محل الحل اي محل الختان فلا يحل بمسحة حتى تحل في الميسر
 في رواية ابى حفص ان كان الجيوب لا ينزل لا يحل لا يثبت نسب المولد منه لانه اذا جف ما و صار كالصبي او و دونه دخل الفضي الذي شمله كجانه فيحلها وفي الزوج
 لو كان محبوا لم يحل فان جلت ولدت حلت للاول عند ابى يوسف هذا ما يره وفي الخلاصة لو كان مشاهدا او جامعها حلت عند ابى يوسف خلافا لغيره
 والمسنون فيكون في المحل ينقح حتى لو جامعها وهي مفضاة لا تحل لم تجزى ولو تزوج صغيره الا لو طأ مثلها اطلاقا وجها مثلها فوطيها هذا الزوج فافضاء لا يحلها
 وان كانت لو طأ مثلها حلت ان فضاء بها **قوله** من لا تزال طأها الحسن البصري لا يحل عند حتى ينزل لتأكل حلا للعسيلة عليه ومنه ما بانها تصدق معه
 وسع الاطلاق وانما هو كمال في مسداده انه صلى الله عليه وسلم قال العسيلة هي الجراح انتفى فحيت صدق سمي الجراح ثبت فيه لان في سنده ابن عبد الملك المكي
 مجهول **قوله** هو الشرط بالنسبة نظر اذا لو كان هو الشرط ليس غيره حلت به خول الصغير الذي لا يباح مثله لكنها لا تحل لانه صلى الله عليه وسلم شرط العسيلة
 من الجانيين فلا بد من كون الزوج ممن يلتذ ايضا وسواء كان حرا او عبدا تزوج باذن المولى عاقلا او مجنونا اذا كان سباحا مثله سلما او ذميا في الذمية
 حتى يحلها الزوج المسلم ولو تزوجت عبدا بغير اذن سيده فدخل بها ثم اجاز السيد النكاح فلم يطأها بعد ذلك حتى طلقها لا تحل للاول حتى يطأها بعد الاجازة
 وتحل بوطى الزوج في الخيض والنفاس والارحم وان كان حرا مارجل طلق زوجته فاشترى عبدا صغيرا عشرين سنة فزوجه من مطلقته فجامعها ثم طلقها اياه فقبلت فنفخ
 النكاح وحلت للزوج **قوله** ففسد في فسر الصبي المهرق في الجاس فقال غلام لم يباح وفي المساق المهرق الذي من البليغ وقيل الذي يتحرك
 الله ويستحي الجراح وفي فوائد شمس الامة انه قد روي عن ثنتين من الفساق اسفند في باب الاولياء والاكفار من اشترى الزوج كفوا طرية الحسين عن ابى
 اذا كانت زوجت نفسها منه وهو قول ابى يوسف وهو المختار للفقوى في زماننا على انه الزانية لو زوجت الحرة نفسها عبدا لا تحل للاول بدخوله **قوله** ووطى
 المولى لا يحلها الزوج لما قد بناء من ان غاية الحرة نكاح الزوج وليس للمولى زوجها **قوله** بشرط التحليل ان يقول تزوجتك على ان احلك له وتقول هي مكره
 مكره لانه التحريم المشتهى سببا للعقاب لقوله صلى الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل له ولو قويا ولم يقولوا فلا جرح به ويكون له رجل جوار القعدة الا اصلاح
 والحديث المذكور روى من حديث ابن مسعود وعلى جابر وعقبة بن عامر وابى برة وابى عباس عن ابي عبد الله عن بعضكم كيفينا فن ابن مسعود
 رواه الترمذي التسمي من غير وجه قال من سول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له وصححه الترمذي حديث عقبة بن كذا قال صلى الله عليه وسلم لا جرحكم بالتيس
 المستدرة الوابى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من سول المحلل لعن المحلل والمحلل له رواه ابن ابي قال عبد الحق اسناده حسن قال الترمذي في علله الكبرى
 الليث ابن سعد الرازي من شرح بن ثمان لا روى عنه وقع بان قوله في الاسناد قال ابى يوسف صعب شرع يرد ذلك سواء الدار قطنى منمنعان
 ابى صا اكتب الليث عز الليث به وذلك حسنة عبد الحق فانه رواه من جهة الدار قطنى والا فالحديث صحيح عند ابن ابي لان شيخ ابن ابي يحيى بن عثمان كره

وهذا هو محل ما كان طلقا بعد طلقا استلزم في النكاح حكمه اذا النكاح لا يبطل بشرطه عن ابن يوسف ان الله يفسد النكاح
 لان في معنى الموت فيه ولا يحل له على الاول لفساده عن محمد بن ابيه نعم النكاح لما ينداك ولا يحل له على الاول لان ما يستعمل ما اخره
 الفرج فيجوز في منع مقصوده كافي قتل المورث والطلاق الحرة تطلقه او تطلقه قتيلا وانقضت عن خصته زوجته ثم اخرجت من الزوج
 الاول عدلت بثلاث تطلقات يصحم الزوجه الثاني يكون الثلث كما يجد الثلث وهذا عن ابن جنيته وابي يوسف في قولهم ان لا يصح ما دون الثلث

ابن يوسف في تاريخ المصريين انني عليه لم يقبض وابوه عثمان بن صالح المصري ثقتا خرج له البخاري مشرح وثقة ابن القطان نقل عن ابن معين انه
 وثقة العلة التي ذكرها ابن ابي حاتم لم يرد عليها ابن القطان لا غير وقال الزبيدي في التوضيح المصنف استدلاله الحديث على كراهية النكاح المشروطية التحليل فيجوز
 التوضيح كما هو مذاهب احمد لكن يقال لما ساء محلا دل على صحة النكاح لان المحلل هو الميثب للحل فلو كان ساء لما ساء محلا انتفى وهكذا وانما اعتراضهم ثم جوابه بالاعراض
 فتشاوره لعدم معرفته اصطلاح اصحابنا وذلك انهم لا يطلقون اسم الزام الا على منع ثبت بقطعة فاذا ثبت بقطعة لم يرد ما هو مع ذلك سبب للقباح اما الجواب
 فكل ما فيه يقينه لازم الزوجه والفساد وليكن ذلك اذ قد يكمل الصحة مع لزوم الاثم في العبادات فضلا عن غيرها خصوصا على ما يبيح كلامه من تسمية المنع الثابت
 بقطعة **قوله** هذا اي محل الشارح هو محل الحديث لان عموم هذا محل مطلقا غير مراد اجمالا والاشمل المترجم تزويج رغبته **قوله** انه في معنى الموت والموت
 في معنى المتعة او هو المتعة على ما حققناه ليفسد فلا يحلها او تسميته محلا لا يستلزم الحل لكونه باعبارا كونه شارطا او طابعا للحل ولانه ملصق وعقد النكاح فتم
 ولو كان صحيحا لم يلزم عليه بويده ما في استدراك الحاكم جاز رجل الى ابن عمر قال عن رجل طلق امراته ثلثا فزوجها له ليجلها الاخير حل للاول قال الا لا يخرج غيره كما
 ليد استسما على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صحيح قلنا كونه في معنى الموت ممنوع اذ تعيينه ياتي الوطى لا يستلزم تعيينه فتمت لان الوطى قد يكون في الليلة الاولى او بعد
 جمعة او شهر فلا توقيت صريح ولا معنى وحقيقته المحلل مثبت الحل لاسم قام به مجرد طلبه اللغته على ما اختره من الوجه الممنوع وقول ابن عمر لم يرد حتى يبارض في الحديث
 وقوله كنهانده سفا ما لا يستلزم انهم كانوا الا يكملوا كلامه الاول لصحة مع ثبوت الحرمة **قوله** لا يستعمل ما حصله ان المفسد هو التوقيت متفق له ليس ينعوت
 والفرع هو طلبه التي لا تستعمل بطريق مخطوطة كقائل المورث لان هذا اقياس من عارض للنقض هو قوله تعالى فلا تحل من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالحل كان ثابا
 ثم اعتراضه من حيث بانكح زوج فعند وجود النائية ينفي المنع الميثابي ثابت ما كان ثابتا بالنكاح فثبت حكم بعضه النكاح مع الدخول لزم الحل للاول البتة ومن الجدل اذا خافت
 ان لا يطلقها المحلل ان تقول وجب نفسه على ان مري بيده على طلق نفسه كما اراد فاذا قبل على هذا جاز النكاح وصار الامر في يد ما هو بائنا على باعية العامة ان
 شرط التحليل يطلق يصح النكاح وفيه يضمن الى نكاح الشرط ايضا حتى لو امتنع المحلل من الطلاق بغيره نقل عن ابي حنيفة وفي رواية الزيد وسبب ذلك ما علم
 في ظاهر الرواية ولا ينبغي ان يقول عليه لا يكلم لانه بعد كونه ضعيف الثبوت بنبوة قواعد المذهب لا شك انه شرط في النكاح لا يقتضيه العقد والعقد في شبهة على تعيين
 منها ما يفيد العقد كالبائع ونحوه وشما لا يبطل فيه الشرط ويصح الاصل لا شك ان النكاح مما لا يبطل بالشرط والفساد قبل يبطل الشرط ويصح هو فيجب بطلان هذا وان
 لا يجز على الطلاق نعم كبروا بالشرط كما تقدم من محل الحديث يفتي ماورد هو قصد التحليل لا كراهية واداره الزوجي من ان الثابت عادة كالثابت نصافي غير محل
 هذا مهم لانه يلزم من قصد الزوج ذلك ان يكون ما هو معروف بين الناس متداول نأذاك فمن نصب نفسه لذلك صار مشتبه به وبها قول آخر وهو انه ما جرد وان
 شرط قصد الاصلاح وقبول اللعن عند بولاء اذا شرط الاجر على ذلك ولو اذكر ان من قول ابن عمر كنهانده سفا ما في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم جوابا لم يسأل
 عن واقعة حال مفردة لشخص لكن ان يقال ان مقتضى اللعن ان تعلق اللعن به اذا كثر منه ذلك بان نصب نفسه لهذا امر شرطا او لا لان المحلل من فعله يشهد باللعن
 وهو للتكثير فقل الفاعل والمفعول فلو اذ تعلق اللعن به مرة اذا شرط لقال المحلل من اعلمها به مرة واحدة لكن حديث ابن عمر يفتي عن ان يكون من تحت طخت اللوم وان
 لم يكن فيه تكثير **قوله** يريد الزوج الثاني الطلقة والطلاقين يعني اذا كان دخل بها ولو لم يدخل لا يبرم بالانقاع وتقيده في صورة المسألة بالمرءة لو صنعها في برم
 والطلاقين لا يتحقق في الامة الا بدم طلاق واحدة لانه لا عام في الامة اصلا **قوله** قال محمد بن ابي حنيفة في صورة المسألة بالمرءة لو صنعها في برم
 بن ابي سليمان عن سعيد بن جبير قال كنت جالسا عند عبد بن عبد بن عتبة بن مسعود واذا جارية اعراسي فسالته عن رجل طلق امراته تطلقه او تطلقه ثلثا ثم انقضت

لأنه غاية الحرمة بالنسبة فيكون منها ولا إجماع للمهر قبل الثبوت فلهذا عليه السلام لعن الله المحلل والحلل له سواء محلا أو وهو المتيقن
للحل وإذا أطلقها ثلثا فقد انقضت عدته وتزوجت ودخل في الزوج وطلقها وانقضت
عدته والمدة تحتمل ذلك جاز للزوج ان يصدة فيها اذا كان في غلبته انما صادقه

عدتها وتزوجت زوجها غيره فبطل ما شرطت عندنا واطلقها ثم انقضت عدتها واداد الاول ان تزوجها على كم هي عنده فالتقت الى بن عباس وقال ما تقول في هذا قال
يهدم الزوج الثاني الواحدة والثنتين والثالث واستل ابن عمر فقال فليقتل ابن عمر فقال مثل ما قال بن عباس وروى السبيعي عن طريق الشافعي وبنده عن عمر بن الخطاب
قال بن عباس عندي على ما بقي من نكحه عن علي بن عمر ونقل عن أبي كعب عن ابن عمر بن الحصين فاخذ الشافعي من الفقهاء يقول ثبوت النكاح والصحابة وشبان الفقهاء يقول مثل ما
الاصحاب والشافعي بالوجه **قوله** لانه غاية الحرمة الى ان الزوج غاية الحرمة الثانية بقوله تعالى فلا تحل له اي مطلقا لا بجماع ولا بالكيين حتى تنكح زوجا غيره فيكون اي الزوج
منها للحرمة والاشارة للموت قبل الثبوت اي ثبوتها فاللام بدل الاضافة ولا يثبت لها الا بعد الثالث فلا يكون منها قبلها فصلا كما لو تزوجها قبل الزوج او قبل اصحابه
الزوج الثاني حيث تعود باق من الطلاقات فلما قلنا علنا بالنسبة جيلناه منها للحرمة في صورة الغليظة لكن ثبت ان وصف آخر من غير وهو اثبات الحل مطلقا
فلما ذكرتم انتم العلم به وهو الحيث المذكور انما وجه لانه لا يسهل محلا وحقيقة مثبتة لكل لحم والمسود والمبييض وغيره ما ثبت الحرمة والسود ونحو ذلك فان قلت
تقدم انما ان محل الحديث اشار الى العلم قطعا انه من حيث هو مثبت للحل ليس متعلقا بالعدته والالتفات بالتميز من رغبة فلا بد من كون متعلقا بالعدته على
ما قالوا اشار الى الحل فلا يكون فيه دليل على انه مثبت للحل الجدي بشرطه لانه لم يرد بالحلل مثبت الحل بل اشار الى ان النكاح مثبت به الحل وهو المرد من مثبت الحل
فالتميز ليس له مثبت للحل فانما اشار الى الحل فلا يكون اشار الى الحل او باللفظة من التركيب المذكور بل كلمة مضمر فليس فيه دليل على ان الزوج مثبت للحل وتعلق بالعدته
او انما يبين ما قد مضى من قوله ان المرد من قول المصنف ما تقدم وهو محل الحديث ان محالته المحلل اذا شرطه لان المرد بالحلل لفظه الحديث هو الشارط للحل لما بينا
من انه لا بد من كونه متبنا للغير وعليه قيل انه لا محل محلا في صورة الحرمة الغليظة فلا يرد ثبوته في غير ما آتيت به في ثبوتها في غير ما لانه لما كان محلا في الغليظة
ففي الحقيقة اولى ايضا بالقياس عليه صورة الحرمة الغليظة بجماع مع كونه زوجا لان صورة الحرمة الغليظة محل الحل لا يدخل في التعليل لانه لو دخل لانسداد باب القياس
لان محل الاصل غير محل الفرع واورده عليه ذلك حيث يمكن لا يمكن بنا لان الحل ثابت فيه بتحصيل الحاصل محال اوجب انه لا يقبل الحل اصل الحل يقبل ثبوت وصف
الكمال فيه بان يصير بحيث يملك تجديده بعد الطلقة والطلاقين باصلاح سبب الاصل الشئ صالح سببا للوصف بالطريق الاولى وفيه نظر غاية ما يتحقق من الشارع تسمية
محلا ومفهومه لا يزيد على ان يثبت بحد الحل وهو ما اصل في التنازع فيه كون الحل على الوجه المذكور ليس من مفهومه ثبوته كذلك في صورة الحرمة الغليظة بشرط
ان يتحقق حال هو انه محل تبدي في الحال لا يتغير الزوج وله من الطلاقات قبله حيث ابتداء ثبوت الحل كان ثلثا شرعا فانه ان يقول قاله محمدا في الآية الثانية
ولقد صدق قوله صاحب السرد ومسئلة يخالف فيها كبار الصحابة فيعود فقهها ويصعب الخروج منها وقد يستدل على المطلوب بحديث العيصية حيث قال صلى الله
عليه وسلم تريد ان تعودى الى ما فعلت نعم قال حتى تدركى من عيسية فغيبا عدم العود والزوج فعنته يتهى عدمه ويثبت وهو العود وهو الرجوع الى ما
الاولى اي ما كان فيه الزوج ثلث طلاقات وليس له صدق حقيقة قبل الزوج الثاني لو قال بعد الطلقة والطلاقين لا يتكلم زوج تريد ان تعودى الى فلان
صدق حقيقة وان كان العود لا يملك ثلثا لما حصل ان العود الى غير الحالة الاولى محال فالعود الى شبهه او ذلك يصدق بحد ذلك للحل والى لانفسه
اشارة لعموم وجه التشبيه **قوله** فقال قد انقضت عدته وتزوجت ودخل في الزوج وطلقة وانقضت عدته في النهاية انما ذكر اخبارا بما يكاد يبسطها لانها لو كانت حلت
لك فزوجها ثم قالت لم يكن الثاني ودخل في ان كانت عالمة بشايط الحل لم تصدق الا تصدق فيما ذكرته بسبب الا تصدق في كل حال عن الشخص لا يحل له ان
تزوجها حتى يستفسر الاختلاف بين الناس في حلها بحد والعقد في التفريق لو تزوجها ولم يسألهما ثم قالت تزوجت او دخل صدقت لا يعلم ذلك الا من جهتها واستشكل
بان اقدمها على الحكم اعتراف منها بغيره فكانت شاهدة فيمنع ان لا يقبل منها كما لو قالت بعد الزوج بها كنت محبوسة او مرتدة او معتقة او مسكوبة الغزو ومثله

فيها

ولزمته الكفارة لان الكفارة موجب الحث وسقط الايلاء لان اليمين تنفع بالحث وان لم يرفق
حتى مضت اربعة اشهر بانته منه شطيطه وقال الشافعي لا يبين بتفريق القاسم

بلايته وكذا لا يمس فرجى فرجك في الذخيرة وفي جرح الفقه بانخالقه قال في لا يمس جلدي جلدي لا يصير موليا لانه يمكن ان يلف ذكره
يشته وفي المرغيبا في بحث يمس الفرج دون الجماع فليس بمول قيل فيه بعد وهو حق لان الفرج كون الجماع هو المراد ولذا كان كناية
مفقرة الى الية وهو فرج ان يراد به ذلك ولا يثبت الا بالجماع فيكون موليا وفي التحفة لو قال انا منك مول فان عني الجماع كذا فليس بمول
فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق في القضاء لانه خلاف الظاهر لان هذا ايجاب في الشرع فان عني به الايجاب فهو مول في القضاء وفيما بينه وبين
الله تعالى لانه وجب الايلاء بهذا اللفظ ولو قال انت علي مثل امرأة فلان وقد كان فلان آلي من امرأته فان نوى الايلاء كان موليا لان شهرها بها
في اليمين وان لم ينو اليمين ولا التحريم لا يكون موليا ولعل ان يقول الايلاء الحلف الى آخره وقوله انت علي مثل امرأة فلان او انا مول ليس فيه
صيغة حلف انشائية ولا عقابية لان معنى الحلف قوله والله الاقربك ونحوه وان قربتك وليس قوله انت مثله الاياه ولا تحقق الوجوده لفرض عدم
وجوده سابقا ولا حقا الا ان هذا جواب الرواية صرح به الحاكم ابو الفضل في مختصره وفيه لو آلي من امرأته ثم قال لاخرى اشركت في الايلاء به كان
باطلا ولو قال ان قربتك فعلي بين او كفارة بين فهو مول والجواب ان قوله انا منك مول معناه انا منك حالف ومعلوم التقاد اليمين بقوله حلف
فقط كما ينعقد بقوله حلف لانه فينقذ بقوله انا حالف كذا التثنية المذكور في الية لو قال لا اوطيك في الدبر وفيما دون الفرج لم يصير موليا خلافا لما لا كذا
ولو قال لا اجامعك الا جماع سورة سئل عن نية فان قال اردت الوطى في الدبر صار موليا وان قال اردت جماعا صغيفا لا يزيد على الثمانية فليس بمول
وكذا ان لم يكن له نية وان قال اردت دون ذلك فهو مول **قوله** لزمته الكفارة ليس حكم المولى مطلقا على تقدير الحث بل حكمه في المولى المذكور في قوله
اذا قال الرجل والله الى آخره لاستعرف ان المولى لا يكون حكم الكفارة بذلك التقدير وقال الشافعي روح في التكميم لا كفارة في خصوص من الحث لا يفتق
وعند المنقذ بتقدير الفسخ والمراد الجماع لانه في الاصل الرجوع وبالجماع تحقيق الرجوع عن ذلك الترك قال الله تعالى فان فاوا فان الله غفور رحيم وقوله في الحث
كقولنا لان وعد المنقرة بسبب الفية التي هي مثل التوبة لاني في الزام الكفارة بل ثبت في الشرع انفكاك التزام بين اثنين الحكمين الديني والآخرى
اعني المنقرة وسقوط الكفارة وشبوت احدهما مع تقيض الآخر مستمر في كل حلف على مصية اذا حث الحالف فيها توبة فان توبة ثبتت مع عدم سقوط الكفارة
فيما عدا الاطلاق قوله تعالى ولكن لو اذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية وقال صلى الله عليه وسلم في الصبح من حلف على بين فري غير ما خيرا منها فليكنه من
يمينه ثم يات بالذي هو فيه وهو قول الاربعة والمجهور وقال الحسن لا كفارة عليه قال قتادة خالف الحسن الناس **قوله** سقط الايلاء بالجماع الطاهر على من سئل عن
الربعة اشهر لايقع طلاق آخران اليمين تحت الحث **قوله** وقال الشافعي روتين بتفريق العاضى لم يقل الشافعي روتين بل قال يقع رجعا سواء طلق الزوج
نفسه او الحاكم وبه قال مالك احمد وهارون بن ابي القاسم بان الواقع طلاق والطلاق يفتق الرجعة الا التالفة بالنقض والجواب منع كناية الكسر وقدم
وجه وقته في الكنايات غير انه يستدعي سببا والسبب هنا انه وقع للتخلص من الظلم والرجعي لا يشهد ذلك لانه بسبيل من ان يرد ما اصابه خصمه
ويعيد الايلاء فبين الباتن للملك نفسها وتزول سلطنته عليها جزاء لظلمه مع وجود الآثار في ذلك كما استفت على انتهاضا باثباته ثم الخلاف
في موضعين احدهما ان الفسخ عند يكون قبل مضي المدة ويكون بعدا وعند مضيها توقف الى ان يفي او يطلق لقوله تعالى فان فاوا والافعال للتعقيب
فاقتضى جواب الفسخ بعد المدة وعندنا الفسخ في المدة لا غير والجواب ان الفسخ للتعقيب المعنى في الزمان في عطف المفرد كجاء زيد فمروا من قبله فمروا
جبل قبلها وغيره فان كانت الاصل تحقوا ليعالي فقد سألوا موسى الكرمين ذلك فقالوا اننا قد جبرنا وناوينا فوج ربه فقال يا ايها الذين آمنوا من الله ورسوله

لأنه مانع حقه في الجماع فينوب القاضي منأبيه في التسميم كما في الحب والعنة ولنا أنه ظلمها منع حقه في الجماع والله أعلم
بأنه ال نعمة النكاح عند مفع هذه المدة وهو المأثور عن عثمان وعلى والعبادة الثلاثة وذيد بن ثابت رضي الله عنهم جميعا

نفس من جديره عليه سبيل فلا يفتقر إلى التقييد بالذكرى بان ذكر التفصيل بعد الاجال وان كانت لغيره فكلاول كما رزق مقامه وكل
من التقييد بين جابر الرازي في الآية المعنوية بالنسبة الى الايام فان فاوا اى بعد الايام والذكرى فانه لما ذكر تعالى ان لهم من نسائهم ان يترصد الربية
اشهر من غيرهن مع عدم الوطى كان موضع تفصيل الحال في الامر من فقوله تعالى فان فاوا الى قوله سمع عليهم واقع لهذا الغرض فيصح كون الرد فان فاوا
اى رجوعا عما استمر عليه الوطى في المدة تقييدا على الايام التقييد بالذكرى او بعد تقييدا على التبرص فان المد غفور رحيم لما حدث منهم من اليمين
على الظلم وعقد القلب على ذلك بسبب الغيبة التي هي توبة او غفور للحنث في اليمين ان كان برضا المعلنين وتحسين ولد عن الغيب وود رحيم
بشرع الكفارة كافية عنه فنظرنا فاذا قرأ ابن مسعود فان فاوا فيمن ترجع احد المجاترين وهو كون الغيبة في المدة اما باعتبار ان الاصل يوانى القبول
مما ذكره في كتابه المشاهدة من التبرص بالانكاح والاعتبار انها تستقل بالثبات كونها في المدة اذا قارض لقراءة المشهورة لانها اعم من كونه فيها او بعد ثباتها
على انها حجة عندنا وان ابي القاسم ورد في المختلف الى المختلف يتم اذا ثبت الاصل والاشك ان القراءة الشاذة انها يقرأ الراوى خبرا عن صاحب الوحي وقرا
فانقار القرينة لعدم الشرط وهو التواتر انتفاء الاختصاص فان القرينة اخص من الجزية وانتفاء الاختصاص لا يستلزم انتفاء الاعم فدار الامر بين كونها
قرانا او رجعا عن صاحب الوحي وذلك دور ان بين الحجية على وجه ينيب على وجه آخر لا بين الحجية وعددها فان قيل حاصل المقادير بما جازا
في المدة ونحن لا نذكر ذلك وانما الكلام في ان له ان يفتى بعد ان يتجمل بمينة اذا لم يفتى فيها او لا يجوز فسيها وقع الطلاق فلا يمكن من اسئلة اثبتناه
والقراءة المذكورة لا تنفيه قلنا ليس كذلك فانه تعالى جعل حكم الايام على هذه القراءة ان يفتى في المدة او يثبت الطلاق بتطبيق القاضي على الخلاف هذا
هو المقادير بقوله تعالى فان فاوا فيمن فكذا وان غرموا الطلاق فكذا على عرف من التاويل لان التبريد اخذ في كل قسم منه تقييد الاخرى ان غرموا الطلاق
فالمقصود فيها وهو لازم فانهم لو فاوا فيمن لم يبق غريمه الطلاق فلهزم بالفرض ان لا يفتى في المدة الثانية ان تحض المدة تقع الفرقه فيها طلاقا بائنا وعند
لا يكون التفریق الا بالطلاق او بطلاق القاضي لقوله تعالى وان غرموا الطلاق ولو كان الطلاق يثبت بمجرد مفع المدة لم يصحوا الغرم عليه
والافتى بشي الى انه مسموع وهو قوله تعالى فان المد سمع عليهم وللاوجه الذي ذكره المفرد وحاصله لما قال المولى بالغنيين في حكم هو الزامية بالطلاق
فان لم يفعل طلق عليه بجامع انه امتنع عن الامساك بمعروف فيؤمر بالتسريح باحسان والا كان موقفا من غير ايقاع والجواب قوله لا يصحوا الغرم عليه
ولو وقع بمجرد انقضاء المدة ممنوع بل اذا فرض وقوعه عند ما كان غريمه الطلاق غزته على الاستمرار على الترك حتى يتم بغيره وان غرموا الطلاق
وان استمر على ذلك الترك حتى تنقضي المدة فان المد سمع بما يقارن هذا الترك والاستمرار من المقاوله والمجاولة وحديث النفس كما سمع يستو
الشيطان عليهم استمر عليه من الظلم وفيه معنى الوعيد على ذلك واندرج في هذا جواب الثاني وعن الاخير بان الغنيين ليس بنظام فاشبهه التخفيف
عليه لئلا كان اجله اكثر والمولى ظالم يمنع حقه بما جرى بوقوعه بنفس الانقضاء ولا نسلم انه بلا ايقاع بل الزم بالابلا موقع فقد كان في الجاهلية تنجيزا
فجعل الشارع موقفا ونقول جاز ان يحكم بوقوعه عند استمرار ظلمه هذه المدة من غير لفظ الطلاق وبذلك ان حقيقة الطلاق لا يخرج القيد الثابت شرعا
بالنكاح ولقد انت طالق الآلة التي يثبت به عند ما شرعا ولم يقصر الشرع بثبوته على اللفظ الايرى انه حكم بثبوته عند كتابته على تقدم وليست
لغتها فلا بد ان يحكم به عند ظلمه بمنعها حقه هذه المدة لا يقال كيف يكون ظالمها بذلك وهو بوطنية واحدة لا يطلق عليه القافة ولا يلزمه بغيره من الظلم
لانا نقول ذلك في الحكم فاني الديانة فيما بينه وبين الله تعالى فليعلم ان يحكمها احيانا ليعقبا فان ابي كان جاصيا والنصوص من السنة والآثار
تفيد ذلك لكن بقي ان يقال هذا كله تجوز لوقوعه كذلك ونقول يجوز ولكن الكلام فيما هو الثابت بمقتضاؤ لالة الدليل هو ما قلنا فان الآية وان

دكتفي بعد مدة ولا تتركه كان ملاه قاف اشيا هلية في كمال الشريعة احب اليه الى الله والحمد لله
كان كان حلف على امر بعدة امة فقد سقطت اليدين لانها كانت موقوفة بسب

فيها كون الغرض على الطلاق بالمتى الذي تعلق كمن الظاهر منها ما قلنا وبالجواب ان قراة ابن مسعود لما افادته ان لا يبي بعد امة انتم انتم قراة كمن الاكبر
باعدادين من النبي امر الطلاق فثبت ان المرد بها ما قلنا والا لازم احداث قول ثالث وهو الزام بعد امة بامرد وهو الطلاق وبهذا التفسير هو محل الاستدلال
التم حيث قال والنا ان ظاهرا يمنع حقا فجازاه الشرع بزوال نية التكل حذم مضي هذه المدة والافظا هو انه مضادة لا تستدلال بسن محل الزام
كأنه قال فجازاه بذلك بالنص وتفسيره ان القراة مفسدة يكون الفتي في المدة بقراة اخرى الى آخره ذكرنا واقع الاشياء باناروي ياروي اكد اقول في ما قلنا
ابو بكر السيموني قال ذكرت لاحد من منبلي حديث عطاء الخراساني عن عثمان بن عفان عن ابن مسعود قال لا يبي بعد امة انتم انتم قراة كمن الاكبر
خلافة قبل له من واه قال حبيب بن ابي ثابت عن عطاء بن ياروي مالك في الموطاع من جعفر بن محمد عن ابيه عن علي بن ابي طالب انه كان
يقول ذاك الرجل من امراته لم يقع عليه الطلاق فان مضت الاربعه اشهر توقفت حتى يطلق او يبعي وماروي البخاري عن ابن عمر بن عبد الله انه كان
يقول في الايام الذي سمي الله تعالى لا تحل بعد ذلك لاجل الا ان يسكت المردون ويغرم بالطلاق كما امر الله تعالى وقال في البخاري قال في السمعيل
بن اويس حدثني مالك عن نافع عن ابن عمر قال اذا مضت الاربعه اشهر توقفت حتى يطلق ولا يقع عليه الطلاق حتى يطلق انتهي وقال الشافعي رحمه الله
عن يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار قال ذكرت بضع عشر مجلسا من الصحابة كلهم يقول توقفت المولى وقال بعضهم روي سبيل بن ابي صالح عن ابيه
قال سألت اثنى عشر مجلسا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ليس عليه شيء حتى يمضي اربعة اشهر قلنا الا انار اربعة الاول طارفة الاول فياروي عن
عبد الرزاق ثمانية عن عطاء الخراساني عن ابي سلمة بن عبد الرحمن عن عثمان بن عفان عن زيد بن ثابت كان يقول ان في الايام اذا مضت اربعة اشهر فهي تطلق واحدة
وهي احق بنفسها وقد تعدد المطلقة وبهذا الاول لان سنده جيد وموصول بخلاف ذاك فان حال جاله لا يعرف الى حبيب وهو ايضا غرضه ولا يعلم ان عطاء
اخذ عن عثمان فهو منقطع واما الثاني فما اخرج عبد الرزاق في اسمع عن قتادة ان عليا وابن مسعود وابن عباس في اربعة اشهر فمضى اربعة اشهر فهي تطلق
وهي احق بنفسها وقد تعدد المطلقة وكل منها مرسى فان واية محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب في اربعة اشهر فمضى اربعة اشهر فهي تطلق
قتادة ستة اشهر وعشرة اشهر وعشرة اشهر على اختلاف الاقوال وكذا في محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب في اربعة اشهر فمضى اربعة اشهر فهي تطلق
ثم عشرة قبل تسعة فقلنا في هذا القدر ثم ثبت من اشتباة قتادة بغيره المقتضى والاتقان والمحاكمة على الاول كما سمع بعينه اكثر واشهر من المذهب لمجده قال
عبد الرزاق عن محمد بن ابراهيم بن ابي بن سيرين فقال ايت حارة التقت لولوة فخرجت عنها اعظم ما دخلت ورايت حارة اخرى التقت لولوة فخرجت عنها اعظم ما دخلت
ورايت اخرى التقت لولوة فخرجت عنها اعظم ما دخلت فذلك الحسن يسع فيجوده بمنطقه ثم يصل فسمين
مواظفة واما التي خرجت اصغر فذلك محمد بن سيرين يقتض منه ويسأل واما التي خرجت كما دخلت فهو قتادة وهو اعظم الناس انتهي وفي قوله النجا
من حفظه واما الثالث والرابع فما اخرج ابن ابي شيبة ثنا ابو مسعود عن الاعمش عن حبيب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس بن عمر قال اذا سلم
يمني حتى مضت اربعة اشهر فهي تطلق بآية ورجال هذا السند كلهم اخرج لهم الشيخان فمرد رجال الصحيح فينتفض معارضه ولم يبق الا قول من قال
ابن اصم الحديث ياروي في كتاب البخاري ومسلم ثم كان على شرطهما الى آخره وفي كتاب الصلوة انه يحكم محض لانه اذا كان الغرض من الايام
على نفس الشئ المبرع عنه فاقم بغيره الاكون لم يكتب في مضمون اوراق مينة ولا اثر لذلك وقول البخاري اصح الاسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر
لم يوافق عليه فقد قال غير وغيره وقال المحققون ان ذلك يتعذر الحكم به واما ما يمكن بالنسبة الى صحابي وبلد يقال اصحا عن ابن عمر بن مالك عن نافع ثم

ويعتبر ابتداء هذا الايداع وقت التزوج فان توجها لثبته اذ لا بد له ووقت بعض اربعة اشهر اخرى ان لم يتزوجا لم يثبت
 فان توجها بغيره اذ لا بد من ذلك الايداع وطلاقه لتعيينه وطلاق هذا الملك وهو فرع مسئلة التخيير بينه وبينه
 وقد حرم من قبل واليمين باقية الاطلاق وعدم الحنث فان وطعها كفر عن يمينه لوجود الحنث فان سلف على امر من
 اربعة اشهر لم يكن موليا لقول ابن عباس رضي الله عنهما في اربعة اشهر ولا ان احتجنا من قهر بانفسه في اكثر المدة
 بل ما تم وبمثلته لا يثبت حكم الطلاق فيه ولو قال والله لا انفك بك مثله

فان طلق ذلك لان قوله سلفا لترك اربعة اشهر من قوله اذ امنت اربعة اشهر فانت طالق اذ انعقد الايداع شرعا مستقبا الحكم من وقوع الطلاق بتقدير
 وانقاده الايداع لما كان طلقا لان الحكم من قوله اذ لم يكن طلقا لان ثبوت الحنث على تركه وانما هو من الايداع فالتسليم في يمينه دون ايداعه فلا يصح
 كلما مضت اربعة اشهر طلق في قوله عليه السلام في قوله اذ امنت اربعة اشهر طلقا حتى مضت اربعة اشهر لانه لو وطعها كفر الحنث كذا قلنا اذا
 تزوجا بعد زوج آخر بعد وقوع الثلث بواسطة ترك النكاح في الايام المطلقة لزمه الكفارة لو وطعها ان لم يقع الطلاق لم مضت العدة ودون طلق قوله لا يثبت هذا الايام من
 التزوج اطلاق في ذلك كذا في الكافي وقيد في النهاية والنهاية بتبعها ما في الترمذي من ان كان التزوج بعد انقضائه فانما كان طلقا اعتبارا من وقت الطلاق وشبهه لوالى من
 موبد ان طلقها واحدة بانه لا يطل الايام فان مضت اربعة اشهر من العدة وقت عليها طلقته وان مضت بعد انقضائه الايقع شي وان تزوجا بعد الانقضاء عاد الايام ولا يثبت
 من التزوج فلا يثبت بها مضى قبله ولو تزوجا في الزمان مضى قال ان الطلاق مكر قبل التزوج وقدينا مضى في التزوج في الاول قبل الطلاق
 كذا في الهدية قوله عليه السلام طلاق ما لا يكمل لان الفرض ساقط واذا انما يحصل طلاق خارجا بطلانه ولا يخاف بطلان حل سبب جديد بعد التزوج بغيره لانه غالب عدم على ان قد
 في سبب التخيير بهما اذا اطلقا بالاولى فلو تزوجا في الثلث فزوجت بغيره ثم اعادة فطلعت لا تطلق خلافا لفرقة فخرجت كذا في خلافه في ذلك كذا في الاول من وجه ثم طلقها
 ثانيا بطل الايام حتى لو مضت اربعة اشهر وهي في العدة لم يقع الطلاق خلافا لفرقة ولو تزوجا بعد زوج آخر في الايام الموبد لا يعود الايام خلافا لفرقة
 بالايداع او من غير زوجة ثم عادت العادة ثلاث تطليقات طلق كلما مضى عليها اربعة اشهر لم يجامعها ايضا حتى تبين ثبوت فيه خلاف محمدي وهي مبنية على مسئلة
 المهدم وقد مرت قوله فان حلف قل من اربعة اشهر لم يكن موليا وقال به الاثمة اربعة اشهر اكثر العلماء وقالت الظاهرية والخفية وقادة ومهاد
 وابن ابي ليلى واسحق يصير موليا في قليل المدة وكثيره فان تركها اربعة اشهر بانت بطلقة لا طلاق الآية في ذلك فان لم يقيد الايام بكونه على
 اربعة اشهر فصاعدا بل خص بالاربعة مدة التبرع واطلق الحلف وكان ابو حنيفة رده او لا يقول به ثم رجع الى قول ابن عباس لما عده
 فزاده بخلافه اخرج ابن ابي شيبة ثنا علي بن سهر عن سعيد بن عامر الاحول عن عطاء عن ابن عباس قال قال من اربعة اشهر او شهرين او ثلثي
 ما لم يبلغ الحول فليس طلاق واخرج البيهقي عنه قال كان اياما للجالية السنة والسنتين واكثر من ذلك فوقت بعد عز وجل اربعة اشهر فان كان
 اقل من اربعة اشهر فليس طلاق واخرج ابن ابي شيبة نحوه عن عطاء عن طاوس وسعيد بن جبيرة والشعبي ولا شك ان ظاهر الرواية لقول من
 قال بانه ايام والحول عليه في دفعه قول الصحابي وكبار التابعين ممن ذكرنا فان قول الصحابي في شمله ظاهر في السماع لكن يبقى فيه زيادة على
 النص اذ هو تقييد لطلاق الحلف في كونه اياما فلا يجوز الا ان يكون فيه اجماع من الصحابة والمعنى الذي ذكره يكون لا يقدر على القربان في قول الشعبي بل لزمه
 وبذلك ليس كذلك فخرج كون اقل المدة اربعة اشهر والاشحن لا نقول بقوله اذ قلنا بعدم تقييد المدة المحلوف عليها بها فان كانت كون اقل اربعة اشهر
 معاودة قوله لان الاستماع عن قربان في اكثر المدة بل ما من في اقل موبد على انه اذا بالاق من اربعة اشهر فان وضع للمستأنس في الاصل اذا حلف
 لا يبرأ منها الا اذا اقل من اربعة اشهر لا يتلزم كون الاستماع الا في بعض المدة مطلقا الا في اكثر لجواز كون الحلف على ثلاثة اشهر وقيل لفظ اكثر مطلقا
 ذلك لتقريب ظاهره وقيل لا بد بالاكتر تمام المدة اربعة اشهر سواء اكثر لانها اكثر من المدة المحلوف عليها الاشكال بان لما في غير موجود في جميعها
 في جميع صور الحلف على اقل من اربعة اشهر واستغنى في الكفاية قال وانما يصح ان لو قال في اكثر المدة استغنى وجوبه ان افضل التسفيه بل لزمه
 في اضافة الى شيء كونه بعض ما اضيف اليه كذا المتفق يوسف رده احسن اخوته وخواص البشر افضل المملوكة وليس الاربعة اشهر التي هي الحد الاكثر

لعدة

سنة

وشهرين بعد هذين الشهرين وهو قول لأنه جمع بينهما حرف الجمع فصار كجمعه بلفظ الجمع ولو مكث يوماً ثم قل الله لا أقرب شهرين بعد شهرين فلا يلزم

بعض المدة المضاف إليها لا تتأهل لكون الأربعة بعض ما هو أقل منها فخرم في صحته أن يقول أكثر المدة ميني المدة المحلوف عليها ومدة الأيلاء هي الأربعة أشهر
ثلاثان والثانية أكثر مما لا اشكال في أنه لو قال في بعض المدة كان أحسن واسلم قوله وشهرين بعد شهرين اشهرين إلى آخر المسئلة الثانية لفظ بعد
الشهرين ليس قيداً في حكم المسئلة الأولى بل قيد في الثانية فقط ولفظ يوماً في الثانية ليس قيداً لأنه لا فرق بين كثر يوماً أو ساعة وقيل
تكرير اليمين في مجلس ومجلس بينهما أقل من يوم غير عند أبي حنيفة وأبي يوسف فقيد بكثرة يوماً ليكون المسئلة التعاقبة وهذا بعيد لأن
اثبات المذهب نصوا على أن قوله والله لا أفعل كذا والله لا أفعل كذا يمينان ولم يحكم فيه خلاف وإنما حكى في قوله والله والله
لا أفعل كذا مذكراً وأن الظاهر الرواية انهما يمينان وفي نوادر ابن سماعة يمين واحد في المتفق جعل كونها يمينين قياساً كونها يميناً واحدة استحساناً
وفرع في الدراية في آخر الباب من غير أن يعزوه قال والله لا أقربك مراراً في مجلس واحد تكفارة ويطلق ثلثاً مع بعضها
بعضاً قياساً قال وهو قول محمد ورفعه واحدة استحساناً وهو قولها وهو خلاف الأشهر ولو قال في الثانية بعد يوم والله لا أقربك شهرين لم يرد على ذلك
لم يكن مؤيلاً أيضاً لكن لما في الكتاب بل لتداخل المدة في الثانية عن الأولى بيوم واحد وبساعة بحسب الفصل بين اليمينين
فالحاصل من حاشية الحلف على شهرين ويوم أو ساعة على حسب الفاصل والأصل في جنس هذه المسائل أن الأيلاء يجب طلاقاً في البر وكفارة
في الحنث وأنه لا تلازم بين كونه أيلاء وبين كونه كفارة فلهذا قد يتعد البر والحنث وقد يتعد البر ويتعد الحنث وقد يتعد البر
يتعد المدة لأنه يتعد الأيلاء وهو يتعد النظم وهو يتعد مدة المنع والمليح يتعد ما من اللفظ كانت المدة من متداخلتين وقت واليمين يتعد
اسم الله أو تكرار حرف لا أو خلة على المدة ومن زاد السكوت لم يتحقق اليه لأن الاسم الكريم بكرر برب السكوت ولو كان
الحلف بغير الاسم الكريم لم يلزم التعبد من تعدده في التجريد عن أبي حنيفة رحمه الله إذا حلف بيمين عليه كحل يمين
كفارة والمجلس والمجلس سواء ولو قال عنيبت بالناسي الأول لم يمتقم في اليمين بالله تعالى ولو حلف بحجة أو عمة لم يمتقم مثلاً تعدد
إذا جاز فوالله لا أقربك إذا جاز فوالله لا أقربك أما انهما يمينان فليست بالذكر وأما انهما أيلاء فإن قلت المدة فان تركها
أربعة أشهر من اليوم الأول بر في الأول وبانت فاذا مضى يوم آخر بر في الثانية وطالقت أيضاً ولو قر بها بعد الغد تجب كفارتان
وان أطلق لزمها في الكافي ولو قر بها في الغد لزمته كفارة لأن الغد لم ينفق عليه اليمين واحد وتعد الكفارة بتدوين
ونظيره في التنازل قال والله لا أكلمه يوماً والله لا أكلمه شهراً والله لا أكلمه سنة أن كلمه بعد ساعة فعليه ثلثة أيمان وان كلمه بعد
الغد فعليه يمينان وان كلمه بعد شهر فعليه يمين واحدة فان كلمه بعد ستة فلا شيء عليه ومن تعدد بالله لا أقربك أربعة أشهر والله
لا أقربك أربعة أشهر أخرى بعد هذه الأربعة الأشهر وكذا والله لا أقربك أربعة أشهر وأخرى لا أربعة أشهر أخرى بعد هذه الأربعة الأشهر إلا أنه
تعد وتعد المدة بل تداخل فلا يتصور في قربان واحد كفارتان وهذه نظير مسئلة الهداية في عدم تدخل المدة في معنى قوله والله لا أقربك
شهرين ثم بعد يوم والله لا أقربك شهرين بعد شهرين الشهرين فانه ليس بأيلاء كما ذكر ولكن تدخل المدة فلو قرب بها في الشهرين الأولين
لزمته كفارة واحدة وكذا في الشهرين الآخرين لأنه لم يمتح على شهرين يمينان بل على كل شهرين يمين واحدة وقد توارى وشرح الهداية
من النهاية ومختصرها وغاية البيان على الخطأ عند كلامهم على هذه المسئلة فاخذه فلو قرب بها في الأربعة الأولى لزمته كفارة واحدة وكذا

صار موليا سقوط الاستثناء وتو قال وهو بالبصرة والله لا ادخل الكوفة وا مرأته بها لو يكن موليا لانه يمكنه القربان من غير دفع
يلزمه بالانحزام من الكوفة قال ولو حلف بحد او بصوم او بصدق أو بعتق الطلاق فهو مولى لتحقيق المنع باليمين وهو
ذكر الشرط والخبر وهذا لا اجنبية ما نفعه ما فيها من المشقة وصورة الحلف بالعتق ان يتعلق بغيره ما عني بعد

يوم منكر فيصدق على كل يوم من ايام تلك السنة حقيقة فيمكنه ان يطأها قبل مضي اربعة اشهر من غير شئ يلزمه اعتبار اليوم الوطئ المشتري بخلاف ما قال
عليه فان الميعن لكون اليوم المشتري آخر السنة ليس اللفظة بل تصحيح الاجازة فانها تطلق بالجملة وفي المحل على حقيقتها حتى يصير شائعا في السنة
لا يتبين مدة الاجازة والنقصان ينصرف الى الاخير وكذا المقصود من تأجيل الدين تأخير المطالبة فتعين بدلالة الحال والذي يشكل الفرق
بينه وبين قوله والله الاكظم زيدا سنة الايام ينصرف الى اليوم الاخر وجواب صاحب النهاية بان الميعن للحال وهو المعاينة المقضية لعدم كلامه من
الحال شرط من ظهوره فيا يشترط الارام اذا لا يلاء ايضا يكون عن المعاينة قوله صار موليا سقوط الاستثناء ان الباقي من سنة مدة الايام ولو طلق بان
قال لا اقربك الا يوما ما يكون موليا حتى يقربها فاذا اقربها صار موليا ولو قال سنة الايام اقربك فيه لا يكون موليا ابدأ لانه اشترى كل يوم يقربها فيه
لا يكون ممنوعا ابدأ وكذا لو اطلق مع هذا الاستثناء واذا قال سنة فحضت اربعة اشهر ولم يقربها فيه فوعدت طلاقه ثم تزوجها وحضت اربعة اشهر اخرى
لم يقربها فيها وقت اخرى فاذا تزوجها فحضت اربعة اشهر اخرى لا يقع لان الباقي بالضرورة اقل من اربعة اشهر قوله ولو قال وهو بالبصرة اذا حلف لا يقربها
في مكان معين هي فيه او زمان معين هو في غير مكان كان بينها قدر اربعة اشهر كان موليا على ما فرغ قاضي خان والمريغيني فانها قالوا لو كان بينها
سيرة اربعة اشهر فنيه باللسان ولم يعتبر امكن خروج كل منها الى الاخر فليقتيان في اقل من ذلك وعلى ما في جواب الفقه يعتبر ان يكون
بينها شائبة اشهر فانه قال لو كان في بلد وزوجته في بلد فحلف لا يوطئها كان بينها اقل من ثمانية اشهر لا يصير موليا لمجرد انهم لا يخرجان
فليقتيان في اقل من اربعة اشهر فيضربا وان كان بينها اقل من ذلك لم يكن موليا عند الائمة الاربعة الا في رواية عن حماد بن عيسى قوله
ابن ابي ليلى فانه يكون موليا فان تركها اربعة اشهر بانت تطليقة وبينني ان يصير موليا على قول كل من قدمنا عنه النقاد الا يلاء اذا حلف
على اقل من اربعة اشهر ابن ابي ليلى وغيره وكذا اذا قال والله لا اقربك الا في المحرم وهو في شوال وحتى تقضي ولك الى مائة
القطام اقل من اربعة اشهر والوجه المذكور للجمهور بناء على ما تقدم هناك من ان المولى من لا يمكنه القربان في الاربعة اشهر الاشياء
يلزمه وليس فليس وقد بحثنا هناك ان هذا فرع كون اقل مدة يشق الا يلاء بحالف عليها اربعة اشهر وبالضرورة انهم لا يلزمون ذلك
الا ان يجعل هذا اصلا محمدا فيذهب المانعين بعد ثبوت عدم انعقاده لا اقل من اربعة اشهر بدليل من اقوال الصحابة فيعتلج
الاحكام المذهبية لا عند قصص الانبياء على المخالف ثم اورد على هذا الاصل ما قالوا والله لا اقربك الا في سنة فانه مولى فاذا تركت المرأة
طلق ولو قرب ثلثا منهن لا يلزمه شئ فثبت ان امكان القربان بغير شئ لا يمنع صحته الا يلاء اجيب بما حاصله ان الايلاء متعلق بمنع
الحق في المذوق وقد وجد في هذه المسئلة فيكون موليا منهم في عدم لزوم شئ لعدم محنت لان محنت بفعل المحالوف عليه وذلك بقربانهم والموجود قربان
بعضهم وحاصل هذا تخصيص الطراد الاصل بما اذا حلف على واحدة باء في تامل قوله ولو حلف بحد او بصوم او بصدق أو بعتق الطلاق فهو مولى
او عمرة او صدقة او صيام او هدي او اعتكاف او عيمين او كفاية بين او فانت طالق او فذه لزوجته اخرى او فبعدى حرا او فعلى عتق
عبد منهم فهو مولى اما لو قال فعلى صوم هذه الشهر مثلا فليس بمولى لانه يمكنه ترك الصوم بان الى ان يمضي ذلك ثم يطأها بلا شئ يلزمه
بخلاف قوله فعلى صوم يوم ولو قال فعلى اتباع جنازة او سجدة تلاوة او قراءة القرآن او الصلوة في بيت المقدس او تسبيحة فليس
بمولى ونقل في الصلوة خلاف محمد فعنده يكون موليا لانه ما يلزمه بالنذر وتقدم اول الباب مما يجاب به عنه وتجب صحته الا يلاء فيها لو قال

وفيه خلاف ابى يوسف لا فاته يقول يمكنه البيع ثم القربان فلا يلزمه شيء وهما يتوكان البيع موهوم فلا يمنع للأنفة
فيه والخلاف بالطلاق ان يعلق بقرائها طلاقاً أو طلاقاً صحتها وكل ذلك مانع وان الى من المطلقة الرجعية
كان مولياً وان اكى من البائنة لم يكن مولياً لان الزوجية قائمة في الاولى دون الثانية ومحل الايلاء من تكون من
نسائنا بالنص فلما انقضت العدلة قبل انقضاء مدة الايلاء سقط الايلاء لغوات المحللة ولو قال لا جنبية
والله لا قربى اوانته على كظهر اى شؤن ووجه المولى مولى لا مظاهراً

فصل في ركنه ونحوه مما يشق عادة وكذا خلافه ثابت في مسألة النذر والذكورة اول الباب فان قلت ينبغي في الصلوة في بيت المقدس
ان يكون مولياً اتفاقاً لما فيه من مشقة السفر كالحج قلنا نعم لولزم من نذر الصلوة في بيت المقدس ان لا يسقط الا بالصلوة فيه
لكن المذهب ان له ان يصليها في غيره ويسقط النذر به على ما عرف ولو قال صلى ان تصدق على هذا المسكين بهذا الله راحم او ما لي
به في المساكين لا يصح الا ان ينوي التصديق به ولو قال فكل ملوك اشتهر به فيا يستقبل حرصاً مولياً عند ما خلا فالابى يوسف
وهو رواية عنها وكذا لو قال كل امرأة تزوجها ففى طالق يصير مولياً عند ما خلا فالابى يوسف روى ولو قال كل امرأة تزوجها من
اهل الاسلام لا يصير مولياً على هذا لو قال لا اقربك حتى اعتق عبدي او حتى اطلق فلانة او حتى اطلقك يصير مولياً عند ما خلا فانه
يمكنه القربان بلا شيء بان لا يشتري عبداً ولا تزوج وتبقيهم الغاية قلنا فلم يمكنه الا بعذر لازم اذا اللزوم لا بطل قربانها كاللزوم به
واعلم ان الاصل انه متى جعل ليمينه غاية لا توجد في المدة كقوله والى الاقربك حتى تطلع الشمس من مغربها او حتى يخرج ياجوج وما جوج
او ينزل عيسى عليه السلام او حتى يخرج الدجال او الامة فهو مؤول استحساناً بنا على الظاهر وان احتل القرب وقت التكلم به وكذا اذا كانت الغاية
لا تقصير بقاها النكاح كقوله حتى اموت او نموتى او اقتلك وتقتلين او ابنيك وان كانت توجد في المدة لكنه تقصير جزاء نحو حتى اعتق عبدي او اطلق فلانة
كانت مولياً عند ما خلا فالابى يوسف وقد عرفت الوجه قوله وفيه خلاف ابى يوسف اى في ثبوت الايلاء لا بالخلف يقتضيه المعين فان ضمير فيه متعدي
وهو المعين لا المبهم فان تعليله لا يتم فيه قوله البيع موهوم اى هو غير مقدور له بنفسه لتوقفه على غيره من اشترين وقد لا تجد مشترياً في المدة فتنته قبل
وجوده بخلاف الاخراج من الكوفة لانه مقدور له وهو وان توقف على امتثالها ايضاً لكن امتثالها واجب لوجوب التلقي لوجوده بخلاف امتثال اشتري وان كان
موهوماً فلا يمنع المانئمة الكائنة في الجزاء وهو عتق العبد بالقربان ولو باع هذا العبد سقط الايلاء لانه صار بحال كمينه قرباناً بغير شيء ولو لم يكن سبب شراءه وغيره
عاد الايلاء من وقت الملك ان لم يكن وطئها قبله فان كان وطئها قبل تجرد الملك لم يعد لسقوط اليمين ولومات العبد قبل البيع سقط الايلاء
تقدرته على الوطئ بغير شيء وعلى هذا التفصيل موت المرأة المعلق طلاقها او ابنتها ثم تزوجها قوله وان الى من المطلقة الرجعية كان
مولياً باتفاق الأئمة الاربعه بخلافه من البائنة وان كانت من ذوات الاقرباء فلا حلال ابتداء وطئها وان كانت تعتد بالاشهر الثلاثة
فلا حلال رجعتها فينفقه الايلاء مقتيد الى ما بعد الرجعة فان لم يطأها حتى مضى شهر من الرجعة بانتهى وهو مشكل على قول من يرى زوال
الزوجية بالمطالبة الرجعية وحرمة الوطئ كالبائنة وعلى قولنا من حيث انها لاحق لها في الجماع فلا يكون بالمنع ظالماً والجواب ان العبرة
في المنصوم عليه بيمين النص لا بمعنى النص المطابقة الرجعية كانت من نسائنا بالنص وهو قوله تعالى ومعه لئن احق برؤسنا والبعيل الزبيج
حقيقة على سلفناه في اول باب الرجعة فكانت المرأة من نسائه فيشهد النص الايلاء الا ترى انه ثبت الايلاء وان سقطت حقها في الجماع لمخوف
النيل على ولدا وغيره فعلم ان التعيل بالظلم باعتبار اباء الاحكام على الناب بخلاف البائن لا تعفاء اسم الزوج حقيقة فينبغي كونها من نسائنا
وقيل انها لم يكن مولياً من البائنة لان الايلاء تعليل طلاق بائن على مضى المدة بلا قربان والمطالبة البائنة لا يلحقها طلاق بائن بخلافه
بما في يمينه اذا كان التحليل بعد الايلاء لما قدمنا من انه اذا كان قبلها فهو جرد الشرط في عدها من البائن ليحق وهذا المصير حقيقة انه لو لا هذا
اصح الايلاء منها وليس كذلك لعدم الزوجية ونسائنا والحق ان يبنى عدم الحق البائنة فهو مبنى عدم الايلاء منها وهو عدم الزوجية

القدوري

الامام

فصل

فصل

فصل

ان الكلام في ترجمه وقع باطلا لان ادم الحليه فلا ينقلب صحيحا بعد ذلك وان قررها كغيرها لتحقق المعنى اذ اليمين منعقدة في حقه ومردة
ايلا كما عرفت ان لان هذا من اضراب اجزاء البيت لا تنقسم بالرق كمد العدة وان كان المولى مضميا لا يقدر على الجمع او كانت مريضة او رقا او غير
الواجب ان كانت بينهما سنة لا يقدر ان يصل اليها في مد الايلا فانه قال ذلك سقط الايلا

فأما سناد اليه أي في ثم الباعني ان تختلف العلة في محل واحد فنقض الامانع فالحق ان هذا الظلم حكمه ونفسه لا يلا وهو العلة فلا يلزم وجوده وأما قوله
لان الكلام في مخبره وقع بالاطلاق لعدم المحمية وهي كونها من نفسنا في الايلاء والظهار قال الله تعالى وللاذين يولون من نساءهم وقال تعالى
والذين يظاہرون من نساءهم فلا بد من كونها محمية وقت الكلام بالايلاء والظهار او وقت وجود شرطها الماعرف في باب الايمان بالاطلاق ان الاضافة
الى سبيل الملك محمية وكذلك في الايلاء والظهار واذا قال ان تزوجك فواء لا تتركه في صحيحا وكذا ان تزوجك فانت على كذا لم يلا ان لا ينعقد الايلاء
والظهار لا عقيب التزوج بها لانها اذا ذاك نصير محلا لا قبله ولان الظهار لما كان تشبيه المحللة بالمحترمة استدعى انعقاده قيام حل وطيب
قوله اذ اليمين منعقدة في حقه اسي في حق الوطى لان انعقاد اليمين يعيد القصور حسا لا شرعا لا ترى انها منعقدة على ما هو موصية قوله
لمدة العدة اسي في الطلاق الرجعي فيتعسف بالرق لانه من حقوق النكاح وعقد المالك والشا فعي رح تستوي مدة ايلاء الحرة والامة والقياس
على مدة العدة سبجات كونها تربص بها اجل للبينونة كالعدة مدفوع فان البينونة لا تحصل عند الشا فعي بالقتضاء المدة وايضا تربص بعمدة
لأنظر وتعرف الفراغ فهو المودود وهو مستغنى في تربص الايلاء قالا وجه الاستواء العموم نفس الايلاء لان الامة من نساءنا ولان خبرها بايلاء
لعذر الزوج وفرضها جريا على عادة تعالى من عدم المعالجة بالعقوبة فاخرت عقوبة الزينة لظلمة الى القضاء اربعة اشهر وهذا المعنى
لا يختلف في الحرة والامة قوله وان كان المولى مريضنا لا يقدر على الجماع لافرق بين كون حاكم العذر للمرضى والمجب كمانه في جهتها
لا فرق بين كون المانع مرضها او الرق او القرن ومن الناس من منع ايلاء المجبوب ومن الرق والقرن لانه لا يجب عليه الجماع فلا ظلم جوابه
قائلا في المطلقة الرجعية ولان ذرا تباين فيه ابطال حكم النص وذلك باطل وفي جواب من الفقه لو عجز عن جماعها لرقها او قرنها او صغرها
وبالجواب او العنة او كان اسيراني دار الحربا ولكونها محتمقة او كانت في مكان لا يعرفه وهي ناشرة او بينهما اربعة اشهر او حال التقاضي
بها بشهادة الطلاق الثالث فنفية باللسان بان يقول فليت اليها او رجعت عاقلت وراجعها او ارجعتها او اطلت ايلاها واختلفت في
بئس صحيح النفي باللسان بسببه في البداء وفي شرح الطحاوي لو الى وهي محنوبة او موهوب محبوس او كان بينهما اقل من اربعة
اشهر الا ان السلطان يبيعه او العدة ولا يكون نية باللسان وهو جواب الرواية نص عليه الحاكم في الكافي وفي حق محل ما في الكافي
شرح الطحاوي على امكان الوصول الى السجن بان تدخل عليه فيجاء بها ومن السلطان والعدونا ورجل شرف الزوال والجلس
لا يعتبر في النفي باللسان وبظلم يعتبر وهل يكفي الرضا بالقلب من المريض قيسل نعم حتى ان صداقة كان فيا وقيل لا وهو
وجه ثم اذا كان عاجزا من وقت الايلاء الى ان تنقضي اربعة اشهر حتى لو الى منها وهو قادر فمكث قدر ما يمكنه جماعها ثم عرض
العجز بمرض او بعد مسافة او حبس او اسر ونحو ذلك او كان عاجزا حين آلى وجوز العجز في المدة لم يبيع فيه باللسان خلافا
فشرني غير الاخيرة قال العجز ثابت وهو الدار قائلنا لما تكمن ولم يفعل فقد تحقق منه الاضرار فلا يكون فيه الا باليلاء حقها
الجماع بخلاف ما اذا استوعب العجز المدة لانه لم يكن لها حق فيها فكان ظلمه في الايلاء باذني الملسان فنفية الذمسه هو
بسته بتطبيق طلبها به لان التوبة على حسب الجنائية ولو الى ايلاء موبدا وهو مريض بانتهى المدة ثم صح وتزوج بها وهو مريض
باللسان لم يبيع عند اربعين فيرجح ومحمد وصح عند ابي يوسف وهو الاصح على ما قالوا لان الايلاء وجده منه وهو مريض وعاد حكمه وهو مريض

وقال الشافعي في كافي الاباح واليه ذهب الطحاوي لانه لو كان نيتا كان حنثا وكتابه اذا هابن كرا منكم فيكون امر مشاوها بالوعد باللسان
واذا ارقم الظلمة ليجازي بالطلاق ولو قدر على الجماع في الملك بطل ذلك الفرج وصار نية بالجماع لا نه قدر على الاصل قبل حصول المقصود الحنث
واذا قال كرا منه انت على امر اسئل عن نيته فان قال ارادت الكذب فهو كما قال لانه نوى حقيقة كلامه وقيل لا يصدر في القضية لا يعين
ظاهرا وان قال ارادت الطلاق في الحقيقة باثنية الا ان ينوي الثالث وقد كرا في الكنيات وان قال ارادت الظاهر فهو ظاهر وهذا عند ابى حنيفة وابي يوسف
وقال محمد بن ليس بن ظاهرا لا فعله التشبيه بالحكمة وهو لو كان نية وكما انه اطلق الحرمة في الظاهر نوع حرمة والطلاق يحتمل المقتدر وان قال ارادت
التحريم او لم ار دية شيئا فهو حين يصير به موليا كان الاصل في تحريم الحلال اما هو حين عند ناس من كوفي الايمان ان شاء الله

وفي زمان الصحة هي مبينة لاحق لما في الوطى فلا يعود حكم الايلاء فيه وبها يقولان ذلك بتقصير منه فانه كان يمكنه النفي باللسان
قبل مضي المدة ولا تبين ولو كان الممان شرعيا بان كان محرما والى وقت افعال الحج اربعة اشهر فصاعدا فالنفي بالجماع وعند زفر باللسان
وهو رواية عن ابى يوسف لان الاحرام من الجماع شرعا فثبت بالجماع فكان نية باللسان وهم اعتباروا العجز الحقيقي وهو منتف وبهذا لا يتسبب
باختياره بطريق محظور فبالا لزمه فلا يستحق تخفيفا قوله وقال الشافعي في كافي الاباح واليه ذهب الطحاوي لانه لو كان نيا لكان
حنثا وضعف هذا لا يخفى على من له شبهة لانه حانف على الجماع فكيف يثبت بطل غيره فان اراد بقوله لو كان نيا لكان حنثا لان النفي لا يكون
الاباح فلو كان نيا لكان بالجماع فكان حنثا لزم صريح المصادرة والنص هو قوله لكان فان اريد الايجاب تعيين كون النفي بالجماع لان
معناه وان رجوعا عن عزمهم ذلك على الظلم وذلك يحصل بارضاها بالجماع وبارضاها بالقول ووعده الجماع عند عجزه وهي مشاهدة بعجزه
ذلك فلا يتم ما قالوا والحق ان مذهب الشافعي وما لك واحكم لقولنا ولو وليها بعد النفي باللسان في مدة الايلاء لزمه كفارة لتحقق الحنث لان
يبينه باقية في حق الحنث وان بطلت في حق الطلاق قوله وصار نية بالجماع حتى لو لم يجزى حتى تمت المدة وقع الطلاق وبهذا لان المقصود
عدم وقوع الطلاق عند تمام المدة وبذا فرغ تمامها ولم تتم حتى قدر على الاصل وهو الجماع قبل حصول المقصود ومن البطل علم
الحلف كالمقيم اذا رأى الماء قوله سئل عن نية هذا هو المذكور في كتب محدثه وهو جواب الرواية لان بيان الجمل على الجمل وهو ظاهر الرواية
وهو قول ابى بكر وعمر بن واين مسعود وعائشة والحسن البصري وعطاء وطاوس وابن اسيد وسعيد بن جبير وغيرهم وعن علي بن زيد بن ثابت
وابن عمر وابن ابي ليلى وما لك ان الحرام ثلث الا ان مالكا قال ينوي في غير المخلو ويروي عن علي بن رضا التوقف وفيه نحو اربعة عشر نجبا
غير ما ذكرنا قوله لانه نوى حقيقة كلامه حقيقة وصفها بالحرمة وهي موصوفة بالحل فكان كذا وعن هذا قال مسروق والشعبي في التحريم انه تحريم
قصته من شره ليس بشئ واورد لو كان حقيقة كلامه لانصرف اليه بلانية لكنكم تقولون عند عدم النية ينصرف الى العيين والجواب
ان هذه حقيقة اولي فلا تمايز الابالنية والعين الحقيقة الثابتة بواستلزام الاشهاد وقيل لا يصدق في القضاء وقاله شمس الائمة
السنخسي بل فيما بينه وبين الله تعالى لانه بين ظاهره لان تحريم الحلال بين بالنفس وهو قوله تعالى يا ايها النبي لم يحرم ما حل الله لك الى ان قال
تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فلا يصدق في القضاء في نية خلاف الظاهر وهذا هو الصواب على ما عليه العمل والفتوى كما سئلكم والاول
قول الجاهل الى فظاهر الرواية لكن الفتوى على العرف الحادث قوله الا ان ينوي الثالث ولا تقع نية التثنية الا في الائمة خلافا لفرق الزهر في
في الكنيات وهو التفصيل فيه يرجع الى المالة فذكره الطلاق او لا ولو طلق امرأته طلاقه ثم قال انت على حرام ونوى شئتين لم يقع شئ ولو نوى
الثالث وقعت شئتان فكذلك الثالث قوله وان قال ارادت الظاهر فهو ظاهر وهذا عند ابى حنيفة وابي يوسف كذا ذكره القدر وليس كذا في ظاهر الرواية
ولذا لم يذكره الحاكم الشهيد في مختصره ولا الطحاوي وانما نقله شمس الائمة عنهما من النواذر خلافا لوجه قوله ان الظاهر تشبيه الحلية بالحرمة وهو
منتف وفي جواب الفقه نقل عن محمد بن ظاهرا اذا نوى الظاهر على ما عرف النفس به عنه قوله ولما انه اطلق الحرمة له خاصة ان الحرمة
اعم من الحرمة التي هي ظاهرا والاولى اعم يحتمل الخصوصية فيية الظاهر نية محتمل كلامه لانية خلاف ظاهره فيصدق قضاء قوله وان
قال ارادت التحريم او لم ار دية شيئا فهو حين يصير به موليا ونص في الحيط انه خلاف قول محمد بن ظاهرا فان نوى العيين او لم ينو شيئا

باب الخلع

وإذا اشتاق الزوجان ووافقا فلا يفسخا منه بغير ما يشاء

واحدة على الزوج ان يعيشا وعنده بين كل من كان قوله احد كن وواحدة منكم سواء ولو قال لا اقرب واحدة منكم يصير موليا من جميعا
كذلك اذا قلنا احد كن لا يفسخ ولا لا يفسخ ان يقال لكل احد اثنين على درهم واما واحدة منكم ففكرة منقبة فتم ولذا صح لكل واحدة على درهم
ولو قال لزوجته واحد لا اقرب احد كن ففسخت المدة بابت واحدة واليه البيان ولو بين قبل المدة لا يفسخ كما لو علق طلاقا احد اثنين بغير
الندوتين قبل الفداء او اذ بين للمدة ففقدت المدة ثم مضت اربعة اشهر اخرى ففقدت ابى يوسف لا تبين الاخرى وكذا اذا لم يبين وتقالا
تبين لان اليقين باقية لم يحنث ولما زالت فراجحة الاولى بالبيان فعقدت الاخرى للايلاء كما لو ماتت احدهما وله انما الى من احدهما لانها واحدة
هنا ليست فكرة حتى تم لانها مشافهة فعقدت فلا تبين الاخرى وفي المحيط لو قال اتعا على حرام يكون موليا من كل واحدة منها ويحنث بوطيها
ولو قال واحد الا ترى ان لا يحنث الا بوطيها والفرق ان ههنا حرمة اسم الله تعالى لا لتحقيق الا بوطيها وفي قوله اتعا على حرام صار
بغير اعتبار معنى التحريم وهو موجود في كل منهما ولو آلى ثم ارتد ثم اسلم ثم تزوجها يكون موليا عند ابى حنيفة روى ابو يوسف عنه
انه يبطل الباطل واذا احتجنا في الفسخ مع بقا المدة فالقول له لانه يملك الفسخ وبعد معنى المدة فالقول له لانه ادعى الفسخ في حاله لا يملكه فيها واحد الموفق
باب الخلع هو لغة النزع فلع ثوبه ونعله ومنه خالست المرأة زوجها اذا فقت منه بهال وقالها وتعالى صاغ منها الفسخ
فلا يفسخ المملوك من كل واحد لا ثوب قال تعالى من لباس لكم وانتم لباس لمن وفي الشريعة اخذ المالك بالزاد وقول بعضهم ازاله
بعضهم ازاله ملك النكاح بلفظ الخلع لا اتحاد بفسخ مع المفهوم اللغوي والفسخ بخصيص المتعلق والقي بالزاد وقول بعضهم ازاله
ملك النكاح بديل ولا بد من زيادة قولنا بلفظ الخلع ففسخ وبديل فيما يليه فالفسخ ازاله ملك النكاح بديل بلفظ الخلع فان الطلاق على مال ليس
هو الخلع بل في حكمه من وقوع البينة لا مطلقا والابحار فيه الخلاف في انه فسخ وفي سقوط المهر لو كان المال المسمى غيره وهو منتف
ولو قيل انه بالمفهوم الشرعي فاصدقات المفهوم اللغوي لان النزع مطلقا اعم من كون متعلقا بمراحميا او مضمونا بفسخ النكاح
بمقابلته شيء او لا ثم لم يبعد ولا ينافي ذلك النقل كما غلط من جعل احوال الفسخ غير منقول لاندرج حقيقة في مطلق مسخي الاصول لانه لان
تخصيص الاسم بالخاص لئلا يكون للاعم العاقد عليه وعلى غيره فلع بلا شك بشرط الطلاق وحكمه وقبح الطلاق البائن عن هذا
وصفة انه يمين من جانب الزوج معاوضة من جانبها فترخي احكام اليمين من جانبها واحكام المعاوضة من جانبها عند ابى حنيفة وعندنا يميز
من الجانبين وستأتي ثمرة الخلاف قوله اذا اشتاق الزوجان اى تخاصما وخافا اى علما بقوله ولا تدفني في القلعة فأتى اخاف اذا
ماتت ان لا اذوتها اى اعلم وحدود الله تعالى ما حواه من الواجب التي امر ان لا تتجاوز هذا الشرط خرج مخرج الغالب اذا البعث
على الاختلاف غالباً ذلك لانه شرط معتبر المفهوم وهو مشتاقهما كذا قيل وقد يقال جواب المسئلة في كلام القدر وري الاباحة فانه قال
فلا يفسخ ان تفتدى نفسها بنيل واباحة الاخذ منها مشروطا بمشتاقتهما فمعتبر شرطا في ذلك قوله فاذا فعل ذلك وقع الخلع تطبيقه بانه
ولزمها البال باحكم الخلع عند جماهير الامة من السلف والمف وذهب المنزلة الى ان الخلع غير مشروط اصلا وقيدت الظاهر بصحة
بما ذكرته وخاف ان لا يوفى فيها حقها وان لا يوفى فيه ومنعته اذا اكرها هو وقال قوم لا يجوز الا ان ياذن السلطان روى عن ابن سيرين
وسعيد بن جبيرة والحسن وقالت المناطقة لا يقع بالخلع طلاق بل هو فسخ بشرط عدم نية الطلاق لا ينقص عدد الطلاق وقال آخرون يقع

لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به فإذا غفل ذلك وقع بالحنك تظليقة بائنة

ويكون رجبيا فان راجعها روادى البذل الذي اخذه روادى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن سعيد بن المسيب قال فكان الزهري يقول ذلك
وجه قول المزني ان قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به نسخ حكمها بقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واثبتتم حيزن
وطارا فلما تأخذوا منه شيئا اوجب بانه متوقف على العلم بتأخيرها وعدم امكان الجمع والا والاول منتف في الثاني لان هذا الذي
ستعلق باذا اراد الزوج استبدال غير ما كانها والاية الاخرى مطلقة فكيف تكون هذه ناسخة لما مطلقا نعم لو اراد بالنسخ تقديم حكمها
على المطلقة في تلك الصورة اعني صورة ارادة الزوج الاستبدال بها من غير نشوز منها كان حسنا وحاصلا انه يجب تقديم هذا الموضع
على العام وهو وجهه بسبب الظاهرية فان قيل الجواب بسبب على الخلاف في تقديم الخاص مطلقا فالجواب لا يصح لان هذا الموضع
ما يجب فيه تقديم الخاص عندنا لاننا اذا قلنا يتعارضان كان الحكم الثابت ح وجوب الترجيح ان امكن والترجيح ثبت للمعوم على الترجيح
لان فيه الاحتياط وهو هنا في تقديم الخاص فيجب ان يقدم هذا الخاص هنا بحكم المعارضة لا بحكم التخصيص وكل موضع
قد منافاه العالم على الخاص عند تعارضهما في ذلك الفرد كان لثبوت الاحتياط بسبب كون حكم العام منعنا والخاص يخرج منه بعض الاقوال كما
في لاصولة بعد الفجر والعصر قوله صلى الله عليه وسلم لا تمنع احد اطراف هذا البيت وصلى آية ساعة شاء من ليل او نهارا وايضا بك قوله
صلى الله عليه وسلم فاستقت السماء المشرقة قوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة والافنفس كونه عاما لا يقتضي التقدم بعينه معنومه
بل لما يشتمل عليه من الاحتياط بل انوجب القول بموجبه وهو عدم حل الاخذ اذا كان النشوز من قبله وهو ما ذكره المصنف بقوله كره ان
يأخذ بعينه كرهية التخييم المتقدمة سببا للعتاب وان قال الامام المحجوبي في جوابهم تاويل الآية في الحل والحرمة لا في منع وجوب المال وتلك لان
الحرمة لا تثبت مع معارضة موجبه فان رتبة تنفي القطعية لتطرق احتمال فسهما بالمعارض لكنه اراد ما ذكرنا وسيأتي ما هو الحق فيه ان شاء الله تعالى
وجه قول الثابتة وهو قوله الشافعي في التخييم ما روى عن طاووس عن ابن عباس الخ فرقة وليست بطلاق روادى الدارقطني عنه
وروى عبد الرزاق عنه لو طلق رجل امرأته تطلقيتين ثم اختلفت منه حل لان ينكحها وذكر انه اطلاق في اول الآية وفي آخرها واللعن بينهما
قالوا وروى ثاقب مولى ابن عمر انه سمع ربيع بنت ميمون بن غفر التميمي بن عمر انها اختلفت من زوجها على عهد عثمان بن عفان فجاها
الى عثمان فقال اني نبي عودا اختعت من زوجها اليوم فتنقل فقال عثمان لتستقل ولا ميراث بينهما ولا عدة عليها الا انها لا ينكح حتى تمض حيفته
خشية ان يكون بها حل فقال ابن عمر عثمان خيرنا واعلمنا فمولا اربعة من اصحابه فان سبوا وعما صحابيان قالوا بذاك وليست عليه
ايضا بالاية قال تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان الى ان قال فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم قال فان طلقها بيني
والثالثة المفاد بشرعيتها بقوله او تسريح باحسان على ما استفناه من التفسير في فصل النكاح المطلقة فيكون الاقتران غير طلاق والا كان الطلاق
اربعاء والاشافي منتف ايضا فان النكاح عقد يقبل الفسخ وقد تحقق فسخه بنجاء البورخ والعتق وعدم الكفاة فلما من من كونه كذلك في الاقتران قلنا
انما الاخير فحاصل انه وجه محذور كونه فسما لا يوجب كون الواقع في الواقع احدا للآخرين بعينه وهو انه فسخ او طلاق فلا يفيد واما الآية فانظر
الى نفس التركيب يفيد بعد فاية التثنية ان الاقتران فرقة ليس غير فان حاصل الثابت به كونه تعالى بعدا فاد شريعة التثنية او بين ذلك نفس
على حكم آخر موجود وفيها البطلان تنحصر من قيد النكاح واخره منها من غير تعرض لكونه غير طلاق او طلاقا بعدا والثالثة او لا فتعين اخذ خارج

ولزم المال لقوله عليه السلام الخلع تطليقة بائنة ولا نه يحتمل الطلاق حتى صار من الكنايات والواقعة بالكنايات بائنة

النية وهذا وجه من قولهم بين الثالثة قبوض وبغيره ولا نه لا يستلج الجواب اليه كما سمعت ولا نه يقتضي ان لا يشترط الخلع الا بعد نيتين بل انما مضى على شريطة
الثالث وبين حكمها اذ لا يجوز الا بعد الاذن من ملك الكلح من غير زيادة على ذلك والما ذكره عن عثمان فقتدير بشبهة ليس فيه سوى انه قال لا احدث عليها
ولا نكح حتى تخلص حصة واصل هذا ما روي من حديث ابن عباس ان امرأة ثابت بن قيس خلعت منه فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان تفسد حصة من حصة
عدة رواه ابو داود والترمذي والحاكم وصححه ثم رايناه صلى الله عليه وسلم حكم في خلع امرأة ثابت بن قيس بانها طالقة على ما في البخاري انه
قال اقبل الى ربيعة وطلقتها تطليقة فتقول عثمان لا عدة عليها يعني العدة المعودة للطلاقات وللشارع دلالة الايجاب والاعدام فهدا يفيدك
بتقدير صحة عدم التلازم بين عدم العدة وكونه فسخا على ان الذي نعرفه من حديث عثمان هذا ما رواه مالك من نفع ابن ربيع بنت معوذ
جارت بن وعمرها الى عبد الله بن عمر فاجرت انها اخلعت من زوجها في زمان عثمان فبلغ ذلك عثمان فلم ينكر فقال ابن عمر عدتها او عدتك عدة الطالقة
وقال بلنفا عن سعيد بن المسيب سليمان بن يسار وابن شهاب انهم كانوا يقولون عدة المختات ثلاثة قرو وقولهم انه قول اربعة من الصحابة ممنوع
لانه ليس كل من القصف باسم الصحابي يمتنع افضية النبي صلى الله عليه وسلم دأى الاحكام وعلم المتأخر والمقدم وصار اطلاقه لاجتهاد بل يقتضيه
من القصف بذلك وظاهر حال ربيع وعمرها ذلك فانها استفتت عثمان فقال ما دل فاعتقدوا فليس في المعنى الا قول صحابيين لان القصة وقول ابن
الاجتهاد وهذا لو ثبت التلازم بين فسخ العدة وكونه فسخا وهو مقتضى ما روي عن عثمان ما عايناه ذلك فليس في الاقول ابن عباس وذلك ما روي
مالك عن ابي بكر الاسلمية انها اختعت من زوجها فارتفع الى عثمان فاجاز ذلك وقال هي طالقة بائنة الا ان يكون في مسيت شيئا فهو على ما سميت
ولا يعرف فيه الا ان جهان لم يعرفه الا امام احمد فروا الى ذلك وموجهان ابو المعلى او ابو يعلى مولى الاسلميين ويقال مولى يعقوب القتيبي
في اهل المدينة تابعي روي عن سعيد بن ابى وقاص وعثمان بن عفان وابى هريرة وام بركة الاسلمية وروى عنه عروة بن الربير وموسى
بن عبيدة الزيدى وغيره وقال ابن حبان في الثقات هو جد جدة علي بن ابي طالب فمى ابنه عباس بن جهان روى له ابن ابي عمير حديثا واحدا في الصوم
عن ابى هريرة لكل شئ زكاة وزكاة الجسد الصوم والصوم نصف الصبر فلما مضى اصحابنا بنقله من عثمان ابن مسعود وعلى بن عمر لم يارضه قول
غيره بل والمروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اسناد ابن ابي شيبة ثنا علي بن ابي ليلى عن طلحة بن مصرف بن ابراهيم عن علقمة عن
ابن عوف قال لا تكون طالقة بائنة الا في فدية او ايلاء وروى عن علي بن ابي عمير تقدم ما رويناه عن عثمان قال عبد الرزاق ثنا ابن جريج عن داود
بن ابي حاتم عن سعيد بن المسيب ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الخلع تطليقة وهو اسهل ما حكم الوصل امين لان من كبار التابعين وكبار
التابعين قل ان يرسلوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا عن صحابي وان اتفق غير نادر فتنق بكة انتبعت امر اسيله وبه يقول من حجة رواد
المصنف عنه صلى الله عليه وسلم الخلع تطليقة بائنة وكذا ما اخرجه الدارقطني وسكت عليه وابى عن حماد بن عاصم بن كريمة الشقي من ان النبي صلى الله
عليه وسلم جعل الخلع تطليقة بائنة وان كان لا يصح على طريق اهل الشام لان الحكم بالضعف انما هو ظاهر مرجع احتمال الصحة في نفس الامر فبان ان يقوم
ويل الصحة في نفس الامر مع الضعف في الظاهر وبهنا فنظر على اصولنا وهو ان ابن عباس روي حديث امرأة ثابت بن قيس على ما في البخاري عن
ابن عباس ان امرأة ثابت بن قيس تت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ثابت بن قيس لا يعيب عليه في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في
الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتروين عليه حديثه قالت نعم قال صلى الله عليه وسلم اقبل الى ربيعة وطلقتها تطليقة ثم ان ابن عباس

بالح

الا ان ذكر المال اعني عن الينة هنا ولا يخلو ان يسلّم المال الا لتسلّمها نفسها وذلك بالبينونة وان كان المشور من قبله يكره له ان ياخذ منها مئاة لقوله تعالى وان اردتم استبدال ذوم مكلن زهم لان قتل فلا تأخذ وامنه شيئا ولا تأخذ وحشها بالاستبدال فلا يرد في وحشها ياخذ المال وان كل المشور منها كرهنا ان ياخذ منها اكثر مما عطاها في رواية الجامع الصغير طاب الفضل ايضا

قال بانه نسخ وعمل الراوي عندنا بخلاف رواية نزل من رواية النسخ اللهم الا ان يثبت رجوعه كما قالوا والدر اعلم به والجواب ان مقتضى ان
انما ساطعها انتم الا الامر صلى الله عليه وسلم لا يبقى من محل النزاع وهو الخلع بل يصير طلاقا على مال فقول ابن عباس بعد ذلك الخلع نسخ كحل من مسئلة
اخرى وحيثما ياتي من تسمية الراوي له طلاقا حيث بان كان خلع في الاسلام يعني اول طلاق بال لان الظاهر ان المخطوب يقول صلى الله عليه وسلم طلقا
انتمش قوله صلى الله عليه وسلم فطلق وكثيرا ما يطلق الخلع على الطلاق بال وعلى كل حال فالظاهر من قول الصحابة ما قلناه مع ما فيه من المرفوع الصحيح الذي
لا يتواءم النقل التعديري ولو تركنا الكل بتعارض رجوعنا الى النظر في المعنى اقامنا قلنا من ذلك ما ذكره المصنف من بقوله ولا ناسي الخلع من الكنايات
حتى لو قال غلبت نيوى الطلاق وقع الطلاق البائن عندنا لان حقيقة الخلع لا يتحقق الا به وقد قدمنا في الكنايات انها عاقل بجهتها والنكاح قائم
فلم يخلع ثم لم يخرج عن ذلك الا بذكر المال وذلك لا يتحقق خروجه عن حاله وذلك واليها يذهب في قوله تمام النكاح والاصل فيه كونهما طلاقا لانه هو المهور
والخلع على ما عده واجبه حتى يدل على خلافه دليل ولم يثبت كما اريناك والفرقة بخيار البديع والعقود وعدم الكفاية قبل تمامه لان النكاح فيه خيار اذا بلغت
وعققت ونسار المولى فكان ذلك امتناعا عن تمامه معنى واليها يذهب النكاح ضروري لانه وارو على المرتبة فيقترب بقدر الضرورة وهو استيفاء منافع البضع
فثبت هذا الملك في حق النسخ قوله الا ان ذكر المال استدراكا بما يتوهم لزومه على قوله لانه كناية من اقتضاه الى النية ومقتضاه انه اذا اكتمل يصدق قضاء
وليس كذلك قالوا لا يصدق في لفظ الخلع والطلاق والمباراة والبيع في عدم النية عند ذكر المال بان يقول بارتبك على الفاء وبعت نفسك وطلاقك
على الفاء وعند عدمه يصدق في النكاح ما يقتضي الخلع والمباراة لاني لفظ الطلاق والبيع لا ينافيه كان ذكره في الكنايات فاجاب بان ذكر المال يعني عن
اوله هو قرينة ظاهرة على ايراد الطلاق اذ من المعلوم انه لا يستعمل الا بسببه اما وجه من قال لا بد من ان الامام علم ارد ويظهر ان قوله تعالى فان ختمتم عن
الايتام حدودا فلا يخلع عليها فانه تعاضل شرمه شرط بخلاف الاثمة والحكام اذ هم المخطوبون بقوله تعالى فان ختمتم وهذا نسخ النزاع اليهم لان
خطاب تاخذ والا لا رواج فيه غير مستغرب في القرآن ان يكون خطابا بان اخذ مال الاخر والمخطوبون باخذها غيرهم بالآخر والجواب ما ذكرنا من قصة الرثبة
من قولها فيقيد ان الخلع وقع دون طلاقه وان لم يكره وكذا ابن عمرين سمع به فافادهم فاما ذلك فيكون المراد من الآية اذن الائمة من غيرهم من الخلع
او اذ قالوا عليها عدم القيام بها واجب فيما اذا ارتفع اليهم لانه لا بد من ارفع اليهم وعلى اعتبار هذا المفهوم فيكون قوله صلى الله عليه وسلم لا يخلع عليها
وتبين انهم ليس بها فاقوله صلى الله عليه وسلم الخلفاء من الخلفاء رواد الترمذي فيهم وفي ابى داود عنه صلى الله عليه وسلم اما امره احتجفت من وجها
من غير اساس به لم ترج رأيه البتة لا بالحكم بعد من السناد والصحة اذ وقع واما وجه من قال انهم جسي فذكره فيهم في ما حصل له ولا عيار على الوجه المذكور في الكتاب
فيه وهو انها بذلت المال لتسلم انفسها والله تعالى شرع الاقامة لذلك والا لو كان رجعا لم يحل النسخ الذي شرعه لاجل بلانه ما وصته والزوج قد كمل
حكما فصحة هذه المعاوضة فلا بد من ان تلك نفسها حكما ما تحتها الا كما في جانبها والله اعلم قوله وان كان المشور من قبله يكره له ان ياخذ منها شيئا
لقوله تعالى فلا تأخذ وامنه شيئا مني عن الاخذ منها عند عدم مشورته ولو لم يثبت الكراهية دون التحريم للمعارضة وليس مشورا اذ
الامانة في التحريم فان طلاق نفى الخلع في الآية المصلحة بقية بالمشاورة فان الآية كذا ولا يخلو ان كان ما اخذوا اياهم من شيئا الا ان يخافوا ان لا يثابروا
حدودا وان ختمتم ان الايتام حدودا فلا يخلع عليها فاما اقدمت به والنهي في الآية الاخرى بقية بالمشاورة فلا يتقيدان فلا تعارض في حرمة
الاخذ على انه لو تعارض كان التحريم تابعا بالعمومات القليلة فان الاجماع على حرمة اخذ مال المسلم بغير حق وفي امسكها لا رغبة بل اضرا وتنفية

لاطلاق ما يكونا بطلاناً ووجهه الآخر في قوله عليه السلام في امرأة ثابت بن قيس بن شماس اما الزيادة فلا وقد كان النشور متصلاً ولو احتق الزيادة جاز في القضاء وكذلك اذا احتق والنشور منه لان مقتضى ما تواترنا به سبيل الجواز حكماً والاباحة وقد تركه العل في حق الاباحة لمعارضه فبقى معمولاً في الباحة

تقتضي الباطن متباعدة فلا صها من بشرة التي هي فيها معه ذلك وقال تعالى ولا تمسكوهن ابصار العقدة وادمن بفضل ذلك فقد علم نفسه فلهذا ليس قطعي على حرمة اخذها بالملك فيكون حراماً الا انه لو اخذ جاز في الحكم كما ذكره المصنف واما في حكم بعضه التملك وان كان بسبب خيتم وطلبه قوله لان مقتضى ما تواترنا به فلو علم جاز في حكمها فما اشدت به شيان الجواز حكماً يعني بعضه والنفاد في القضاء فانه ذكره شبهاً باخذ الزيادة وقد قال فيها جاز في القضاء والاباحة ترك العمل فيه حتى الاباحة لمعارضه هو قوله تعالى وان ردتم متباعد لروح الآية فبقى معمولاً في الباقي اي الجواز في القضاء لا يقال الجواز هو الاباحة وتساويان جوازاً وعلماً الا اننا نقول ان معنى الاباحة استواء الطرفين فلا اجر ولا اضرار ومعنى الجواز من جاز اسه مراد به هو ان اشد شرعاً اي الصريح وهو المعبر سبباً للترتب لا انما التبرع عنه اعم من كونه مع كل والحكمة كما في كل شيء عن امر شرعي لم يقم فيه دليل على انه لعنة كالبيع وقت التداوى والبيع بالخمر فلا تلازم وهذا كذلك فلا اخذ حرماً على حال عدم نشورها وان كان برضاها ولو فعل كان اخذه سبباً للتملك كما في البيع فيما قلنا حيث ليك سبب ممنوع لا يقال النبي هنا خرج بحسب نفي عدم وجوده بشرعاً يخرج عن انتهاية سبباً مفيداً للحكم الملك كما في عن الزنا لان ذلك مقتضاه اذ لم يدل الدليل على ان النبي فيه العينة ومما يدل على انه لزيادة الايات وتعالى ان يقول اذا ترك في حق الاباحة تغاير من ان يقول النفاذ شرعاً وذلك لان دلالة على النفاذ ليس للزيادة للاباحة لان دلالة الطابقة على الاباحة اذ هي المعنى المطابق للنفي الجناح فيلزم من ثبوت الاباحة النفاذ فاذا ارفعت الاباحة ارفعت بلازمها الا ان يدل دليل مستقبل آخر على ثبوت النفاذ شرعاً وهو معدوم وعلى هذا يظهر قول النظارية قوله لاطلاق ما يكونا بطلاناً اراى اولاد وهو قوله تعالى فلا جناح عليهما فما اشدت به يعني بطريق دلالة الاخبار فان عبارته رفع الجناح عند مشاققتها ولا شك ان مشاققتها مشاققة فاذا كان له ان ياخذها ما اشدت به مطلقاً فيما فيه مشاققة منه فافاده ذلك فيما لا مشاققة منه فيدلى قوله ووجه الاخرى قوله في امرأة ثابت بن قيس بن شماس من رواية النجاشي وليس فيه ذكر الزيادة وقد رويت مرسله ومسنده فروى ابو داود في مسنده وابن ابي شيبة وعبد الرزاق كلهم عن عطاء واقرب الاسانيد مسند عبد الرزاق قال انا ابن جريح عن عطاء جازت امرأة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تشكروا زوجها فقال اتريدن عليه حديثاً التي اصدرك قالت نعم وزيادة قال ما الزيادة فلا واخرجه الدارقطني كذلك وقال وقد اسنده الوليد بن جريح عن عطاء عن ابن عباس في السبل واخرجه عن ابى الزبير بن ثابت بن قيس بن شماس ان كانت عنده زينة بنت عبد الله بن ابي بن سلول وكان اصدقاها حديثاً فذكرته فقال النبي صلى الله عليه وسلم اتريدن عليه حديثاً التي عطاك قالت نعم فزيادة فقال النبي صلى الله عليه وسلم اما الزيادة فلا ولكن حديثاً قالت نعم فافادها وخطبها حتى قال سمعوا ابو الزبير من غير واحد ثم اخرج عن عطاء ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ياخذ الرجل من المتخلفة اكثر مما عطاها وروى ابن ماجه عن ابن عباس ان جميلة بنت سلول انت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت والى ما اعجب على ثبات في دين ولا خاف ولكن الله القدر في الاسلام لا يطيقه بعضاً فقال النبي صلى الله عليه وسلم اتريدن عليه حديثاً فافاده ان ياخذ منها حديثاً ولا يرد وادوروا من طريق آخر وسماها في حديثه بنت سهل ولم يذكر الزيادة وكذا رواه الامام احمد وسماها في حديثه بنت سهل الانصاريته وزاد فيه وكان ذلك اول دفع في الاسلام فقد علمت انه الاشك في ثبوت هذه الزيادة لان المرسل حجة عندنا بانضاده وعند غيرنا انه اعتضد بمرسل خيريه من روى عن غير رجال الا اننا او بسنده كان حجة في غير متضد بها جميعاً وظهر لك الخلاف في اسم المرأة جميلة او حبيبة او زينة وفي اسم ابها عبد الله بن مسلول او سلول او سهل والمختلفة فختامة بين الصحابة فذكر عبد الرزاق عن عمر بن عبد الله بن محمد بن عتيق ان الربيع بنت معوذ بن عطف اشدت منها اختا فاختت من زوجها بكل شئ تملكه فحرم في ذلك الى عثمان بن عفان فاجازه وامره ان ياخذ عقاص راها فادون وذكرا ايضا عن ابن جريح عن

لا يكون

عن

قال وما جازان يكون مهر جازان يكون بدلا في المثل لان ما يصلى عموما للمقوم اولى ان يصلى لغير المتقوم فلن قالت له خالفني على ما في يدني في العما ولم يكن في يدها شيء فلا شيء عليها لانها لو تفرقت بتسمية المثل وان قالت خالفني على ما في يدي من مال فاعلم اني لم يكن في يدها شيء فثبت عليه مهر حالها لما سقت مالا لم يكن الزوج راضيا بالرد ان لا يعوض ولا وجه الى ايجاب المسمى وقيمة المهر بالة ولا الى قيمة البضع اعني مهر المثل لانهم غير متقوم حالة المهر فحين ايجاب ما قام به على الزوج دفعا للغير منه ولو قالت خالفني على ما في يدي من درهم او من الدرهم ففعل فلم يكن في يدها شيء فعليها ثلثة دراهم ولا بها سقت للجمع وادله ثلثة

وكلمة من هي صلة دون التبعض لان كلامه مثل بدونه وان اختلفت على عبد له ابن

فلم يشترع تمليك الابوض فاما الاستقاء فنفسه شرف اى يحصل به شرف البضع للتخاص به من المملوكة فلا حاجة الى ايجاب المال اذ لم يجب الا هذا العرض وهو حاصل هنا بدونه قوله وما جاز ان يكون مهر جازان يكون بدلا في المثل ولا ينكس كذا فالتصادق بعض ما جاز بدل خلع جاز كونه مهر او البضع لا كالاقل من العشرة وما في يدها وما في بطن عندها وبطن جاريتهما يجوز له ما في بطونهما ولا يجوز مهر اهل يجب مهر مثل والفرق ان ما في البطن ليس بالا في المال بل في المال فكانه تليق بالانفصال من البطن واحدا للعوضين وهو الطلاق هنا يقبل التليق فكذا الاخر اعني المال ولا يقبل ما يقابل المال هناك وهو ملك النكاح فكذلك عوضه الآخر ولو لم يكن في بطونهما شيء حالة الخلع فلا شيء له وما حدث في البطن بعد الخلع لما لال لانها غير حاوة اذ ما في البطن لم يتعين كونه مالا اذا ظهر يجوز كونه ربحا وميتة فلا يلزمها شيء ويصح التاميل في بدل الخلع مع جهالة مستدر كالحصاد والد يابس لا الفاشة كالعطا ويحبوب الرشح والميسرة وحيث لا يصح التأجيل يجب المال حالا وهذا لا يمانع استقلا طاعة جاز تبليغه وخلوه عن العوض بالكلية وكان مما يجزى فيه التسامح فجاز الجهول والى الاجل الجهول المستدر كالبهائم وعلى هذا الاصل يجوز اخلاعهما على زراعة ارضها وركوب وابتها وخدمتها على وجه لا يلزم خلوة بها او خدمتها اجنى لان هذه تجوز مهر وفي الخاصة قالت طابقي على ان اوخر ما لي عليك طلقها فان كان للتأخير فامر معلومة صح به التأخير وان لم يكن لا يصح والطلاق رجع على كل حال وكذا لو طلقا على ان تبرأ عن الكفالة لى كفل بها لها من فلان فاطلاق بائن انتهى كلامه لان الاول ليس فيه مال لان مطالبتها به لا يقطع بل يتأخر بخلاف الثاني لمحقق سقوط المال او مطالبتها اياه به قوله اولى ان يصلى عموما لغير المتقوم وهو البضع حالة الزوج بخلاف حالة الدخول فانه متقوم وعن هذا جاز تزويج الابنة الصغرى على مال الصغير ولم يخرج ان يخلع ابنته الضعيفة فاعلم انما ولو تزوج المريض بمهر مثلها ينفذ من جميع المال ولو اختلفت المريضة يتعبر من الثلث فيكون له الاقل من ميراثه منها ومن بدل الخلع اذا كان يخرج من الثلث وان لم يخرج فله الاقل من الارث والثلث اذا ماتت وبه في العدة فان ماتت بعد ما او كانت غير مدخول بها فله بدل الخلع ان كان يخرج من الثلث قوله لانها لم تنسده بتسمية المال لان ما في يدها قد يكون متقوما او قد يكون غيره فكان بذلك راضيا ان لم يكن مالا او كان ومثل هذا قوله على ما في بيتي او ما في بيتي من شيء وليس فيه شيء لا يلزمها شيء لان الشيء يصح على غير المال فان كان فيه شيء حال قولها فبطلت ولو قالت على ما في بيتي من متاع وليس فيه مال يردع عليها بمهر بالخبر وروا الوجه ظاهر في الكتاب وقوله لا وجه الى ايجاب المسمى اى ما سميت المرأة وهو المال وقيمتها للجها لة قيل عليه يجب ان يلزمه ما يصدق عليه اسم المال واقفه درهم لما عرف في الاخير وهو مذهب احمد والجمهور الجاهل الجاهل توجب الفساد ولان كون اقل ما هو مال ورجا ممنوع قوله لا تنكح سميت الجهم واقفه

وغيره فان

على أنها بطلان من حيثها ولو لم يبرأ عليها تسليم عينه ان قدر بطلان قيمته ان يخرج لانه عقد المعاونة فيقتضي سلامة العوض
واشترط البراءة عنه شرط فاسد فيبطل الا ان الحكم لا يبطل بالشروط الفاسدة وعلى هذا النكاح واذا قالت طلقني ثلاثا باللفظ

ثلاثة فان قيل هذا في قولها وراهم ظاهرا في المحلى فيبني ان يلزمها درهم بطلان الجمعية باللام اى الجنسية
وهو يصدرق باللفظ فيبني ان يلزمها درهم فالجواب ان ذلك عند عدم امكان التعدية فاما ان امكن اعتبر كونه
المراد وهو كذا كذا فان قولها على ما في يدي افا وكون المسمى منظر وفيد ما هو عام يصدرق على الدرهم
وغيره فانصار بالدرهم عند في الجملة من حيث هو ما صدقات لفظه ما هو مبهم ولفظه من وقعت بيانا
ومدخولها وهو الدرهم هو البين لخصوص المنظر وفيد ما صدقات لفظه في قوله تعالى وليس الذكر كالانثى للمعصية
تقدم ذكره في قوله ما في بطني محررا وان كان يخالفه في كون مدخول اللام هنا وانثى بيانا للمعصية بخلافه
في وليس الذكر لان المراد بلفظ انثى ستين لان المنذور للبينة انما هو الذكر ولانه لا يكون للجنس الا عند
امكان الاستفراق لا عند عدمه ولذا يكون للجنس في الشترى البعيد لا يمكن الاستفراق في النفي دون
اشترى البعيد لعدم الامكان فيجوز بشرائه عبدا واحدا بالاول ولا يبرأ بشرائه عبدا في الثاني بل بشرائه
ثلاثة فبهذا التقرير يتبين لك ان من بيان الجنس لا جسد كما ذكره المصنف الا ترى الى صدق ضابطها وهو صلاحيته
وضع الذي موضعها موصولا بغيرها حال كونه خبر المبتدأ الذي هو ضمير المبهم كذا ما في يدي الذي هو الدرهم
لقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان لصدق الرحمن الذي هو الاوثان والام لا ان يكون لفظ الصلة
اصطلاح وما قيل ان تعيين الثلاثة فيجب اذا لم يكن في يد بائنه لان البضع محرم فلا بد من عدد معتبر وهو الثلاثة
وفيه بانه فيسح تقوم البضع في الخرج وهو منتف وفيه نظر لان المراد به لما لزمه المال من قولها على ما في يدي
من الدرهم وكان البضع محترقا فالظاهر ان يراد به بدل اسقاط الملك عنه ما هو معتبر والدرهم الواحد وان صدق
عليه الجنس الذي صار اليه الجمع غير ذي خطر ولذا لم يقطع العضوبة بخلاف الجمع فانه ذو خطر وهو من محتملات
الجنس كالفرق فيخل عليه حملا لا دلالة بالمعين المذكور كما انه ربما يخل على الفرع بمعين لكونه يتيقن عند عدم
ما يعين غيره فقولها على انها برية يعني ان وجدة سلمة والا فلا شيء عليها فقولها وعليها تسليم عينه الى اخره
هذا فسمع صحة التسمية وانما صحت في الخلع لان بناءه على المسامحة بسبب انه احتياض عن غير مال فالعجز عن تسليمه
لا يفضي الى المنازعة في القيمة فيدفع ذلك الوفا لعمى على عبد الغير صحت ووجب تسليمه ان رضى سيده والافقيته
وهذا بطريق اولي لانه يجوز التزوج على عبد الغير وحكمه كذلك فالخلع او بغيره لان بناءه على المشاجرة فالجواز
يفضيه اليها وهو لم يشترع الا لقطعها فلا يجوز تسمية الا بقية وبخلاف ما اذا خالته على واثبة وعلى ان تزوج امرأه
وبمهرها عنه يصح الخلع لا التسمية فيرجع بمهرها لان البهالة تنقشها لاختلاف الاجناس فلا يمكن ايجاب اسمي بنية لقيمة
بخلاف ما نحن فيه لانه يمكن تسليمه او قيمته وغاية الامر ان يكون كتسمية عبدا وسطا واذا صحت تسميته او جب تسليمه
فان شترط البراءة عن ضمانه باطل لانه اشترط عدم البدل في عقد المعاوضة وهو اشترط عدم حكمه فيبطل هذا

فطلقها واحدة فعليه ان يثبث الالف لانها المأطلة الثلاث بالالف فقد ملئت كل واحدة بثلاث الالف وهذا ان حزن الباء فصحوا لغيره
والعوض ينقسم على العوض والطلاق باثر لوجوب المال وان قالت طالق ثلاثا على الف فطلقها واحدة فلا يثنى عليها عند ابي حنيفة
وميلك الرجعة وقالوا واحدة بثلاثة بثلاث الالف كان كذا على بمنزلة البذل في المعاوضات حتى ان قولهم اسلم هذا الطعام بدينهم
او على درهم سواء ذلك ان كلمة على للشرط قال الله تعالى لا يبيحك على ان لا يشرك بالله شيئا ومن قال كرامته انت طالق على ان تصلي المذبح كل شرا

الشرط بخلاف اشتراط البرائة من عيب العوض لانه لا يصح وان كان مقتضى العقد لوجوب سلامة
كما لوجوب اصله لان وجوب سلامة تبع لوجوب اصله هو مقتضى العقد ثم يجب كونه سليما لان
مطلق الشئ يقتضيه كماله لان العيب فائت من وجه فكان الموجب الاصل هو العين فاشتراط فيه اشتراط
لنفس مقتضاه بخلاف اشتراط كونه معيلا لانه اثبات ثم اسقاط لبعض الحقوق المتابع وجوبها لوجوبه وذكركم لا يخل
باشباب مقتضاه او نقول السلامة انا هي مقتضى العقد الذي لم يشرط فيه عدنها وهو المطلق لا غير بخلاف
اصل البدل فانه حكم كل عقد مطلقا ولو اختلفت على عديبيه فمات في يد الزوجة فليها قيمته ولو كان مات قبل الخلع
رجع عليها بالمهر الذي اخذته لانها عرقته بتسمية البعد ولو كان حيا فاستحق لزومها قيمته لانه قد تزلزله مع بقاء
السبب الموجب لتسميته ذكره شمس الائمة ويجب في صورة ما اذا كان مات قبل الخلع ان كان الزوج علم بذلك
ان لا يجب له شئ كما قد منا في الخلع المين اذا ظهرت خمر او هو يعلم وفيه كافي الحاكم وان اختلفت بعبد طلال الدم
فقتل عنده بذلك رجع عليها بقيمته كاستحقاق وكذا لو كان وجب قطع يده فقطع عند الزوج رده واخذ
قيمته قوله فطلقها واحدة اي في المجلس حتى لو قام فطلقها لا يجب شئ وقوله فعليه ان يثبث الالف وبه قال
الشافعي وعن مالك يقع بالالف وعند محمد يقع بغير شئ والدعوى موقوفة على اثبات التلازم بين طلبها الثلاث بالالف
وطلب الواحدة بثلاثة فاثبت بقوله ان الباء تصحب الاعراض باتفاق والعوض ينقسم على العوض بالضرورة والا
يخل بعضه عنه فيكون بعضه بلا عوض لكن العوض ان لا تبرع شئ منه لكن لازم هذا جعل كل طلاقته بمقابلة ثلاث
الالف والمطلوب وهو طلب كل طلاقته بثلاثة لازمه لانه اذا كان العلم محيطا بالانقسام في نفس الامر يكون طلب
الجملة بعوض طلب لكل جزء منه لكن يبقى فيه انه انا هو طلب الطلاقه بحصتها حال كونها مع الطلقتين الاخرين لاسنفره
فايقاعه الواحدة فقط ايقاع غير المسؤول فيقع بغير شئ وهو وجه قول الامام احمد فذا رتب في الكافي الدخول
على اللازم الاول وهو جعلها كل طلاقته بثلاثة وجعله نظير من يقول بغيره مع هو لا البعيدة لثلاثة بالالف فباع
احد هم بثلاثة يجوز باعتبار انه يحصل بعض المقصود وكذا هذا بل او في فان مقصودها الاصلى ملكها نفسها بقطع
ملكه غير انها ذكرت احدى صورته في ذلك وهو الثلاث بعد علمها بحصتها كل منها فابايتها باحدة تحصيل اصل المقصود
في صورة اخرى فهو اولى بجوازها بحصتها بخلاف عدم الجواز في قوله لعلك هذه الاعبد الثلاثة بالالف كل واحد
ثلاثة فقبل في واحدة لا يجوز على قول ابي حنيفة فانه لما في فهو تفريق الصفقة فانه ضرر على البائع لان عادة
التاجر يتمم بيعا الى الردي في الصفقة ليرى وجو الردي فالتقبل في بعضها الماتق الضرر به وبخلاف ما لو قال لما انت طالق
ثلاث بالالف فقبلت في واحدة لا يقع شئ ولا يجب شئ لان الزوج هناك راض بالبيئونة مقابل بثلاث الالف
حيث كان الايقاع منه وفي هذه لم يرض بها الا وان يكون بازائها الف ولم يوجد منه الايجاب ما يدل على

ان

ان

وهذا كونه للزوم حقيقة واستعصام الشرط لانه لا يلزم الجزاء والاحكام للشرط فالشرط لا يتوزع على
الجزاء الشرط تعبد لا ف الباء لانه لا يعرض على ما مر اذا العجب بل كان مبتدأ فوقه الصلة ويملاى ترجحة

الرفاء وراى قائل ان ثلثا ثلثا مستغنى في مجلس واحد استحق الالف استغنى ما وفي الذخيرة قال
طالق ثلثا على الف ولم يبق من طلاقها الا واحدة فطلعت واحدة يلزمها الالف لانها التزم بجزاء الشرطية انما يثبت
وفي المرنين في لو قال انت طالق اربعا بالف فقبلت طلقت ثلثا ثلثا بالف ولو قبلت الثلث بالالف لم يفسح
وفي الملامتة قبيل الفصل الرابع في الامر باليد عن ابي يوسف راجع بوقالت طلقني اربعا بالف فطلعتا ثلثا فني
بالف ولو طلقها واحدة ثبتت الالف قوله وهذا لانه للزوم حقيقة واستعصام الشرط لا يبين ان قوله قبله
ان كلفت على لث بدماره مجازا وفي النسائية لا يتم تقليل ابي حنيفة الا على تقليل البسوط حيث ادعى انها للشرط
حقيقة لانه على تقدير كونها مستمرا للشرط لهما ان يقولوا لم صارت تلك الاستعارة اولى من اعتبارها بالمعنى الباطن
لان حقيقة الامتثال لزام بالاتفاق والمناسبة بين الاصل والشرط اكثر منها بين الالزام والشرط ثم نقل طالق
البسوط انما للشرط حقيقة وهو ممكن هنا اذا طلق ما يتعلق به فيجب اعتبارها فيه اذ لا يبدل الى
المجاز مع امكان الحقيقة والحق ان يقال انما حقيقة الاستعارة اذا اتصلت بالاجسام المحسوسة كقمت على
السطح والقبلة وجئت على الارض والبساط وسحت على راسي وهو محل اطلاق العربية كونه لا استعارة وفي
غير ذلك هي حقيقة في معنى اللزوم الصادق في ضمن ما يجب فيه بشرط المحض نحو ما ينبغي ان لا يشتركن
بالدشياء الآيه اهل بشرط ذلك ونحوه انت طالق على ان تدخل الدار وما وجب فيه المعاوضة الشرعية المحضة كعيني
هذا على الف واعلم على درهم والعرفية كالف كذا على ان النضر او اعطيك او اشغف لك عند فلان والمحل المتنازع
فيه ما يصح فيه كل من الامرين لان الطلاق ما يتعلق على بشرط المحض والا حياض به ولا مرجع وكون مدخولها مالا لا يرجع
منه الاحتياض فان المال يصح جعله شرطا محضا لا ينقسم اجزاه على اجزاء مقابلة كما قالت ان طلقني ثلثا فلك
الف حتى لا يكون شيء من الطلقات مقابلا لشيء بل المجموع ينزل عند المجموع كما يصح جعله عوضا منقسما كما في
بالف فقبل اعتبار المعاوضة ثلث الالف بالطلقة وعلى اعتبار الشرط لا اذ الشرط لا يتوزع احزاءه على اجزاء
الشرط بل مجموعه معمول علامته على نزول كله فدار الامر بين لزوم ثلث الالف ومقدمه فلا يلزم بالاشك
فلا يحتمل في اللزوم اذ الاصل فراغ الذمة حتى يتحقق اشتغالها وعلى هذا التفسير يكون على لفظ مشترك بين
الاستعلاء واللزوم وكونه لا يوجب التوقف عند اطلاقه كما في المشتركات لا ينفية اذ غاية انه للزوم القرينة
المعينة لاحد المعنويين وهو خصوص المادة اعني كون مدخولها جسما محسوسا او غيره وكون المجاز خير من الاشتراك
هو عند التردد ما عند قيام دليل الحقيقة وهو التبادر بحسب والاطلاق فلا ولا شك ان الاشتراك واقع وليس لا
لدليسه على انه كسوم دعوى ان المعنى الحقيقة هو الاستعلاء والمجاز له اللزوم ليس باول من القلب وكون ذلك
قول اهل العربية لا يرجح لان اهل الاجتهاد هم اهل النسبية وغيره واحد في الكل لا ينقل عن الواضح ان

ولو قال الزوج طلق نفسك ثلاثا بلف او على الف فطلقت نفسها واحدا كوقوع شيء لان الزوج ما رضى بالبينونة الا ليسلم الالف كلها
مخلاف قولها طلقني ثلاثا بلف لانها ما رضى بالبينونة باللف كانت ببعضها رضى ولو قال انت طالق على الف فطلقت
وعليها الالف وهو كقوله انت طالق باللف ولا بد من القبول في الوجهين لان معنى قوله باللف بعوض الف يجب عليه
ومعنى قوله على الف على شرط الف يكون عليه العوض لا يجب بد من قبوله وللعوض بالشرط لا ينزل قبل مجزؤه والطلاق بائن لما قلنا

المنع الحقيقي كذا بل ليس حكمهم به الا بناء على رواه مبتدأ راعى الاطلاق لا بل اللسان ونحن اوجدنا ك
تبا وبه للزوج من ذلك النوع كما يتبادر الاستعلاء في الاخر هذا ولو تنزلنا الى كونه في اللزوم حبازا
لم يضرنا في المطلوب فنقول لما تدرت الحقيقة اعني الاستعلاء كان في المجازي اعني اللزوم وبهذا المعنى
المجازي معنى كلي صادق مع ما يجب فيه الشرطية وما يجب فيه المعاوضة الى آخر ما قلنا بعينه قوله ولو قال
الزوج طلق نفسك ثلاثا بلف تقدم وجه الفسوق بين ابداها وابتدأه قوله ولو قال انت طالق
الى قوله ولا بد من القبول لو قال انت طالق بلف او على الف او خلقتك او باوتيك او طلقتك
بلف او على الف يقع على القبول في مجلسها فهو بين من جهة فيصح تعليقه واما فاته ولا يصح رجوعه ولا يبطل
بقيا منه عن المجلس ويتوقف على الباعث اليها اذا كانت غائبة لانه تعليق الطلاق بقبولا المال وهو من جهة ما باله
فلا يصح تعليقها واما فاته ولا يصح رجوعه عما قبل قبول الزوج ويطل بقيا ما باله اما تعليقه بالقبول فلان الباعث للمعاوضة
وقد ما ان في المعاوضات يتعلق الحكم بالقبول وكذا على عند ما فلا اشكال نعمت هذه هي للشرط فلا بد من تقدير
نعمه فهو اما القبول او الا او يتعين القبول بدلالة المال وهو قصد المعاوضة فان قلت فلم لم يعتبر جهة
المعاوضة في قولها طلقني ثلاثا على الف فطلقتها واحدة على قوله وكان يجب ثلثها فالجواب صلاحية هذا القدر
للمعقولة معنية للشرط انه القبول او الا او بعدم لزوم ارادة احدها لا يستلزم لزوم جعله موجبا لاصل المال
من غير ان يثبت لزومه بل قالوا ما هو ابلغ من هذا وهو لو قال انت طالق على ان تعطيني الف لتعلق بالقبول
صرح به في جواب الرواية من كتب محرم اما اذا قال لو اعطيني او بعتني بلف فلا تطلق حتى تعطيه للتصريح
بعمل الاعطاء بخلافه مع على حتى انه اذا كان على الزوج دين لها وقعت المقاصة في مسألة على
تعطيني دون ان اعطيني الا ان يرخص الزوج طلاقا مستقبلا بلف لها عليه وذلك لانه يقال على ان تعطيني منك
ذلك او يراى قبوله في العرف قال تعالى حتى يوطأ البسرية عن يد وهم صاغرون اعني حتى تقبلوا
للاجتماع على ان يقبولا ما ينهى الحرب منهم هذا ثم في قولهم ان اعطيني بشرط الاعطاء في المجلس بدو وقوع الطلاق
وفي قوله اذا او متى اعطيني لا حاجة الى الاعطاء في المجلس وبهذا بين ان معنى المعاوضة يلا خط وان ذكر
تصريح الشرط وسنذكر نحوه من مختصر الحاكم واما الثاني وهو اشتراط مجلسها فلا بد معاوضة من جانبها حتى
صح رجوعها اذا ابتدأت قبل قبول الزوج ولا يصح تعليقها ولا اضافتها والمباذلات تستدعي جوابا في
المجلس فاذا لم تجب حتى قامت لم يعتبر قبولا اذ ذاك وفي جانبها هو عين على ما سنذكره فرع قال
لا جنبية انت طالق على الف ان تزوجك فقبلت ثم تزوجها لا يعتبر القبول الا بعد التزوج ولم يكن خلافا
في جواب الفقه وغيره جعل هذا قول ابي حنيفة وعند ابي يوسف اذا قبلت عند قوله ثم تزوجها فطلقت

وجانب البعد في التناق مثل جانبها في الطلاق هو ان لا يكون طلاقا امس على الف درهم ولم تقبلا فقلت قبلت

المال والخيار فان خيار باطل اذا كان للزوج فتمجرو قبولا لما ذلك يقع الطلاق ويلزمها المال وهو جائز اذا كان للملك
فلا يقع لقبولها حتى تستقط الخيار او تمنعه الايام فاذا كان ذلك وقع ولزمها المال فان ردت الخيار في الايام
بطل الطلاق ولزمها المال وهذا التفصيل كله عندنا في حنفية ولا يخفى ان العبارة الجيدة ان يقال فان
ردت اختيار الطلاق بان قالت لا اختيارا لطلاق وعبارة قاضي خان فان ردت الطلاق وقالا الخيار
في الوجهين باطل والطلاق واقع بمجرد قبولها وعليها المال وجه قبولها ان الخيار للفسخ بعد الانعقاد
لانه لم يشرع الا في عقد لازم كالبيع والكتابة لا للمنع من الانعقاد والتصرفات اعني ايجابه وقبولها لا يحتمل
الفسخ من الجانبين اى لانه لا يشترط في جانبه يمين او حاصلة تعليق الطلاق بقبولها المال وفي جانبها
شرطه اى شرطه اليمين هذه بتاويل الخلاف فاذا قبلت كان ذلك وجود الشرط وشرط اليمين اذا وجدت
لا يتصور فسخها فتعذر فسخها ولم يكن جعل الخيار تاما من الانعقاد لما من فيبطل من الجانبين فاذا بطل ابرم بشرط
فيه وله ان المانع في جانبها بمنزلة البيع يعني معاوضة فاذا صح رجوعها عنه اذا ابتدأت قبل ان يقبل وهو لا يتوقف
على ما واد المجلس بالاتفاق مبتدئا حتى لو قامت فقبل هو واقامت ثم قبلت فيما اذا كان هو المبتدئ لا يصح ولو ذكرته
بصريح الشرط في الكافي للحاكم ابي الفضل اذا قالت ان طلقتن ثلثا فلك على الف فان فعله في المجلس فله الف وان
فعله بعده فلا شيء له وفي جانبه يمين كالا حتى لا يصح رجوعه بعد قوله انت او هي طالق على كذا او بكذا او يتوقف على ما واد
المجلس فلا يبطل الا ان ينقض مجلسا خطابا او مجلسا بلوغها بالخبر قبل ان يقبل ويصح تعليقه واضافته حتى لو قال اذا جاهد
فقد خاليتك على الف او فقد طلقتك على الف وقبلت في الغد في مجلس علمها وقع ولزمها المال ولا يصح قبولها
قبل الغد لان نفس الايجاب معلق بالشرط وهو عدم قبولها لا يصح القبول قبل الايجاب فلا خيار في الايمان فبطل خياره
فيصبح في البيع فيصح خياره وكونه شرط يمينه لا تبطل حقيقة في نفسه الا يرى انه لو قال ان بعتك هذا فبعتي حركيكون نفس البيع
شرط يمينه حتى يثبت بوجوده ولم يبطل بكونه معاوضة مستلزما حكمها من وجوب التسليم والرد وبالعيب وبالخيار بخلاف
لو قال ان دخلت فانت طالق على انك بالخيار لا يصح لانه خيار في الطلاق لا معاوضة فان قيل ثبتت الخيار في البيع
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره فالجواب اذا ثبتناه هنا بدلالة النص فان بثوته في البيع لدفع النكاح
في الاموال والنكاح في النفوس اضرب الحاجة الى التزويج فيه اكثر فانه ربما يغوتها هذا الوداج على وجه لا يحصل مثلها
ابدا وهذا المعنى يقف عليه كل لغوي بعد علمه بشرعيته في البيع فكان بدلالة النص قوله وجانب البعد في التناق
اى على مال كما بينها في الطلاق فيصح فيه شرط الخيار له اذا قال انت حر على الف على انك بالخيار ثلثة ايام فخرج
من صور تعليق المانع ان يقول ان دخلت فقد خاليتك على الف فتراضيا عليه ففصلت فصح المانع ذكره في
علامة السنن من التجهيز لان التعليق من الزوج يجوز لانه طلاق وهذا يفيد ان قبولها قبل الشرط وفي الوجهين

فالقول قول الزوج ومن قبل غيره لا يثبت منطلق العبد بالف درهم أمس فلم يقبل فقال قبلت فلقول قول المشتري ووجه الفرق
ان الطلاق بطلان ميثاق سراجيه فالاقرار به لا يكون اقترانا بالشيء المستحب من زنا ما لا ينعى ولا ينفك ولا يقرب ولا يكره فالحكم بالقبول بزوج

اذا قال اذ اقدم فلان فقد طلقك على الف واذا باعده الى اخره كان القبول اليها بعد مجيئ الوقت وقدوم فلان
قوله فالقول قول الزوج اى مع يمينه وحقيقة الفرق بين الصورتين ان قوله طلقك امس على الف اقصد ارجو
بمجرد اليقين لا بوقوع الطلاق اذ هو لازم وجود شرط لا لازمه الوجود وبعد هذا منه ومنها اختلاف في وجود شرط
وهي تدعيه ثبت الطلاق وهو منكروه وغير مناقض اذ الم يقتض رجوعه عن شئ مما اقصد به والقول للمكر بخلاف قوله
بتك فانه اقصد ارجو بقبول الشترى اذ البيع لا يقوم الا به فانكاره بقوله رجوع عما اقصد به فلا يقبل حتى لو قال
لمسا بتك طلاقك امس فلم يقبل فقالت بل قبلت كان القول لمسا وقوله بسده اعتقتك امس على الف فلم يقبل
وبتك امس نفسك بالف فلم يقبل على قياس قول الزوج لما دل هذه المسئلة اخوات في كتب محمد راجح شبه قال لما
قد طلقك واحدة بالف فقبلت فقالت اغا سا لك ثلاثا بالف فطلقتنى واحدة فلك ثلث القبول للمرأة مع يمينها
فان اقاما البينة فالبينة بنية الزوج وكذا لو اختلفا في مقدار المجلس بعد الاتفاق على الخلع او قالت اختلفت
بغير شئ فما لقول قولها والبينة بنية الزوج اما اذا اتفقا انها سالت ان يطلقها ثلثا بالف فقالت طلاقتنى
واحدة وقال هو ثلثا فالقول قوله ان كانا في ذلك المجلس الا يزى انه لو قال لما انت طالق انت طالق انت طالق في
مجلس سواء لما بالثلاث بالف كان له الالف فغاية هذا ان يكون موقفا البات في المجلس فيكون مشله فان كان
غير ذلك المجلس لزمه الثلث وان كان في العدة من المتفق عليه ولا يكون للزوج الا الثلث الالف وان قالت
سالك ان تطلقتنى على الف فطلقتنى واحدة فلا شئ لك يعني على قول ابى حنيفة وقال هو بل سالتنى واحدة على الف فطلقكها
فالقول قولها على قول ابى حنيفة راج وان قاله سالك ثلثا فطلقتنى في ذلك المجلس واحدة والباقى في غيره وقال
بل الثلث فيه فالقول لها وان قالت سالك ان تطلقتنى انا وضرتنى على الف فطلقتنى وضرتنى وقال طلقكها منك وقا اقرنا
من المجلس فالقول لها وعليها حصتها من الالف والاخرى طالق باقراره وكذا ان قالت فلم تطلقتنى ولا اقرنا
في ذلك المجلس وفي مسئلة خلع الثنتين بسؤال واحد بتفصيل وهو انه اذا خلع امرأته على الف كانت منقسمة
على قدر ما يتروجا عليه من المهر حتى لو سالتاه طلاقهما على الف او بالف فطلق احداهما
لزم المطلقة حصتها من الالف على قدر ما يتروجا عليه فان طلق الاخرى في ذلك المجلس
ايضا لزمها ايضا حصتها لان الالف تنقسم عليها بالسوية ولو طلقها بعد ما اقرت فخلا شئ له فاذا ادعت المرأة
الخلع وانكره الزوج فاقامت بنية فشهد احدنا بالف والاخر بالف وخمسائة او اختلفا في جنس المجلس فاشهادا
بطله وان كان الزوج هو المدعى للخلع والمرأة منكرة فشهد احدنا بالف والاخر بالف وخمسائة والزوج يدعى
الغنا وخمسائة جاز شهادتهما على الف وان ادعى الغنا لم يترشها وتما ولزمه الطلاق باقراره وكذا لا تجوز شهادتهما

قال والمبارأة كالتحريم لا يسقطان كل حق لكل واحد من الزوجين على الآخر مما يتعلق بالنكاح عند أبي حنيفة قال محمد بن
 لا يسقط فيها إلا ما سميها وأبو يوسف لا يصح في التحريم مع الحيضة في المبرأة لمحمد بن أبي حنيفة معاهدة وفي المداخلة غير المشتركة

إذا اختلف في جنس العمل أيضا لكل من مختص الحاكم أبي الفضل لكلام محمد بن ولو اختلفا في مقدار العوض قال يقول
 عندنا وعن الشافعي يتماثلان قوله والمبارأة كالتحريم يفتح المهر مفاصلة من البرأة وترك المهر خطاء
 في المغرب وهو أن يقول براكك على ألف تقبل قوله يسقطان كل حق أله آخره مقيد بالمهر والنفقة الماضية
 إذا كانت مفروضة بخلاف نفقة العدة والسكنى في العدة لا تقع البرأة منها وإن كانا من حقوق النكاح بل للمختصة
 النفقة والسكنى إلا أن اختلفت على نفقة العدة فبسقط دون السكنى لأنها حق الشرع والطلاق جواب المسئلة يقتضيه
 سقوط المهر في جميع الصور سواء سميا شيئا في الخلع أو لا وليس كذلك وجعلتها إمامنا لا يسمي شيئا بأن يقول خالعتك
 فقبالت ولم يذكر شيئا أو سميا المهر وبعضه أو لا آخر فإن لم يسمي شيئا ففيه ثلث روايات أحدها لا يبرأ الزوج عن
 المهر حتى تأخذه إن لم يكن مقبوضا والاخرى يبرأ كل منهما عنه وعن دين آخر سواء والشاكلة يبرأ كل منهما عن
 المهر لا غير فلا يطالب به أحدهما الآخر وهو الصحيح على قول أبي حنيفة سواء كان قبل الدخول أو بعده مقبوضا كان
 أو لا حتى لا ترجع عليه بشيء إن لم يكن مقبوضا ولا يرجع الزوج عليها به إن كان مقبوضا كذا في الخلع قبل
 الدخول وبهذه لأن المال المذكور عرفا بالخلع في حيث لم يصرح به لزم ما هو من حقوق النكاح بقضية أن المراد بالانحلال
 منه وإن سميا المهر فإن كان بعد الدخول وليس مقبوضا سقط عنه كله وإن كان مقبوضا رجع عليها بجميعه بالشرط
 وإن كان قبل الدخول فإن كان مقبوضا ففي القياس يرجع عليها به وبقدر نصفه كله بالشرط ونصفه بالطلاق
 قبل الدخول حتى لو كان انفارجع بالف وخصامة وفي الاستحسان بالمقبوض فقط لأن المهر اسم لما تتحقق المرأة وهو
 نصف المسمى قبل الدخول فيجب عليها به بالشرط ونحو النصف الآخر بالطلاق قبل الدخول لأنها قبضت ما لا تتحقق فيجب عليها
 رده كذا ذكره قاضي خان قيل ويشعني أن لا يجب إلا النصف بالشرط ويسقط الباقي بحكم الخلع كما إذا خالعتها على مال آخر
 قبل الدخول وقد قبضت كل المهر لا يجب عليها رده شيئا منه وسيأتي وكذا إذا سميا بعض المهر فإنه يجب عليه المسمى بالشرط
 ويسقط الباقي بحكم الخلع ولكن قد يقال ينبغي أن يجب كل المسمى بالشرط لأن المهر اسم لما صحت تسميته في العقد غير أنه سقط
 نصفه بالطلاق قبل الدخول رجع عليها بكلمة بالشرط وإن لم يكن مقبوضا ففي القياس يسقط عنه كله ويرجع عليها بخصامة لأنه
 يستحق رده بالشرط وهي تستحق عليه خصامة بالطلاق قبل الدخول فيلتحقان قصاصا بقدره ويرجع عليها بالزائد وفي
 الاستحسان لا يرجع عليها بشيء لما أن المهر اسم لما تتحقق وهو خصامة فوجب ذلك ويجب له مثله عليها بالشرط فيلتحقان قصاصا
 وإن سميا بعض المهر بان خالعتها على عشرة مثلاً والمهر ألف فإن كان بعد الدخول كله مقبوض رجع عليها بتمامه بالشرط
 وسلم الباقي لها وإن كان غير مقبوض سقط عنه كله بتمامه بالشرط والباقي بحكم الخلع وإن كان قبل الدخول وكلمة مقبوض
 ففي القياس يرجع عليها بتمامه بالشرط وخصامة بالطلاق قبل الدخول وفي الاستحسان يرجع عليها بنحوين لأنه

وكأن يوسف أراد المبالغة في معاملة من البراءة فقطضها من الحسابين وانصطفى قيدناه
 بحقوق النكاح لدلالة الفرض اما الخلع فقطضا لا اختلاعا وقد حصل في نقص النكاح
 ولا ضرورة الى انقطاع الاحكام ولا في حقيفة مرة ان الخلع يلبي عن الفضل ومنه خلع النحل وضع النحل وهو
 مطلق كالمبالغة فيعمل باطلا قهرا في النكاح واحكامه وحقوقه ومن خلع البتة وهي بصغيرة بما لها

عشر مهاب قبل الدخول وبريت المرأة عن الباقي بكلم لفظ الخلع وعلى ما بحثناه ينبغي ان يرجع بآية وان لم يكن مقبوضا
 سقط كله استسنا عشرة بدل الخلع والنصف بالطلاق قبل الدخول والباقي حكم الخلع وان سميا بالآخر غير المهر
 فان كان بعد الدخول والمهر مقبوض فله المسمى ليس غير وان لم يكن مقبوضا فله المسمى وسقط عنه المهر بكلم الخلع
 وان كان قبل الدخول والمهر مقبوض فله المسمى سلم لها ما قبضت ولا يجب عليها رد شيء منه وان لم يكن مقبوضا فله
 المسمى بالشرط وسقط عنه المهر بكلم الخلع اذا عرفت هذا ايضا الى الخلاف فيه وجه قول محمد بن ان هذه معاوضة
 واثرا معاوضة ليس لان في وجوب المسمى لا في اسقاط غيره وجار كما اذا وقع بلفظ الطلاق على مال ولذا لا يسقط
 دين آخر ولا نفقة العدة وان كانت من آثار النكاح مع ان النفقة اضعف من المهر ولا يبي يوسف ان المبالغة
 من البراءة فقطضي البراءة من الجانبين انه مطلق في كل دين الا انا قيدناه بالواجب بالنكاح لدلالة الفرض فان الفرض
 المبالغة من تعلقاته اما الخلع فانما يقتضي فضلا وانخلافا وحقيقة تتحقق في حق النكاح غير متوقفة على سقوط المهر ولا بحقيقة انه لم يخلع صلح
 وضع شرعا لقطع النازعة الكاينة بسبب النشور الكائن بسبب الوصلة القائمة بينهما بسبب النكاح قيام تحقق مقصوده
 جعله مقطعا لما وجب بسبب تلك الوصلة تلك فيسقط المهر والاعادة على موضوعه بالنقص لان لفظه ولفظ المبالغة يفيد
 اطلاقا ذلك في المبالغة كما قال ابو يوسف ولفظ الخلع يفيد اختلاعا كل منهما عن الآخر دون احدهما بعينه فانه
 اذا اخلع احدهما عن الآخر على وجه الكمال بان يخلع من كل وجه اخلع الآخر كذلك وثبوتة على هذا الوجه بسقوط مطالبة
 كل منهما الآخر بموجب النكاح بخلاف لفظ الطلاق فانه ليس فيه ما يدل على سقوط الحقوق الواجبة بالنكاح على ان
 على رواية الحسن عن ابي حنيفة ان الطلاق على مال الخلع يسقط به ما يسقط به يسقط بالخلع وبخلاف دين آخر لان
 اخلع لقطع النزاع الحاصل بسبب وصلة النكاح لا مطلقا وبخلاف نفقة العدة فانها ليس من مواجب النكاح بل يحدث
 تعلق وجوبها بعده حتى لو شرط سقوطها في الخلع سقط باعتبار التسوية وقت الخلع والباقي سقط تبعاً في ضمن الخلع اما
 لو لم يسقطها حتى انخلت ثم استقط لا يسقط لا اسقاطا لم قصد المالم يجب فانها انما تجب شيئا فشيئا بخلاف ذلك لا اسقاطا
 البضنة واما السكنى فله كانت في غير بيت الطلاق سمعته لا يصح اسقاطها بحال الا ان ابرأته عن مؤنة
 السكنى بان كانت ساكنة في بيت نفسها او تعطى الاجرة من مالها فيصح الزا من ذلك وفي القينة الابراؤا
 بعد وجود سبب النفقة فيصح وان لم تكن واجبة عنده قيل ما سبق هو الصحيح وما ذكر في القينة يبطله الابراؤا بعد الخلع
 فانه لا يصح لكن في الينابيع لوابرأة عن نفقة العدة بعد اخلع صح قال بهذا ذكره الطحاوي انتفى بخلاف الابراؤا منها حال
 قيام النكاح لان الابراؤا من النفقة المستقبل لا يصح هذا وتعلق ان يقول الوجه الاول يقتضي سقوط المهر بالطلاق على مال
 والثاني يوجب كون لفظ الطلاق مطلقا مسقطا له لانه يفيد اطلاقا او انطلاقا عن الزوج يوجب مثله في حقه وتحقق
 حقيقة الطلاق كل منهما عن الآخر عن الكمال يقطع مطالبة كل الآخر بمواجب النكاح كما قلنا في الخلع بعينه فالذي يظهر

السراج عليها لانه لا ينظر لخاصية اذ البضع في حالة الخروج غير متقوم والسبيل متقوم

من جهة الدليل ترجح الوجه الاول والتزام رواية الحسن عن ابي حنيفة في الطلاق على ما ان ايه ايضا يسقط المهر كالخلع
والا فالحال ما علمت ولو كان الخلع بلفظ البيع والشراء اى قال ببتك نفسك بالف فقالت اشتريت اخلفت المشايخ في انه
على قول ابي حنيفة كالخلع والمباراة اولاد صحيح في الفتاوى الصغرى انه كالخلع والمباراة وترجح قول محمد بن بانه عقد
مساواة فلا تزاد على ما تراخيا عليه واللفظ وان كان بيني عن الفصل بالفضل وجد على مقدار رضائه فكيف يسقط غيره فهو
عن تحقيق فانه اذا انبأ عن الانفصال في شملقات النكاح واقضى لذلك ان يسقط مطالبة كل الآخر بالمهر ثم وقع التراجع
على اثباته بما لا يقدح في التراجع على اثبات سقوط ملك النكاح والمهر بذلك المال فثبت بمقتضاه مع ذلك المال بالضرورة
تبيينه لا يسقط المهر من الخلع الاجنبى بمال نفسه لانه لا ولاية للاجنبي في اسقاط حقها كذا ذكره شمس المأتم وكذا الامامة اذا خلعت
من زوجها بغير اذن المولى يقع الطلاق ولا يسقط المهر بخلاف ما اذا كان باذنه فيسقط وتباع في بدل الخلع وفيها اذا كان
بغير اذنه لا يطالب به الا بغير التيق وام الولد والمدة في الاذن يؤدى ان من كبها فخرج اذ اشترط بدلا للخلع البرة
من نفقة الولد وهى مؤنة الرضاع ان وقتا لذلك وقتا كسنة شلح و لزم والا لا يبيع وفي المتفق ان كان الولد ضياعا
صح وان لم تبين المدة وترجع جولين انتهى بخلاف الغلظ وفي المداومة امرأة اخلفت من زوجها على مهرها ونفقة صهرها
وعلى ان تمسك ولدها سنة ثلث سنين او عشرة بنفقة صح الخلع ويحب ذلك وان كانت النفقة مجهولا فينفق قدر النفقة وهذا
لما علمت ان الجمالة غير المتفاحشة محتملة في الخلع فان تركته على زوجها وصهرت فلزم رجع ان ياخذ قيمته النفقة تنهى ولها
ان تطالبه بكسوة العتيق الا ان اخلفت على كسوته ونفقة فليس ايا وان كانت الكسوة مجهولة وسواء كان الولد رقيقا
او فليما ولو اخلفت على راجع ثم استاجر بابدال الخلع على ارضاع الرضيع جاز ولو استاجر به على اسماك الفطيم بنفقة
وكسوته لا يجوز وفي المحيط ذكر ابن جماعة عن محمد بنه في امرأة اخلفت من زوجها بالمالا عليه من المهر و برضاع ولده الذي
هى حامل به اذا ولدته الى سنتين جاز فان مات او لم يكن في بطنها ولد ثم وقته الرضاع ولو مات بسنة تزويته رضاسنة وكذا
اذا ماتت هى عليها قيمة انتق ولو كانت قالت عشرة سنين رجع عليها باجرة رضاع سنتين ونفقة باقى السنين الا ان قالت
عشر الخلع ان ماتت او ست فلان شى على فهو على ما شرطت قاله ابو يوسف ولو اخلفت على ان تمسك الى وقت البلوغ صح في
الاشي لا الاعلام واذا تزوجت فلزم رجع ان ياخذ الولد ان تتركه عن باوان اتفاقا على ذلك لان باحق الولد وينظر الى مثل اسماك
الولد في تلك المدة فيرجع به عليها ولو اخلفت على ارضاعه ثم صالحت الزوج على شى يبيع ولو خالفت على نفقة جولين وعشرة او هى
مسيرة فطالبة لنفقة ما يجبر عليها وما شرط حق عليها وعليه لا اعتبار على ما افتاء بعضهم من سقوط النفقة ولو خالعا بالمالا عليه
من المهر ثم تذكر ان لم يبق عليه شى من المهر وقع وجوب عليها رد المهر وشك لو خالعا على عبد بالذي لها عنده او متاعها
ثم ظهر ان ليس في يده شى وقع على مهر فان لم يكن قبضته سقط وان قبضته روت الى او شك و قيمته ولو خالعا بمهر با وهو علم
ان ليس لها عليه مهر وقع في الخلع باننا وفي الطلاق رجعا مجانا ولو كان طلقها بمهر فقبلت والزوج يعلم ان لا مهر لها ويقع رجعا قوله لم يجز عليها

مختلف النکاح لان البضع منقسم عند الدخول ولهذا يعتد بخلع المریضه من الثلث ونکاح المریض مکرر المثل من جمیع المال ولذا لم یجوز
لا یسقط المهر ولا یستحق ما لیس له من الطلاق فی رایة وفي رایة لا یقع ولا اول اصح لانه تعلیق بشرط قبوله ینقض بالتعلیق بساکن الشرط
وان خالف اعنی الف علی انه ضامن فالتخلع واقع ولما لیس علی الایکاش شرط بدل الخلع علی الاجنبی فلیک فی الکتاب ولی ولا یسقط
مهرها لانه لم یدخل تحت ولا یة الکاب وان شرط الکالف علیها فتوقف علی قبولها او کلفت من اهل القبول
فان قبلت ونعم الطلاق لوجود الشرط ولا ینحی المال لانهما لیس من اهل الزمانة فان قبلت الکاب عنها فقیه روایتان

یحتمل عدم وقوع الطلاق بسوا الایاب لانه لم یضمن بدل الخلع فصار کان الزوج خاطب البنت بالخلع فیتوقف علی
قبولها وان کانت صغیرة ویحتمل عدم لزوم المال بعد وقوع الطلاق فلما صح بان الاصح وقوعه تعین ان المردا انما
ویرث الایة لانظر لهما قیسه اذا البضع حاله الخرج غیر مستقوم والبذل مستقوم فاعطى المستقوم من مالها بغرض غیر مستقیم لا یجوز
لانفسه من البهرج بما لهما قوله بخلاف النکاح لان البضع مستقیم عند الدخول فلما زوج ابنته الصغیرة بمهر المثل
جازه علیه ولزم المهر فی مال الایاب لانه اعطى المستقیم من ماله بمستقیم قوله ولذا یمیز خلع المریضه متصل بکون البضع
غیر مستقیم حاله الخرج وقد منافی اول الباب ان الواجب للزوج ان بات فی العدة الاقل من میراثه ومن بدل الخلع
اذا کان یخرج من الثلث وان لم یخرج فله الاقل من الارث والثلث اذا ماتت فی العدة فان ماتت بعدها او کانت غیر دخول
بمخالطه بدل الخلع ان خرج من الثلث قوله ونکاح المریضه لم یصل بانه مستقیم حال الدخول قوله والا اول صح نص علیه فی التفسیر
ووجه ما ذکر من انه تعلیق لقبول الکاب وقد وجد الشرط وبما ذکر من وجه الرایة الاخری من ان الکاب لما لم یضمن المال صار کانه
خاطب الصغیرة فیتوقف علی قبولها وان لم یلزمها المال وما قبل ان الخلع فی مثنی الیمین والایمان لا تجزئ فیها النیابة بالملاک
الا انه ممنوعه وکون الموجود من الکاب یمینا غیر صحیح بل مجرد الشرط وشرط الیمین یصح من کل واحد ان قبل الکاب فان
قبلت وهی حاطة تعقل ان النکاح جالب والخلع سالب وقع الطلاق بالاتفاق ولا یلزمها المال وفی جوامع الفقه طلقها بمهر یا وهی
صغیرة حاطة فقبلت وقعت طلقه ولا یمیز وان قبل ابوها وایمینی روی هشام عن حمدة انه یقع وروی التمددانی عن حمدة لا یقع ولو
بلغت فاجازت جاز قوله علی انه ای الکاب ضامن المراد من الضمان هنا التزام المال لا الکفالة عن الصغیرة لعدم وجوب
المال علیها فالتخلع واقع سواء خلعها الکاب علی مهرها وضمنه او الکالف مثلاً فلیجب الکالف علیها لان شرط بدل الخلع علی الاجنبی صح فلی
الایاب وان یملک التصرف فی نفسها والمال بالاقراض والایذاع والایجارة والایرضاع او لی بخلاف بدل الخلع لا یجوز بثمن لک
علی الاجنبی لانه یحصل به للعبد مال یمکن حاصلاً وهو اثبات الایلیته وهو القوة عن ذلک الاستقاط بخلاف استقاط
الملک فی الخلع لا یحصل عنه المرأة فمال یمکن حاصلاً قبل فصار الاجنبی والایاب مثلاً فی انه لم یحصل له شیء بخلاف البس فانه حصل
ما ذکرنا له والعوض لا یجب علی غیر من یحصل له المعوض فصار کثمن البیع الا ان البیع ینفسه بشرط الفاسدة والخلع
لا یفسد بها ولا یسقط مهرها لانه لم یدخل فی ولایة الکاب فاذا بلغت تاخذ نصف الصداق ان کان قبل الدخول
وکله ان کان بعده من الزوج ویرجع هو علی الکاب الضامن او ترجع علی الکاب ولا یمیز هو علی الزوج ولو کان
المهر عیناً اخذت من الزوج کله ان کان بعد الدخول ونصفه ان کان قبله ویرجع الزوج علی الکاب الضامن بقیته قوله
وان شرط ای لو شرط الزوج الکالف علیها فتوقف علی قبولها ان کانت من اهل القبول بان یمکن مميزة و
ان تصرف ان النکاح جالب والخلع سالب فان قبلت وقع الطلاق لوجود شرط وهو قبولها ولا یجب المال
لانها لیس من اهل العزارة والبیونیه بالتخلع یمیز القبول وولن لزوم المال الا یمیز الی بیونیه بدونه فیما اذا سمحت

وكذا ان خالها على مهرها ولم يضمن الاب المهر توقف على قبولها فان قبلت علمت ولا يسقط المهر وان قبل الاب عنها فاعلى الرواية وان ضمن الاب المهر وهو الف درهم طلق لوجود قبوله وهو الف درهم وان ضمن الاب المهر

خبره ونحوه وان قبل الاب بدونه عنها نفى وقوع الطلاق روايتان في رواية يصح لانه يقع محض او يتخلص من عهده بل مال ولا يصح منها فصلا يقبل المهر وفي اخرى لا يصح لان قبولها بشرط المهر وهو لا يحتمل النية وبذا هو الاصح قوله وكذا ان خالها اي خال الصغير الزوج على مهرها لم يضمن الاب توقف على قبولها ان كانت على ما قلنا المتفان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط وقع الطلاق بان لا يسقط المهر وان قبله الاب فعلى الروايتين المضممة فان ضمنه صح وقوع الطلاق لوجود الشرط وعرف من هذا ان الصغيرة العاقلة اذا قبلت الخلع من زوجها صح الخلع ووقع الطلاق ولا يسقط المهر ولا يلزم المال بذا ثم قيل تاويل المسئلة ان خالها على مال مثل مهرها اما على مهرها فلا يجوز لان الاب ليس له ولاية ابطال حكمها بمقابلة ما ليس يتقوم ولا يعتبر ضمانه والاصح ان الخلع على مهرها كالمهر على مال آخر لان العقد يتنازل مثله لا عينه وضمان الاب اياه صحيح ثم ينظر ان كان مهرها الف والخلع قبل الدخول وهي المراد بمسئلة الكتاب لزوم خمسية وفي القياس يلزمه الف واصلة ان الكبيرة اذا اخلعت على مهرها وهو الف قبل الدخول وقبل قبضه في القياس يجب خمسية لانه وجب عليها الف بالشرط وهي وجب لها خمسية بالطلاق قبل الدخول فيلتقيان فصا بقدره فبقى عليها خمسية له وفي الاستحسان لا يجب عليها قبل القبض شي لان المهر يادبه عرفا باستحقاق المرأة وهو نصف المهر فيسقط عن الزوج وقبله تجب خمسية له بالشرط وتبرأ عن الباقي بحكم الخلع بذا على خلاف ما ذكره قاضي خان وقد قد مننا الاقسام كلها واذا عرفت هذا علمت ان الصواب ان يقول اذا اخلعها على مهرها وهي الف لا كما قال طه الف ومهرها الف فانه اذا اخلعها كذا لم يكن من الخلع على مال آخر غير انه اتفق انه مثل المهر والا اثر لذك والحكم فيه ان كان قبل الدخول وجوب المسئلة وسقوط المهر عنه ان لم يكن مقبوضا وسلامته لانه ان كان مقبوضا لا يرجع عليها بشي كما قد مشاه في التقييم واذا قد وقع الكلام في خلع الما جني فلا بد من ذكر بنده منه واعلم ان الاجبني اذا خاطب الزوج فاما ان يضيف البذل الى نفسه على وجه يفيد ضمانه او ملكه اياه او يرسله ويضيفه الى غيره فان اضاف الى نفسه كذا كان بان قال اخلعنا على عبدتي بذا او الفعي بذا او على الف او على اني ضامن ففعل فالخلع واقع والمسئى عليه فان استحق لزوم قيمته ولا يتوقف على قبولها لانه انما يتوقف على من يجب عليه البذل لا من يقع عليه الطلاق ولا المسئلة قبوله بل يكفي ذلك الامر منه لان الواحدي تولى طرفي الخلع كما في الكراج بخلاف ما لو قال اخلعت نفسك مني فقلت قيل لا يصح بلا قبول الزوج والمختار انه يصح ان اراد به التحقيق دون السوم فان قلت ما بالفرق بين التسمية الاجبني وسيد الامة المتكلمة لعبد او حر فانه اذا اخلعها من الزوج على عبد وفاستحق لا يضمن قيمته بل تجب قيمة العبد على الامة حتى تباع فيه لظهور الدين سنة حق السيد فالجواب ان قبول الخلع منها وجد منها حكما بسبب ولاية السيد عليها فكان قبوله كقبولها فكان الدين عليها الا ان السيد التزم خصوص الاول فاذا فات عاد اليها وهو ظاهر سنة حق السيد فيبذل فيه الا ان يفيد بها واذا بيعت ان كان عليها دين بدعي به لان دين الخلع اضعف اما لو اخلعها على رقبته وهي تحت عبده صح فلو ضمن المولى الدرك في جميع ذلك فالملكية على المولى لا التزامة ودونها لا قبيل العتق والابدية ولان القبول انما يشترط لوجوب البذل لا للواقع

وفي القياس لزوم الف والنف واصب له في الكبر إذا استخسرت

الطلاق وان ارسله بان قال على الف او على هذا العبد توقف على قبول المرأة لان البذل لم يصف اسل احد
فان قبلت لزما تسليمه او قيمته ان عجزت وان اضافته الى غيره بان قال على عبد فلان اعتبر قبول فلان لان البذل
اضيف اليه وكذا لو قال الزوج لرب العبد خلعت امراتي على عبدك لان البذل اضيف اليه ولو كان الزوج قال لها
خلعتك على عبد فلان او قالت هي اخلعني على دار فلان توقف على قبولها لان الخطاب جرى معها فكانت هي الراجحة
في العقد ولو قالت اخلعني على الف على ان فلانا ضامن فاجاب فالج معها لانها ساقة وتوقف ضمان فلان على قبوله
ولو وكلت من يخلعها بالف ففعل فلان عليها دون الوكيل لان حقوق العقد في الخلع ترجع الى من عقدا لا الى
الوكيل ولو ضمنه الوكيل لزمه واذا ادعى ربح عليها لانه يملك الخلع من مال نفسه ففائدة امرها به الرجوع عليها
بخلاف الوكيل بالكنكاح اذا ضمن فادعى لا يرجع على الزوج الا اذا ضمن بامره لان فائدة الامر جواز الكناح لانه لا يمكن
الكنكاح بغير امره والصلح عن دم العبد كالخلع في جميع ما ذكرنا فخرج تتعلق بالباب المختلطة ليحققها صحيح الطلاق
عننا وقد تقدم فيها ساف وبه قالت النظارية وهو قول ابن مسعود وعمران بن الحصين وابنه الدرود وسعيد
بن المسيب وشرج دطأ وسن والزهرى والنخعي والحكم وحماد وكحول وعطاء والثوري وعمر مالک والشافعي
واحمد لا يخلعها ولا يتنا ولها الطلاق في قوله نسائي طواق عن حماد ولو قال لها الكنايات اسل يقع بها الزوجي
مثل اعتدى استبرأ رجك انت واحدة ينوي الطلاق يقع عليها طلاقه بانته عند ابنة حنيفة رحمه الله
وابنه يوسف ربح خلاف لم يروى انه عليه الصلوة والسلام قال المختلعة لا يخلعها صحيح الطلاق وان كانت
في العدة ويروى عن ابن عباس ولنا ما رواه ابو يوسف ربح باسناده في الا بالي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
المختلعة يخلعها صحيح الطلاق ما دامت في العدة وحديثهم لا اصل له ذكره سبط بن الجوزي في اشارة الانصاف امرأة
تالت خلعت نفسي منك بالف ثلث مرات فقال الزوج رضى او اجرت كان ثلثا بثلاثة آلاف خلع استه على رقبته
وزوجها عبد او مدبرا او كاتب صحيح لانها تصير ملكا للمولى ولو كان حرا لا يصح لانه لو صح ملكها فيبطل الكناح
ويستبطل بطل الخلع لكنه يقع طلاق بان لانه بطل البذل وبقي لفظ الخلع وهو طلاق بان تحت حر استان
دخل بها فخلعها سيد بها على رقبته الصغر فالخلع واقع على الكبر وبطل الخلع في التي خلع على رقبته
وبه الصغر لانه امكن تصحيح الخلع في الكبر لان الطلاق لم يقارن ملك الزوج فيها لانه الصغر
لان الطلاق في حقها يقارن ملك الزوج لبعض رقبته فينقسم الصغرى على مهرها لانه خلعتا به لا عن طلاقها
فما صاحب مهر الكبرى فهو للزوج ولما صاحب الصغرى بقى للمولى ولو خلع كل منهما على رقبته الاخر
طلقت ابنا لان ملك رقبته كل منهما يقارن طلاقها فصح الخلع في حق الطلاق ولا يسلم للزوج شيء من
البذل امرأة لها انسابا عم وها وارثا با تزوجت احداها ودخل بها ثم خلعت بهما في مرض موتها ولا مال

لا يخلعها

اجازة

فصل الدخول على الفم مهرها الف في القياس عليها خمسمائة زائفة في الاستحسان

لها غير و ماتت في العدة فالمرء عليها ولا يعتبر من الثالث فلا يصح ذكر البدل في حق الوارث فبقي لفظ المانع فثبت
 ويرثان بالعدالة فلو كان طلقها على مهرها و ماتت في العدة فهو طلاق رجعي فله النصف ميراث الزوجية
 والباقي بينهما نصفين **قاعدة في الطلاق** على ما لا اصل له من ذكر طلاقين وذكر عقبتها ما لا يكون متعاقبا
 بها أو ليس أحدهما بصرف البدل إليه أو من الآخر إلا أو وصف الأول بما ينافي وجوب المال فيكون للمال
 حينئذ متعاقبا بالثاني ووصفه بالثاني كالتضييع على أن المال بمقابلة الثاني وإن شرط وجوب المال
 على المرأة صلت البيونة لأنها إنما تزمت للملك نفسها فلو قال لها أنت طالق الساعة واحدة وهذا آخره بالف
 أو قال على أنك طالق هذا آخره بالف أو قال اليوم واحدة وهذا آخره رجعية بالف فقبلت تقع واحدة
 بمسماة في الحال وهذا آخره بنيرته إلا أن يعود ملك قبله لأنه جمع بين تطلقه مخيرة وتطلقه مضطرة إلى العدة
 وذكر عقبتها ما لا فأنصرف إليها إلا يرى أنه لو ذكر مكان البدل استثنى منصرف إليها فيقع اليوم واحدة
 بمسماة فإذا جاء فذيق آخره في لوجود الوقت المضاف إليه لا يجب شي لأن شرط وجوب المال بالطلاق الثاني
 حصول البيونة ولم تحصل لصحة لها بالأول من لو تكلمها قبل مجي الغد ثم جازى العقد يقع آخره بمسماة لوجود شرط
 وجوب المال ولو قال أنت طالق الساعة واحدة رجعية أو بانية أو بنيرته على أنك طالق هذا آخره بالف تقع
 في الحال واحدة مجانا وهذا آخره بالف لتعذر التصرف اليها لأنه وصف الأول بما ينافي وجوب المال إلا أن في
 قوله بانية يشترط التزوج لوجوب المال بالثاني ولو قال أنت طالق ثلثا للثاني فقبلت يقع في الظاهر الأول
 واحدة ثلث الألف وفي الظاهر الثاني آخره مجانا لأنها بانية بالأول ولا يجب بالثانية المال إلا إذا تكلمت
 قبل الظاهر الثاني فحينئذ يقع آخره ثلث الألف وفي الظاهر الثالث كذلك والحد سبحانه وتعالى اعلم **فروع**
 لو خالها ولم يذكر العوض ذكر شمس الأمانة بهر كل عن صاحبه قال خواهر زاده هذا حديث الروايتين عن أبي حنيفة
 وهو الصحيح فإنه لم يكن على الزوج مهر فليها رد ما ساق إليها من المهر لأن المال مذکور عرفا بذكر المانع وفي رواية
 عن أبي حنيفة وهو قولهما لا يرد ما عن صاحبه ولا يرد عن نفقة العدة وموتة السكنى في قولهم جميع
 إلا إذا شرط في المانع فعلة في الخلاصة وكذا ذكره السفياني أعني رد المهر وتوكل في الوحي فما إذا قال اختلعتي
 ولم يذكر البدل فعالت اختلعت عن خواهر زاده أنه يقع طلاق بائن ولا يكون خالفا كأنه قال طلق نفسك طلاقا
 بآنا فعالت طلقت ثم استشكل على ما حكى عنه من رد ما ساق إليها من العداق إذا كان مستبوضا أو لم يجعل كانه
 قال طلقك بآنا لكن هذا مذکور في غير موضع ذكره في التبيين وإذا قال اختلعتي فعالت اختلعت تطلق وفيه
 وبين ما إذا قال اشترى نفسك فعالت اشتريت لا تطلق بان اختلعتي أمر بالطلاق بل بلفظ النحل والمرأة تملك الطلاق
 بأمر الزوج بخلاف اشترى نفسك لأنه أمر بالنحل الذي هو من أوصية إذا لم يكن البدل مقدارا فان قدره بان قال بهر

لا شيء عليها لأنه ميراثه عند حصول ما يلزم له

ونفقة عاتك وقالت اشترت صح على رواية وهو المختار يسير بالرواية الاخرى ما ذكر في غير موضع انه اذا قال اشترى نفسك مني بكذا فقلت اشترت لا يقع بالم يقل الزوج بعث وكذا الروايتان فيما اذا قال اخلني مني بكذا وذكر ما لا مقدرا فقلت اخلت في رواية كتاب الطلاق لا يصح بالم يقل الزوج فقلت وفي رواية كتاب الوكالة تصح ويبرأ الزوج عن المهر وهو الاصح والابواب عن الاشكال فيعمل سقوط المهر وجعله بدلا فيما اذا لم يتوبه كونه خلعيا بغير مال وحل كونه طلاقا بانما بل مال على ما اذا انوى به كونه بلا مال وهذا لان مطلق اخلت ينصرف الى الفرقة بعوض فيمن عليه الا بموجب فاذ لم يسما بالانصراف الى المهر الا ان ينوي خلافه يدل على هذا ما في المفتي قال ابو يوسف اذا قال اخلني نفسك فقلت قد خلعت نفسي لا يكون خلعيا الا على ما ان الا ان ينوي غير المال ولا فرق بين خلعتك وخالعتك فاذا قال اخلت ينوي به الطلاق وقع ولا يبرأ الزوج عن المهر وعلى هذا فلا يلزم هذا الحكم الا اذا تصادقا على عدم النية وما يوجب حمله على مجرد الطلاق التصريح بنفي المال كما اذا قال اخلني مني بشيء فاسكنه ووقع بلا مال لانه صرح بنفي المال نقله عن محمد بن الفضل في الطلاق بان وعلى ما ذكرنا من ان حقيقة ما فيه المال لو قال لا اجني اخلت امرأتك لم يملك خلعها بذا عوض ولم يحل كقولها طلقها بانما ولو قال اخلني مني بشيء فاسكنه ولم يقدروا فقلت اخلت على الف لا يصح بالم يقل الزوج خلعتك او خولعتك ففرق بين هذا وبين ما اذا قال الزوج اخلت نفسي مني بالف واليا في بحاله بحيث يتم والفرق ان التقويض في المسئلة الاولى لم يصح لان البذل مجهول فلو صح صار له احد من غير ما يستقصا وهذا مقبول في الثانية فلو لم يصح لمضادة الحقوق وحقوق من لا يرجع الى الوكيل اذا اخلتها اخلت منك بالمهر ونفقة العدة بالعربية وهي لا تعلم معناه او لغيرها ابرأك من نفقة العدة قبل يصح والاصح لا يصح لان التقويض كالتوكيل لا يتم الا يعلم الوكيل والابواب عن نفقة العدة والمهر وان كان سقاطا لكان سقاطا بحسن النية فصارت البسعة كسبع وكل المعاوضات لا بد فيها من العلم وهذه صورة اكثر ما يقع قال ابو حنيفة من كل حق يكون للنساء على الرجال نقالت ابرأك من كل حق يكون للنساء على الرجال نقالت في نوره طلقك وهي مدخول بها يقع بانما لانه بعوض اذا اخلت كل حق لها عليه فلها النفقة ما دامت في العدة لانها لم يكن لها حق حال تخلع فقد ظهر ان تسمية كل حق لها عليه وكل حق يكون للنساء صحته وينصرف الى القام لها اذ ذاك وبعض النسائية لا يصح هذه الجملة وهذا عندنا عموم الاجال ولو تزوجها على الف ثم طلقها بانما ثم تزوجها ثانيا على الف اخلت ثم اخلت منه على المهر لا يبرأ الزوج الثاني دون المهر الاول ولو جاز به حمل الى آخره ذكر انه وكين امرأته في خلعها فخلعها على الف فأكملت التوكيل فان كان ضمن المال الزوج وقع الطلاق وعليه البذل وان لم يكن ضمن فان صدقها الزوج على انها وكلية وقع الطلاق ولم يجب له مال وان لم يدع ذلك لا يقع الطلاق لانه لم ير ان اخلت موقوف على قبولها فان كان الزوج باع منه تطليقة بانما قال ايضا يقع الطلاق ضمن المهر او لا لان نفقة المهر والنفقة الضمان وقال ابو بكر الاسكاف هذا وان اخلت سؤا وعليه الفتوى ولو ادعى الراس من امرأة الرجل اليه في ان يطلقها او يسكنها فقال الزوج لا اسكنها بل طلقها فقال الرسول ابرأك من جميع ما لها عليك فطلقها فأكملت المرأة امرها بالابواب والرسول يدعيه فان ادعى الزوج رسالتها او وكالتها اياه كذلك وقع مري على خلعها وان لم يدع فان كان الرسول

باب الطهارة

قال ابراهيم بن حنبل عليك على ان طلاقها فاطلاق غير واقع لان وقوع الطلاق بالمحرم موقوف على اجازتها وان لم يقبل على ان طلاقها
فما يطلق واقع وبني على حقها وهذه في امر الحكمين لما كان بسبب الشبهة وجب كراهية الحكمين فيه وهو منصوص عليه في كتاب الله تعالى
قال احمد بن حنبل وان ختم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهل دينهما ان يريد اصلاحا يوفق القديمتين ضمير يريد الحكمين وضمير بينهما
للزوجين وقيل للحكيم ايضا وقيل للضميرين للزوجين والا فليس ان يكون الحكمان من اهلها كما ذكره الله سبحانه وتعالى وانما كان ولي لانها امر
بما بين امرها واشفق عليها وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك يشترط كونها من اهلها الا ان لا يوجد من اهلها من يصلح لذلك وقلنا المعنى المعصوم
الذي قلناه صارف عن تعيين كون المراد ذلك ثم قول الحكمين نافذ في الجمع والتفريق بتوكيدهما عندنا وبه قال الشافعي في الصحيح واحمد بن
قوله خطأ وقادة كحسن ابي ثور وقال مالك قولهما في ذلك نافذ من غير توكيد وهو قول الاوزاعي وسحاق وروى عن عثمان بن عفان
ليس للحاكم ان يطلق ولا يبرأ من مالها فكيف يفعل ذلك فانه وفي احكام القرآن للرازي عن سليمان بن جبير لعينها الزوج فان انتهت والا جاز
فان انتهت والا ضربها فان انتهت والا برأ من امرها الى السلطان فبيعت حكما من اهل دينها وادبها فان كان اظلم ردوا الى السلطان فاحذر
فوق هذه كالتبيين والجمع والما لم يوافق الذي يتولى النظر في ذلك والفصل بينهما ولو ادعى الشؤن وادعت في طهر وتفسيره في حقها
يفعل لما كرم ياتيه ثمان عليه من الجمع والتفريق وليس لهما ان يجسدا ولا ان يفترقا لغير امرهما وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ابا حنيفة واهل بيته
لم يغيروا امر الحكمين ان اجار بالنفي لغير العلم والا فلي بالانسان حفظ اللسان وما قال العكس لا يسمى حكما ممنوع من الوكالة توكل من
الحكمة لقبول قولها عليها وانما الحكمان يمتصيان امر الزوجين فاذا افضل الحق وفتحها الله للصواب وها هو مكان الجمع والتفريق فليكنها الاجتهاد
وطلب الخير لهما وكذا روي عن السلف ان فعل الحكمين جائز عليها فهو محمود على رضاها او لم يرضوا على انه جائز لغير رضى الزوجين وهذا
لا يغير جازلها ان يطلقها امرأة الغير لغيره ولا ان يدفعها الى الغير اذن صاحبها بخلاف قضاء دينه او الفسخ منه لان ذلك لا يعين الحق المستحق
ولا يفتي للزوج في الما قال تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا ان يكون تجارة من مكرهتم قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه الحكمان
يشان الصلح وليعلمن حكم الظالم منها فيكونا عليه ظلمه فاذا لم يقبل احدهما لم يملك في ظلمه فالحكمان يشاهدان في حال ويصلحان في حال او فوض اليهما
وقول من قال يفترقان وتخلعان من غير توكيد غير مقبول عندنا وليس ما روي عن علي بن رضاهما في ذلك
باب الطهارة رتبة ما علم ان كلامها يكون عن الشؤن ظاهر او قد تم على الاكمل في باب التحريم او هو تحريم تقطيع الكفاية وبراءة بقائه
والطهارة رتبة من طاهر وهو من طهر من الطهارة فيجب ان يرد به معان مختلفة ترجع الى الطهارة بمعنى ولعلها بسبب اختلاف الاعراض فيقال طاهر من اقباط
طهر من طهارة حقيقة واذا خالفته ايضا واذا لم تجز حقيقة باعتبار ان المتألفات تقتضي براءة المقابلة وطهارة او انصرت باعتبار ان يقال طهر من
او انصرت من طهارة من طهارة وطهارة او انصرت من طهارة من طهارة او انصرت من طهارة من طهارة او انصرت من طهارة من طهارة او انصرت من طهارة من طهارة
كل منها الاخر طهر من الطهارة وغاية ما ياتى من كونه موقوف على بعض هذه التركيب مجازا وكونه مجازا لا يمنع الاشتقاق منه ويكون المشتق مجازا
ايضا وانما يجرى من مع انه يتعدى بنفسه لخصته من التقين لانه كان طلاقا وهو بعد ثم قيل الطهارة مجاز عن البطلان لانه انما يبرأ كالبطلان فكل طهر
عامي اسمى كبطنة بطلانته المجاوزة ولانه عموم ولكن الا يطهرنا بعد انصارف عن الحقيقة مثل الكفاية وقيل خص طهر لان تبيان المرأة من طهرها

وَأَذَاتُ الرُّجُلِ لَمْ تَرَ عَمَلَاتِهِ عَلَى كُفْرِهِ أَمْ تَقْدَرُ مَعَهُ لِيَعْمَلَ بِهِ وَيُطِيبَ أَوَّلَاسِمَهُ وَلَا تَقْبَلُ لَهَا حَقِّي يَكْفُرُ عَظِيمًا بِالْقَوْلِ فَقَالَ
وَالَّذِينَ يَظَاهَرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ إِلَى أَنْ يَفْعَلَ فَرِيضَةً مِنْ قَبْلِ أَنْ يَبَاقُوا فِي الْخِلَافَةِ تَقَرُّ الشَّرْعُ أَصْلُهُ وَيَقُولُ حُكْمُ الْقُرْآنِ مَوْجِبٌ بِالْكَفَرِ بِغَيْرِ نِيَّةٍ

كان حراما فاما بيان امة من ظهر الحرام فكله التعليل في الشرع هو التشبيه الزوجة او جزء منها شائع او مجبر عنه الكل بما لا يحل النظر اليه عن الحرمة على التباين ولو برضاع او صهرية وزاد في النهاية قيد الاتفاق اجتزاعا لو قال انت على مثل الظاهر فلا يلزم من زني بها انوثتها لم يكن مظهر او سببا في التبعيض ان شاء الله تعالى ولا فرق بين كون ذلك البعض الظاهر او غيره مما لا يحل النظر اليه وانما حصل باسم الظاهر تعليلها للظهر لانه كان الاصل في استعمالهم شرط في المرأة كونها زوجة وفي الرجل كونه من اهل الكفارة فلا يلزم ظهور الذي كالصبي والمجنون وركنه اللفظ المشتق على ذلك التشبيه وحرمة الوطى ودواعيه الوجود الكفارة به واختلاف في سبب وجوبها فقال في المنافع تجب بانظارها والعود لان الظاهر كبرية فلا يصح سبب الكفارة لانها عبادة او المذهب فيها معنى العبادة ولا يكون المخطو بسبب العبادة فعلق وجوبها بما ينعف معنى الحرمة باعتبار العود الذي هو امساك معروف فيكون دأرا بين المخطو والاباحة فيصحبها للكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة وقيل وسبب وجوبها العود قبل شرط ونفط الآية تجعلها في قوله تعالى والذين ينظرون من نساءهم ثم لا يعدون لما قالوا فتحرير رتبة الخ يمكن كون ترتيبها عليها او على الاخير لكن اذا لم يكن البساطة صير اليها لانها الاصل بالنسبة الى التركيب فلذا قال في المخطو بسبب وجوب العزم على الوطى والظاهر شرط وهو بناء على ان المراد من نفط العود في الآية العزم على الوطى واعتبر من حكم تكرير كبرية الماشط والكفارة بتكرير الظاهر لا العزم وكثير من مشاغلنا على اية العزم على اباحة الوطى بناء على ارادة المضاف في الآية اي يعودون لضد ما قالوا اولئذ انزل المقول من قوله القول ويرد عليه ما يرد على ما قبله ونزاعا على عدم صحة ارادة ظاهره وهو تكرار نفس الظاهر كما قال ذاووليدين الذين يرون فيها فان ظاهرها عدم تعاقبها بتكرره ويؤيدان بحجج العزم لا يتقرر الكفارة عندنا كما انص عليه في الجسوط حتى لو ابانها وانما بعد العزم الكفارة قال فهذا دليل على انها غير واجبة لا بانظارها ولا بالعود او لو وجبت لما سقطت بل موجبا لظواهر ثبوت التحريم فاذا اراد نفسه وجب عليه في رتبة الكفارة عن نكاحها تقول لمن اراد الصلوة النافية يجب عليك ان صليتها ان تقدم الوضوء وعندنا الشافعية ربح وهو سكوته بعد طهارة قدر ما يمكنه طلاقا ودر بان شرعية الكفارة لرفع الحرمة والنجاسة وانظاره لم يوجب تحريم العقد ليكون الامساك عن طلاقها جازما وفيما تكلف يكون الامساك عن طلاقها جازما اذ قد يكون المتعني في امر الكفارة وتحصيلها او للترجي في طلاقها او للتكليف فلا يكون مجرده بعد انظارها جازما فلا يمتنع سببا للكفارة واعلم ان هذه الحجة لا تنفع الا بالكفارة لا بالملك ولا بخرج ثاب حتى لو طلقها بعد انظارها ثلثا فادت اليه بعد ربح آخره كانت امة فلما بان بعد اظاهر منها الاكل قربانها حتى يكفر فيها والمراة ان تطالبه بالوطى وعليها ان تمنه من الاستمتاع بها حتى يكفر وعلى القاض ان يجبر على التكفير فعلا للضرر عنها بحبس فان ابى صبره ولا يضرب في الذين لم يوافقوا في التكفير حتى يعلم يعرف بالكذب والفاطمة صريح وكناية وسياقي وسبب نزول شريعة قصته خولته او خولته بنت مالك بن ثعلبة قالت طاهر بن زوجي اوس بن اوصامت فحيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اشكوا اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم جاد لني فيه فيقول اتق الله فان ابن عمك فابرح حتى تنزل القرآن قد ربح قول الله تعالى ذلك في زوجها وتشكى الى الله العزى فقال يتيق رتبة فقلت لا يسجد فقال يصوم شهرين متتابعين فقلت يا رسول الله ان شئ كبير ما به من حيايم قال فطعم ستين مسكينا قالت ما عندى شئ يصدق به قال فانه ساعيته بفرق بين شمر فقلت يا رسول الله وانه ساعيته بفرق آخره قال قد احسنت قال فادهمي واطعمهم بها عنة ستين مسكينا او ارجي اء ابن عمك قال والعزى ستون

وهذا لا يوجب عليه منكر من القول وزور فينسب المحاراة عليها بالحرمة وانه تفاسيها بالكفارة تنتم الى الواجب
حرم بدواعيه كمالا يقيم فيه كما في الاحرام بخلاف الحائض والصائم لانه يكون وجودهما قلوبا حرم الدواعي ينفذ
الى الحكم ولا كذلك الظاهر الاحرام فارد عليها قبل ان يكتفى استغفر الله تعالى ولا شيء عليه غير الكفارة الاكادى ولا يعاد وحتى يذبح

معا رواه ابو داود وقيل هو كليل يسع ثلاثين صاحبا قال ابو داود وهذا صحيح وفي الحديث الفاظ آخره رواه ابن ماجه وغيره
قوله اذا قال الرجل لامرأته انت على كذا امرى فقد حرمت عليه وعن محمد بن المنكدر ان يقبلها اذا قدم من سفر للشفقة وكذا
اذا قال انت منى كذا امرى وانت عندي اوسى وكذا اذا قال انما منك مظهر وقد طهرت منك ومتى احتق ولقد المشية لا يثبت
ولو قال انت على كذا امرى ان شاء الله تعالى لم يلزم شي ولو قال ان شاء فلان فالمشية اليه قوله وهذا امرى بثوب التحريم بالظهار
ثم ارتفع به بالكفارة لانه امرى بالظهار بجناية كبيرة مخففة لكونه منكرا من القول وزورا بالنسبة فيتناسب المجازاة على هذه الجناية بالحرمة
وارتفاع هذه الحرمة بالكفارة قوله ثم الوسط اذا حرم حرم بدواعيه تقيده هذه الغبارة ان هذا هو الاصل او طريق
الحرم مخرم على هذا السير في الاستبراء والاحرام والاعتكاف ونثبت من الشرع خلافه في الصوم والحيف فكان صلى الله عليه وسلم
يقبل احدى نسائه وهو صائم وفي حديث عائشة رضي الله عنها كان يامرني بان اترى فباشرني وانا حائض فوجب البحث عن حكمه الفرق
شرعا بين هذه الامور لينظر هل الظاهر من قبيل ما يقتضي الفرق تحريم الدواعي فيه كما قلنا نحن وما لك وهو قول الزهرري
والاخرى والنسخة وقول الشافعي ورواية عن احمد لان حرمة الوسطى نصا بقوله تعالى من قبل ان تياسى وهو كناية عن الجماع فلا يتناول
غيره او تحليلها كما قال الشافعي واحمد في قولها الاخر فظهر ما قلنا كون حكمته لزوم الحج ولو حرمت الدواعي في الصوم وكفى
الكثرة وقوعها وقوع ضدها من الفطر والظهار من كثرة وقوعها يلزم الكسح بين الدواعي وعن كثرة وقوعه لغيره الظاهر في
كثرة وجود الجماع يقتضي لزوم شرع الزواجر المباني فيه فلا يحرم الدواعي بخلاف الظاهر الاستبراء والاخرام لكونه بالنسبة الى شخص
شخصي مستمر على الاصل واقدم له في الاعتكاف الفرق بينه وبين الصوم في حرمة الدواعي فيه لاني الصوم بان الجماع مخلوفا للاعتكاف
والاحرام بخلاف الصوم لان الكف عنه لكنه ثابت حتى الى دواعيه وجزءه بما حمله ان الفرق للفرق بين التحريم الثابت في ضمن
الامر والتحريم الثابت بالنهي لما كان الثاني اقوى بسبب ان النهي تناوله مقصودا فينتدى الى الدواعي بخلاف الثابت في ضمن الامر
فانه لم يتحقق به نهى اصلا بل طلب شي يستلزم وجوده وعدم ذلك فحرم ذلك لما دلت عليه تعقير المطلوب لا مقصودا فلم يتعد الى دواعي
فانفرد الحال بين الاستبراء والاحرام والاعتكاف وبين تحريم الصوم لثبوت ذلك بالجماع فيها بالنهي قال تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون المساجد
ولا رمت ولا تسوق نفسي مستعار للنهي لما كيد وقيل صلى الله عليه وسلم لا تأكل الجبان حتى يضمن ولا الهيالى حتى يستبرئ بحريضة وقال تعالى
في الاذنين فاعتزلوا النساء في المحيض ثم اعتزلوا النساء واما كان هذا يقتضي عدم حرمة الدواعي لان المذكور في الآية الامر بالكفارة قبل
التماس بدو قوله فخرير رنية من قبل ان تياسا وانه مصدر واتي بلاس اللفظ بالفعل فيحرم الجماع لتفويت المأمور به وهو الكفارة قبل التماس
من انه يقتضي حرمة الدواعي في بعض لان اعتزلوا هو بنفس معنى النهي حتى انهم لم يشاءوا للنهي عن البيع وقت النداء بالقبول تعالى في زور
البيع ولم يسموه الا منياعنه وهو صحيح لان النهي بنفس طلب الترك عدل الى ما ذكره والتحقيق ان الدواعي منصوص على منعها بالظهار
والذكر في وجه الفرق انما هو حكمية الفرق بين الظاهر وما ذكره اما وجه كونها منصوصا على منعها فان قوله تعالى من قبل ان تياسا لا يجوز
فيه المخل على المجاز لا يمكن الاحتية ويحرم الجماع لانه من افراد التماس فكل من يقبلة ليس والجماع افراد التماس فيحرم لكل النهي

لقوله عليه السلام الذي واقع في ظهاره قبل الكفارة استغفر الله ولا تقن حتى تكفر ولو كان شيء آخر واجبا ليكن المحلل
قال وهذا اللفظ لا يكون الا ظاهرا لانه صريح فيه ولو توبه الطلاق لا يصح لانه منسوخ فلا يتكلم به الاثنان به واذا قل انت علي بطن ابي
او كذا جازا وكذا كذا من ماله ان الظاهر ليس الا تشبيه المحللة بالحرمة وهذا المعنى يتحقق في عضو لا يجوز النظر اليه ولكن ان تشبهه بغيره كجمل
النظر اليه على التابيد من محارمه مثل اخته وعتيقه واولاده من الرضاعة لان هن في الترميم المؤبد كالمدة ولكن اذا قل رأيتك

ظهر فسار قول المخالف والله تعالى حيواته علم قوله لقوله عزم روى اصحاب السنن الاربعة عن ابن عباس ان رجلا ظاهرا من امرأته فوق
عليها قبل ان يكفر فقال عزم ما حلك على هذا قال رأيت خلفي لها في ضوء القبر وفي لفظ بياض ساقها قال فاعتزلها حتى تمكث في لفظ ابن ماجه
فخرجك رسول الله صلى الله عليه وسلم واحده ان لا يقربها حتى يكفر قال الترمذي حديث حسن صحيح غريب ونفي كون هذا الحديث صحيحا رده الزكي
في تحفه باب في الترمذي رجاله ثقات مشهور سماع بعضهم من بعض وروى الترمذي عن ابن ابي عمير الى آخره السند عن سليمان بن صخر البياضي عن الحسين
صلى الله عليه وسلم في الظاهر يوافق قبل ان يكفر قال كفارة واحدة وقال حديث حسن غريب واما ذكر الاستعفار في الحديث والله اعلم به في هذا الحديث
من الموطأ من قول مالك ولفظ قال مالك فمن يظاها من غيرهم قبل ان يكفر يكف عنها حتى يستغفر الله ويكفر ثم قال وذلك احسن سمعت
قوله لو كان شيء آخر واجبا لنبه عليه لانه مقام البيان وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز فعلم ان المذكور تمام حكم الحادثة فلا يجب
كفارتان كما نقل عن عمر بن الخطاب وسعيد بن جبيرة والزهرى وقادة والاثلاث كفارت كما عن الحسن الكوفي ونفي قوله وهذا اللفظ
اي قوله انت على كذا امي لا يكون الا ظاهرا وان نوى به الطلاق او الايلاء او قال لم انوشيا لانه صريح فيه وانا اليه اتباع المشرع لا التبع
وبما عزم قلنا واما في الكتاب يخص قصد الطلاق ولو قال اردت به الخبر عن الماضي كذا لا يصدق في القضاء ويصدق في ما بينه وبين الله تعالى
كذا في التحفة ولو قيل المنسوخ كون هذا اللفظ طلاقا وهو المستلزم نفي صحته ارادته به احتياجا الى الجواب وهو كلفظة انت طالق جعل شرعا
توقع الطلاق على المخاطبة ويصح ان يراد غير ذلك ليقع فيما بينه وبين الله تعالى كذا في التحفة قوله ليس الا تشبيه المحللة بالحرمة اللام فيها
للهداية المحللة بعد النكاح بالحرمة على التابيد لانها المهورتان فمما سبق من ذكرها قوله وهذا المعنى يعني تشبيه المحلل بالحرمة يتحقق
في التشبيه بعضه لا يحل النظر اليه على التابيد لما كان الظاهر كالتشبيها مشتملا على المشبه والمشبّه به وجب اعطاء رضا بلها في
المشبّه ان تذكره او جزئ شائع منها او جزء معين يميز به عن جملتها كالراس والرقبة والفرج والوجه وتقدم بيان التشبيه بهذه
عن الكل في الطلاق والنصف والثالث في الاول وفي المشبه بها ان تذكره او عضو منها لا يحل النظر اليه على التابيد الا ان مع ذلك
ينوي كما ساقى او احرقت بذاتها او اعنى قوا كذا اذا تشبهها بمن لا يحل النظر اليها الى قوله مثل اخته وعتيقه من الرضاعة ليست جيدة
لان ظاهر الحرمة النظر الى ماله من الرضاعة وانا المعنى اذا تشبهها بمن لا يحل النظر اليه فلو قال انت على اوراسك او زوجك او قريبك
فربك او نصفك او سدسك كظها امي او خالتي او ام زوجتي او كفرها او بطنها او فخذها او ايتها كان مظاهرا ولو قال يدك او رجلك
او شعرك او طرفك او منك او بطنك او فخذك او جنبك او ظهرك كظها امي او فرجها الى آخر ما ذكرنا لم يكن مظاهرا الا ان هذه الاشياء يجوز
النظر اليها وسها بغير شهوة ولو قال انت على اوراسك الى آخر ما قلنا كذا امي او جنبها الى آخر ما ذكرنا من جهة تشبه بها وكذا
لو قال يدك او رجلك الى آخر ما ذكرنا كذا امي او جنبها الى آخر ما ذكرنا كذا امي او جنبها الى آخر ما ذكرنا كذا امي او جنبها الى آخر ما ذكرنا
تفرق ما جملناه مثل فرجك كفر امي او فرجك كفر امي يكون ظاهرا بطنك كفر امي يكون ظاهرا او وجه الا اعتبار في المشبه يكون العفو عما
يعجز عن الجملة والجزء الشائع ما حال عليه في الطلاق لانها هي الحرمة كالمطالبة بمنك وقد بيناه هناك وفي تشبه بها يكون النظر مالا يحل
النظر اليه من الحرمة ما ذكره بقوله لان الظاهر ليس الا تشبيه المحللة الى وقد تمناه في اول هذا البحث قوله لان من كسى اخته وعتيقه وابسه

على كونه اى اذ جازى او جرحك او قتلك او اصفك او اذلتك لانه يعجز بها عن جميع البدن ويثبت الحكم في الشايع ثم يتبع كما بينا في الطلاق

من الرضا في التحريم المبرك كالام بخلاف قوله انت على كونه عتاك او اذلتك لان حرمتين ليست على التابيد بل موقفة بانقطاع عصمتها ثم المراد بالتأبد المحرمية باعتبار وصف لا يمكن زواله لا باعتبار وصف يمكن زواله فان المحرمية محرمية على التابيد ولوقال كونه محرمية لا يكون ظاهرا ذكره في الجوامع لان التابيد باعتبار وادام الوصف وهو غير لازم لجواز اسلامها بخلاف الامية والاخوية وغيرهما لا يقال يرد على اشتراط التأبد المحرمية ما لو طاهر من امرأة ثم قال لاخرى انت على مثل هذه ينوى الظاهر فهو منظره ولو بعد موتها وبعد التكفير مع ان المظاهر منها ليست محرمية على التابيد لان ثبوت الظاهر في هذه انما هو باعتبار تضمن قوله لها انت على كونه اى لان تشبهها بمن قال لها ذلك انما هو في ذلك فالظاهر الظاهر فيها باعتبار خصوص وجه شبه المراد لا باعتبار نفس التشبيه بها وكذا لو كانت امرأة حل اخر ظاهرا زوجها منها فقال انت على مثل فلانة ومثل فلانة ينوى ذلك صح ولو كان بب موتها وفي الحقيقة لو شبهه بامرأة محرمية عليه في الحال وهي ممن قتل في حالة اخرى مثل اخت امرأته ومثل امرأة لها زوج او محرمية او محرمة لم يكن مظاهرا لان النص في الامم وهي محرمية على التابيد وقد علمت ان هذه كنايةات فلا تكون ظاهرا ولا ايلالا بالانية وبعد اشتراط تأبيد المحرمية بل يشترط الاجماع عليها شرطه في النائية ليخرج ام المرئي بها وبشبهاتها لانه لو شبهها بها لم يكن مظاهرا وعزاه الى شرح الطحاوي لكن الخلاف منقول في هذه فمنهم من قال عند يوسف يكون مظاهرا لكون مظاهرا لغيره بناء على نفاذ حكم الحاكم لو قضى بجلها عند محمد بن يوسف فلا يابى يوسف فمنهم من قال عند ابن حنيفة وابن يوسف يكون مظاهرا لغيره بناء على نفاذ حكم الحاكم محل تكاثرها وعدمه فظهر ما نقلنا ان مبنى ثبوت الخلاف في الظاهر وعدمه ليس كون المحرمية المؤبدة مجمعا عليها ولا بالكونها يسوغ فيها الاجتهاد او لا وعدمه تسويح الاجتهاد لوجود الاجماع او الفصل لغير المحرم للثاويل من غير مدارسته نص آخر في نظر المجتهد وان كانت المعارضة ثابتة في الواقع ولهذا يختلف في الكون المحل ليسوغ فيه الاجتهاد وفي نفاذ حكم الحاكم بخلافه ولذا افرق في المحيط بوجود النص على الحرمة بالوطى وعدمه حيث قال لو قبل امرأة او لمسه بشهوة ثم شبهه بها لا يكون مظاهرا عند ابن حنيفة ولا يشبهه بالوطى لان حرمة مخصوص عليها وحرمة الدواعي غير منصوص عليها في الدراية في كونه اختي من لبن الفعل لا يصير مظاهرا من غير ذكر خلاف مع انها محرمية على التابيد كما نهم اتفقوا على تسويح الاجتهاد فيها في ان محرمتها عموم نص يحرم من الرضا ما يحرم من البسوة قوله عز وجل عليك غسل اثني ثمانية من الرضا لکن ذلك خص منه ما ذكر في الرضا والثاني انما يفيد ثبوت اخية بنت الفعل من غير انك ارضعت بالالتزام ومثله ما رايت لو شبهها بامرأة الملاء عن منها لم يكن مظاهرا من غير ذكر خلاف مع ان ابا يوسف يرى تأبدا حرمتها لتسويح الاجتهاد اما ان اراد من ارضعها نفس الفعل بان نزل له لبن فلا اشكال لكنه بعيد من ما فهم في اطلاقه فلا يرد الا خية هناك مبالغة في المبالغة في الدراية ايضا نقلنا عن شرح القردوري زنى ابوه بامرأة او شبهتها بامها او شبهتها بغيره عند ابي يوسف لا يفيد عنده حكم احكام حكمها له وعند محمد لا يصير مظاهرا وينفذ حكم احكامه في الاشكال لان غاية الامنية الابن الابن ان يكون كأم زوجه الاب والابن ولا تحرم ام زوجه الاب على الابن ولا ام زوجه الابن على الاب فليس التشبيه بها محرمه ولو شبهه بغيره او قربة او بغيره اجنبى لم يكن مظاهرا ولو شبهها بغيره اجنبى او قربة قال في المحيط يعني ان يكون مظاهرا اذ فرجها في اخرته كفرج امه وفي كافي الحاكم امرأة لا تكون مظاهرة من زوجها من غير ذكر خلاف وفي الدراية لو قالت هي انت على كونه اى وانا عليك كونه اى لا يصح الظاهر عندنا وفي المبسوط عن ابي يوسف عليها كفارة

ولو قال انت على مثلي او كما في رجم اليه لينة كينكشف حكمه فان قال اجزت الكرامة فهو محال لان التكريم بالتشبيه فاشرف على الكلام وان قال اجزت الظاهر فهو ظاهر لانه تشبيه مجع كذا في تشبيه بالعضو لكنه ليس بصريح فيقتضي الى الفينة وان قال اجزت الطلاق فهو طلاق يائس لانه تشبيه بكلام في الكرامة فكانه قال انت على حرام فدوى الطلاق وان لم يكن له لينة فليس بشي من عند ابن حنيفة وابن يوسف كما احتقال المحل على الكرامة وقال عمر لا يكون ظاهرا لان التشبيه بعضو منها لما كان ظاهرا فالتشبيه مجعها اذ في وان عوفي به التكريم لا غير فغنى عن ذكره هو ايلاء ليكون الثابت به ادنى الحرمتين وعند محمد لا يظن ان كراه التشبيه تختص به ولو قال انت على حرام كما في نوى ظاهرا او طلاقا فهو على ما نوه ان محمل الوجهين الظاهر لكان التشبيه والطلاق لكان التكريم والتشبيه تأكيد له ولو لم تكن له لينة فعلى قول ابن يوسف ايلاء ولو قال عمر في ظاهرا

[illegible]

لا يتحقق بينهما ما كان قد انت على حرام كظهور اى ردوى به طلاقا وليد لم يكن الا كذا عندنا في حذيفة لا قال هو على ما نوى لا التحريم يحتمل كل
 على ما بينا غيرة عند محرم اذا نوى الطلاق لم يكن ظاهرا عندنا في يوسف او يكونا معا وقد خرج في موضعه وكان حذيفة في انه صريح في
 فلا يصح نقل غيره ثم بعد ذلك فمرد التحريم اليه قال ولا يكون الظاهر الا من الزوجة حتى لو ظاهرا من امته لم يكن مظاهرا لقوله نقل من نسائهم
 وكان العمل بالامانة تأمل في قوله بالملكحة كان الظاهر ينقل الطلاق والطلاق في الملكة لا في زوج او اذ لا يظن انها ظاهرا ثم اجازت اليك فالظاهر
 بانك انك صادقة في التشبيه وقد انتصرت فاما فيك فبما فيك من حق وقوله حتى يوتى بخلاف من يوتى في المشقة من الغاصب لا من
 حقوقه للملك وموتى بالنسبة انما على الظاهر اى كل من ظاهرا منه حتى كان له اطلاق الظاهر الا هو مضاعفا اذا اختلف الطلاق وعليه لكل واحد كذا في الملكة يفتى
 في كل واحد في الكفارة لانها محرمة فيتعذر بعض خلاف الا يلاء منه في الكفارة فيه لصيانته حرمة باسمه وله يتعدى ذكر الاسم
 لانه تحريم مكره في التشبيه قوله والوجهان بيان ما يفتى فيما قبلها يفتى قوله من جهة ابي يوسف ليكون الثابت ادنى المرتين من جهة محمد
 ما ذكر في قولنا انت على حرام كظهور اى خلاف فنده الا يكره ان الظاهر اسو لنوى طلاقا او اياها او لم يشر شيئا وقال لا هو على ما نوى فها هو طلاقا او اياها
 وان لم يكن له نية فلهما بل ان التحريم يحتمل كل ذلك فاذا نوى الطلاق او الايلا يكون قوله بعده كظهور اى تاكيده لا يغير غير ان عند محمد اذا
 نوى الطلاق لا يكون ظاهرا له لانه عند جميع الثابتات حرام لا يكره ان يثبت الظاهر بعد كظهور اى وعند ابي يوسف يكونان فيقول لا يفتى في حرم
 اذ لا يراى وباللفظ الواحد معنيين مختلفان بل كل بلفظ وبذروا في صحة الظاهر من المبانة وقيل بل الظاهر يقع بنفس اللفظ
 لانه مخرج فيه والطلاق باعترافه بنية كما اذا قال من له امرأة معروفة بزييب زنيب طالق ثم قال عنيث اخرى يقع عليها في الاخرى
 باعترافه وفي المعروف بصريح اللفظ في القضاء فانه لا يصدق فيه في صرف النية عنها لانه خلاف الظاهر وبذا يقتضيه ان وقوع الطلاق في الظاهر
 فيما اذا قال عنيث الطلاق عنده انما هو في القضاء انما يمانية وبين المدعى في قالو يقع بالنوى وفي شرح الكفر ولو موسى الايلا يفتى ان يكون
 اياها وظهر ان الظاهر بالاتفاق لعدم التناهي في قوله وقد عرف في موضعه معنى الميسر والابى حذيفة انه اى لفظ كظهور اى مخرج في الظاهر محكم
 ولفظ حرام محتمل فيزواله اذا قرن معه قوله حتى لو ظاهرا من امته موطوءة كانت او غير موطوءة لا يصح وهو من بابا شافعي اجماع كثير من
 الصحابة والتابعين خلافا لما لك والثوري في الامانة مطلقا وسعيد بن جبيرة وعكرمة وطائفة من قتادة والزهرى في الموطوءة لانا ان النقص
 يتناول نسائها بقوله تعالى من نسائهم والامانة وان صح الطلاق لفظا نسائيا عليا لانه لکن صحة الطلاق لا يسلم من حقيقة لان حقيقة لسانه انسا
 الى الرجل او رجال انما يتحقق مع الزوجات لانه التبادر حتى يقع ان يقال هو لاء جوارية لانسائه وحرمة بنت الامانة الموطوءة ليس لان مهابتها
 مراد بالنسب لانها بنت موطوءة وطوءا حالها عند الجمهور وبهذا القيد عندنا على انه لو اريد بالنسب هناك ما تصح به الاضافة حتى يشمل لفتى
 الحقيقة ومن الزوجات والمجاري اى اعنى الاماير بمجموع المجاز لا لکن للاتفاق على ثبوت ذلك حكم في الاماير لثبوتها في الزوجات اما بنا خلافا
 ولا لزوم عندنا ايضا لثبوت بطريق الدلالة لان الاماير ليس في معنى الزوجات لان اكل فيمن تاج غير مقصود من العنف والاسلم الملك حتى يتنازع قد مر
 في الامانة المجوسية والمرافعة بخلاف عقد النكاح لا يصح في موضع لا يحتمل اكل ولان القياس ان لا يوجب بد التشبيه الذي هو كذلك سوى التوبة وروايت
 بثبوت التحريم فيه في حق من لها حق في الاستمتاع ولا حق للامانة فيه فيسقى في حقها على اصل القياس ولان الظاهر كان طلاقا تنقل عنه الى تحريم معينا
 بالكفارة ولا طلاق في الامانة وليس بها اوجه بشي للناسل قوله لانه صادق في تشبيه وقت التصرف في تشبيه انما انعقد سببا للتحريم المسمى ميبين كان كذا
 محضا فلا يترتب ليجب ان يقال فليست توقف على الاجازة كما يتوقف كذا على الاجازة فان اجازت ظاهرا كان تشبيه الممنوع اجاب عنه بقوله والظاهر ان
 حتى من حقوقه حتى يتوقف لان عقد النكاح حلال والظاهر حرام فبينما في خلاف المعتق مع الملك فلا يتوقف فلا يثبت الظاهر بعد الاجازة
 بخلاف اعتاق المشتري للبعد من فاصلا لبعد لان الاعتاق حق من حقوق الملك يعني يثبت بالملك حتى ان يفتى اذا نشأ قيسون يتوقف وينفذه بخلافه
 ولا يثبت بملك النكاح وذلك بل هو من شى عنه وان كان لو قال لزمه حكمه فاذا اجاز المالك بيع الناصب حتى قوله ومن قال بالنسبة اثنان على كظهور اى كان
 مظاهرا من جميعا بل خلاف لانه اضاف الظاهر اليهن فكان كاشفاته الطلاق اليهن يطلقن جميعا وانما اختلف في تعدد الكفارة فعندنا وعندنا انما
 يتعد ويتعد ومن اى كل من اراد وطؤها وجب عليه تعدد كفارة وبه قال الحسن والزهرى والثوري وغيرهم وقال مالك واخر كفارة واحدة

فحصل الكفارة قال في هذا القول من رتبة قال لا يوجد نصيبا من متتابعين فلو كانت تعلم فاطمة ستبسط من غير الواجب فيه فانه
 يفيد ان رتبة هذا الترتيب قال في كل ذلك قبل المسير وهذا الاحتياط والصوم ظاهر للتصغير عليه وكذلك لا يعلم ان الكفارة فيه منية
 للزوجة فلا بد من نقد مائة الف على كل واحد في الفقة الرقبة الكافرة والمسلمة والذكرا والانتى والصغير والكبير
 لان اسير الرقبة ينطرح على مسبقا اذ يجب اربعة عن الدانت المرقوق المملوك

وروى ذلك عن عمرو بن علي وعروة ومطووس وعطاء اعتبروه بالبين بالدين تعالى في الايلاء قلنا الكفارة لرفع الحزمة وهي مقدرة بغيره
 وكفارة اليقين انما حرمة الاسم العظيم ولم يتعد ذكره بخلاف ما ذكره انظارا من امرأة واحدة مرتين او اكثر في مجلس واحد او مجلسين
 تكرار الكفارة بتعدد الا ان نوى بانها الاول تاكي ايفصدق قضا فيها لا كما قيل في المجلس الواحد بخلاف الطلاق لان حكم انظارا بغيره
 وبين الدين تعالى ما دللنا ثبت بانظارا الاول حرمة مؤقتة فكيف يكرر الحرمة بمرار انظارا بينه وبين الدين تعالى وما بهو الاتحصيل المالحس جيب
 بالاول تثبت الحرمة لمؤقتة مع بقا ملك على الحال فيصح انظارا الثاني والثالث ولا منافاة في اجتماع سباب الحرمة كالحرمة على الصائم بعينها
 ولصومه وبينه وهذا لا يرفع سوال تحصيل المالحس الا ان يلتزم ان يثبت بكل سبب حرمة كما التزم في سباب الحد على ما تقدم في
 انظارا **فروع** لا يصح انظارا الذي وبه قال مالك خلافا للشافعي واحدا كالا يلا وهي رواية البراءة عن عبيدة والاول رواية
 الاجل لنا قوله تعالى والذين يظهر منكم من فاسق والكافور ليس منا والحاكم بالقياس تنذر لان انظارا رجائية حكمها تحريم يرتفع بالكفارة وشكر
 الكافورين من رفع اثر الجنابة عنه بالكفارة مع انه ليس من اليها لانها عبادة حتى اشترطت النية فلم يصح من الكافر فيبقى تحريمها باو هو
 غير حكمه بالنقض ولانه لا يقدر عليها على راكم اذ لا يقدر على ملك رقبته مؤمنة والفاقية الايمان في حقه بخلاف النقص
 فيكون خلاف الكفارة ولا اجماع على ذلك ليكون كافرا في اذ الحكم المؤقتات ثم طلقته من قبل ان تمسوهن وما جيب به من انها عبادة
 في حق المسلم عقوبة في حق الكافر يقال عليه انها ينظر الى النية اتفاقا فلم تكونا عبادة وما وقع به من افتقار اليها كافتقار الكليات
 اليها وليست عبادة مدفوع بانه قياس بلا جاح لان افتقار الكليات اليها لا يقتضي عدم المحتملات وهو الطلاق عن غيرهم وافتقار الكفارة ليقع
 عبادة والا فلما اذال الفرق بين انظارا والا يلاء على قول ابي حنيفة حيث اجاز ابراء الكافر خلافا لصاحبيه ان حكم الايلاء امر ان وقوع
 الطلاق بتقدير البر وبما يتحقق في حقه لانهم يمتنعون حرمة الاسم الكريم ويعتبرونه فينقضونهم نظر الى ذلك ولو لم الكفارة بتقدير
 انكث فلو فرض منهم الحنث بالولي امتنع حكم البر وتقدر الكفارة ولو ظاهر واستثنى يوم الجمعة مثلا لم يجز ولو ظاهر يوم او شهر ارجح تقييده
 ولا يبقى بعد معنى البر ولو علم انظارا بشرط ثم ابانها ثم وجد الشرط في العدة لا يصير انظارا بخلاف الابنة المطلقة على ما سلف ويصح بشرط
 النكاح فاذا قال لا جنبية ان تزوجك فانت على كظم امي فتر وجها لزمه حكم انظارا ولو قال انت على كظم امي في رجب رمضان كظمي جيبا جزا
 ولو ظاهر فجز ثم افاق فهو على حكم انظارا ولا يكون حادرا بالافاقه خلافا للاخوة وجوبه للشانغية

فصل في الكفارة قوله تعالى من اعتق رقبة او اعتاق فانه لو ورث من يعتق عليه فدية به الكفارة متعارفا لموت الميراث لا جزيه عنها ولو كانا
 في الاطعام يعني يجب كونه قبل المسير كاخوة والنص لا يوجب بالفضل ذلك فيه فعلا والقوله بها راجع حقيقة ان الكفارة منهية للتصغير
 على ايجابها قبل التماس وبذلك الفارة مشكوك فيجب كونه قبل التماس فاقد سنار واية من الحديث الصحيح قوله صلى الله عليه وسلم لا نبي بعدي
 الكاثير اعظم لها حتى تكفر مطلقا من غير تفصيل فوجب جزاؤه على علة لا يقال في الكفارة الا في الزيادة على الطلاق النص بالبر والقياس به ولو لم
 وذلك لانه قيد بتحريم يكون قبل المسير فقال فخر رتبة من قبل ان تبا سائم عاد ليقدر الكفارة على ان يبا سائم فقال فخر لم يبا سائم شهرين متتابعين
 من قبل ان يتبا سائم اطلق الاطعام عنه بقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلو اراد بالقياس في الاطعام لذكر كما ذكر في الجاني

مع وجه الشافعي لا يخالف في الكفاية ويقول الكفاية حق الله تعالى فلا يجوز صرفه إلى غيره والله كالكوة ونحوه فقول المصنف عليه استيفاء الرقية
وقد حققه وتصرفه من الاعتاق المتمكن من الطائفة مقارنة للعصية يحال به إلى سوء اختياره ولا يخرج من الاعتاق والمقطوعة اليد من الرجلين
لأن الفاتحة من المنفعة وهي البصير والبلش والمشي وهو للأنثى أما إذا اختلفت المنفعة فهو غير مانع حتى يجوز العوراء ومقطوعة اليد من
واحد الرجلين من خلافه لأنه ما فات جنس المنفعة بل احتلت بخلافه ما إذا كانتا مقطوعتين من جانب واحد حيث لا يجوز لفوات جنس منفعة
المشي إذ هو عليه متعذر ويجوز الإحصاء والقياس لا يجوز وهو رواية النوادر الفاتحة من المنفعة إلا أنا استحسننا الجواز لأن أصل المنفعة
بأنه إذا أصبح عليه ليسمى لو كان بحال لا يسمى أصلاً بآدم ولد أصلاً وهو الآخر لا يسمى بآدم

بأنه طلاق بعد انص عليه على تركه القيد مع أن القيد ليس غير كلف به فقيده في التوريث وهو المصنف في الطلاق فيه وما قيل فذكره مرتين تنبيه على إرادته كرهه
مطلقاً أو هو وقع لتوهم اختصاصه بالكون لا الأولي لو اقتصر عليه معها وتوهم اختصاصه بالآخرية لو اقتصر عليها معها ولا تقطع لئلا عاد معها بعد ما
فككها غير جارح على توافيق الاستدلال بل هو محتمل ثم هو معارض بما يتبين من أن تخصيصه بالطلاق بعد تركه القيد مع أخويه ظاهر في إرادته انفراد
عنها بمنع الطلاق فلا يخرج على القواعد إلا أن يتحقق فيه إجماع في عصمين أو إحصاء أو الثابت فيه الآن قولان للشافعي وروايتان عن
أحمد لا ناقول الثابت بالنقض فتراض الأعلام شرطاً لحل المظاهر منها مطلقاً وقد جرينا على موجب ذلك ونحن لم نقيد اشتراطه لئلا يخل بكونه قبل
المس فيكون زيادة بل أو جنباً ذلك بغير الواحد والالحاق بالخصيتين في وجوب التقسيم لا في اشتراطه في العمل والأصل وإن كان إلا أنه راض
فالمعنى إلى الفرع منه الوجوب لا يقال في تخالف الحكم في الأصل والفرع لا ناقول الوصف الذي به زاد الفرض على الوجوب ليس من الحكم
الحكم هو الإيجاب غير أنه إن كان بثبوت قطعي سمي فرضاً وليس كيفية الثبوت جزءاً منه بل جزء مفهوماً فقط الفرض قاتل وأما فتناسلهم من شرطه لئلا
واعتباراً بالطلاق في ذلك قال أبو حنيفة فمن قربت أظاهرها من في خلال بصوم يتنافى ولو قربها من خلال الأعلام لا يتنافى لأن الله تعالى
قيد الصيام بكونه قبل التماس طلاق في الأعلام ولا يخل الأعلام على الصيام لأنها مكان مختلفان وإن اتحدت الحادثة قوله من كل وجه متصل لم يثبت
فائدة الوعق أم ولده وديره لا يجزئ عنها بخلاف الكاتب الذي لم يود شيئاً وعن كمال يصح اعتاق الرضيع لصدق الاسم عليه قوله الكفاية حق الله تعالى
المشهور بنار الخلاف على أن يطلق بل يخل على القيد ولا فائدة نعم وعندنا لا إنا في حكم واحد في حادثة واحدة لا نخرج ذلك لزوماً عقلياً أو بشي
لا يكون نفسه مطلوباً أو خال في الوجود مطلقاً ومقيداً كالصوم في كفارة اليمين وروايتان ومطلقاً ومقيداً بالتتابع في القراءة المشهورة التي تجوز الزيادة
بشكها والكلام في تحقيق هذا الأصل من غير زيادة ولو تنزلنا إلى أصله لم يلزم من التضييق في الكفاية الأمر الأعظم وهو الفصل بثبوت شك فيما هو خاف منه يكون
التقييد فيه بياناً في المطلق وتقريره في الكتابان الكفاية وهي الاعتاق حتى الله تعالى فلا يجوز صرفها إلى عدوانه وإلا اعتاق يتعلق به ويحقق أثره وهو مقتضى
كالزكوة والجواب أن هذا الإيعاض طلاق النص لا إذا كان باناً عقلياً منه وليس كذلك لجواز أن يافق الله تعالى في الإحصاء والتحليك تصدق على الكافر في الأمر
الذي هو فيه وقد ثبت ذلك على ما تقدمناه في كتاب الزكوة قال صلى الله عليه وسلم تصدقوا على أهل الأديان والاتفاق على جواز الصدقة النافعة على من لا يقبل
منها التقرب إلى الله تعالى فلو لا أن يقصدوا تقرباً إلى الله تعالى يحصل بذلك لم يشترط أصلاً ولا يزيد الفرض على كونه قرينة الله تعالى إلا كونه مأموراً به ولا يظهر بحرف
الماضيه أن في منافاة كون محل كافر بعد ما ثبتت إيمانه في معنى القرينة ولو لا النص الذي يشترط الزكوة لعلنا يجوز دفعها فقصر أهل الذمة وهذا لأن التقرب بعد العمل
لا بخصوص محل فعله وهو إنما يقصد لتكثفه من لطافات بالسلام شكر الله تعالى على ما أنعم عليه من تكميله من رغبة الرقي لا يغفر ذلك ثم اقتصرنا على
الكثرة لسوء اختياره على نفسه فظهر بثبوت معنى التقرب باعتقاده هذا ويدخل في الكفاية المترددة والمترددة ولا خلاف في اعتاق المترددة لأنها
لا تقبل واعتاق العبد الحر في دار الحرب لا يجزئ من الكفاية واعتاق المستأمن يجزئ قوله ولا تجزئ العمياء إلخ الأصل أن يكون الموقوف
كامل الرق مقرراً بالنية وجنس ما يمتنع من المنافع بلا بدل فظهر أن احتلال جنس المنفعة لا يغفر ولا بثبوت المييب وهذا لأن بفوات جنس
المنفعة تيسر الرتبة فاستد من وجه بخلاف نقصانها ولم تعتبر وفوات الرتبة على الكمال مع أنهم اعتبروا في الديات فالزموا المقطع
الأولين الشاخصين تمام الدية: جوزوا بنا عتق مقطوعاً إذا كان السبي باقياً وشك من ملكت لم يمت ولم يثبت القضاء والميت بوجاهة

ولا يجوز مطلقاً إجماعاً أي ليس كان قوة البطش بها نفوا تها فبوت جنس المنفعة ولا يجوز الجنون الذي لا يعقل لأن الانتفاع بالجوهر لا يكون إلا بالعلم
فكان قائم المنفعة الذي يجوز وبقيت غيره لا لأن الاختلاف غير مانع ولا يجوز من المدبر وام الولد لاستحقاقها الحرية بحكمه فكان الرق فيها ناقصاً وكذلك الحكم
الذي أدى بعض المال كان اعتاقه يكون يبدل بفقر إلى حقيقته لا يجوز بل يقيم الرق من كل وجه ولهذا نقبل الكتاب لا لنفسه بخلاف أمومية الولد
والتمديد كما فيها لا يثبت لأن الانتفاع بالمال لا يثبت مكتاتب العبد شيء عجزاً خلا فاللشافعي رحمه الله أنه استحق الحرية بحكمه في الكتابة فاشبهه
المدبر وكتات الرق قائم من كل وجه على ما بيننا وبقوله عليه السلام المكتاتب عبد ما بقى عليه درهم والكتابة لا ينافيه فانه فذلك يخرج بمثله
الأذن في التجارة إلا أنه يجوز فيه لزوم من جانيه ولو كان مانعاً بنفسه بمقتضى الاعتاق اذ هو صيغة

في جعل السنين والخصى والمحبوب من أن الفأنت منفعة النسل وهو زائد على ما يطلب من المالك ليطلق به في فوات الرزية على الكمال
لأن باعتبار ذلك لا يصير المرقوق بالكم من وجه بل المرفق هذا افترق الحال بين الاعتاق والدية فيه ويجوز الرق بغيره
والعوراء والعيساء والعشواء والبرصاء والرداء والحشي لا مقطوع أيدين أو الرجليين أو إحدى كل من أيدين أو الرجليين
من جهة واحدة ويجوز من خلاف أما مقطوع أيها أي أيدين فلما في الكتاب ومثله مقطوع ثلث أصابع غير الأبهامين من كل
يد لأن الأكثر كالأكل ويجوز مقطوع أصبعين غير الأصابع من كل يد لا ساقطاً الإنسان العاخر عن الأكل ولا يجوز الجنون المطبق
لأن المنافع كلها في حقه فأنه لأن الانتفاع به إنما هو بالعقل وأما الذي يمن ويفيق فيجوز عققه اطلاقه في الهداية والمراد إذا
اعتقه في حال إفاقته وفي الأصم روايتان وما ذكر في الهداية يؤخذ منه التوفيق بين الروايتين فحمل رواية النواذر الأصم لأنه
ولد أصم وهو الأصم فإنه لا يبيع أصلاً ولا يتكلم ومحل ظاهر الرواية الذي إذا صح عليه سبب وروى إبراهيم عن محمد إذا اعتق عبد
خلال الدم قضى بدمه عن ظهره ثم يعفى عنه لم يجوز وفي التجنيس من علامته عيون المسائل إذا اعتق عبد أيضاً عن ظهره ان كان يرجى
ويخاف عليه تجوز فإن كان لا يرجى لا يجوز لأنه ميت معنى هذا وقد منع فوات لزوم جنس المنفعة بقطع الأبهامين بل اللازم احتلالها ولو لم
ذلك لوجب بقطعها دية كاملة لكن الشارع لم يمتنعها إلا كثيراً من الأصابع واليضارب على الدليل نتيجة لا يستلزمها ذلك أن فوات قوة
البطش لا لازمه ولا عيشه فوات جنس المنفعة بل ضعفها ولا يجوز عتق المدبر وام الولد ويجوز اعتاق المكتاتب الذي لم يوجد شيئاً إلا إذا
أوى بعض الكتابة واشافى منه والحق المكتاتب بالمدبر وام الولد سماعاً أنه استحق العتق بحجة الكتابة فاشبه المدبر وام الولد بنقص
الرق فيه كما نقص فيها بل هو أوله بعدم الأجزاء منها فانه لو قال كل مملوك في حرق عتق مدبره وام ولده ولا يعتق مكاتبه إلا بالنسيئة
فدل أنه انقص قاصداً منها وهذا يبطل قولكم الكتابة إنما اقتضت فك الجبر لا غير كالأذن في التجارة ولو صح ذلك لاستبعد المولى بنفسه
كالمع من التجارة وهذا كله على وجه الإلزام عليه كما في المدبر فان عنده بيع المدبر واعتاقه جائز وهو مدبرها جازماً
على جواز بيعه عندنا خلافاً لنا وفي أم الولد على وجه الثابت عن الكفارة لنفسه ونحن نعلم أن استحقاق العتق بحجة تقبل الفسخ عن نفسه يتحققها
بوجوب نقصان الرق فان ذلك معنى التعليل وهو الحاصل منها فان حاصل الكتابة تعليل العتق بالأداء ولو خلق بيننا وبينه شرط لم
يؤثره نقصان الرق بهذا أولى لأن سائر التعليلات لا تحتل الانتفاع بخلاف هذا لولا لاثبت لنبض المفيد لا تمنع بيع المدبر وام الولد لم يبين
نقصان الرق فيها لأن حاصل فيها أيضاً تعليل بعتق بعتق السيد أو تمكن نقصان في رقة لما تصور نفسه وعادة أنه في الحالة الأولى
لأن نقصان الرق بنبوت العتق بقدره ونبوت من وجه لا يثبت الزوال كشبهة من كل وجه وهذا ما يقال حق التسليم حقيقة وهذا
هو الثابت في المدبر وام الولد لنبوت العتق في حجة بحجة لازمة فطران الكتابة إنما أوجب ذلك الجبر في المكاتب لا يملكه نقصاناً
في الرق أو المكاتب غير الرقية وبه يعلم أن قوله لم يملك المكاتب عبد ما بقى عليه درهم من كتابته شيء رواه أبو داود والمراد به كمال في السبوتية
والرق وإنما لا يستبد المولى بنفسه لأنه يبدل فأنفق لازماً على خلاف الأذن في التجارة لأنه فك بلا بدل وهدم عتق المكتاتب في كل
مملوك لا حر لنقصان الملك فيه فلا يدخل إلا بالنسيئة لكن نقصان الملك لا يستلزم نقصان الرق لأن محل الملك ائتم من محل الرق لا يرى

الا انه يسلم له الاكساب ولا ذلك لان العتق في المحل بجهة الكتاب لا يكون الغنم ضروري لا يظهر في حق الولد والكسبان اشترى اباه او ابنته نيوى بالشراء
الكفارة تجزئ عنها وقال الشافعي في الامور وعلى هذا الخلاف كفارة العيين والمسئلة تأتينا في كتاب الامكان ان شاء الله فان اعتق نصف عبدين مشتركة وهو
موسر ضمن قيمة باقية لم يخرج عن حقيقته ولا يجوز عند كونه ملك نصيب صاحبه بالصفاء فصار معتقا لكل العبد عن الكفارة وهو ملكه بخلاف ذلك لان
للعق مفسر لانه وجب عليه السعاية في نصيب الشريك فيكون لعتاقه باق معهما جازا لا باعتقه بكلامين والقصص ممكن على ملكه بسبب الاعتاق بحجة الكفارة ومثله
يمنع الكفارة وان اعتق نصف عبدين عن كفارته لم يعتق باق معهما جازا لا باعتقه بكلامين والقصص ممكن على ملكه بسبب الاعتاق بحجة الكفارة ومثله غير ذلك
كمن اشجع شاة لا خفية فاصاب السكين عن كلفه ما تقدم لان القصص ممكن على ملك الشريك وهذا على اهل الرأي خفيفة لا وامرنا هذا الاعتاق لا يغيري فلتعلق
للصفت الاعتاق الكل فلا يكون اعتاقا بكلامين وان اعتق نصف عبدين عن كفارته شوجاع التي ظاهر منها بشم اعتق باقية
لغيره عن ابي حنيفة لا لان الاعتاق يتجزى عن عبدين لا بشرط الاعتاق ان يكون قبل المسيس بالنص
في كل ملكه جزئ نقصان الملك فيه فلا يخل الا بالنية لكن نقصان الملك لا يستلزم نقصان الرق لان محل الملك عام من محل الرق الا يرى ان الملك
يثبت فيما لا يتصور ثبوت الرق فيه كالامتعة والحيوان غير الآدمي فيعتد الرق في رقيقته وملكه بجازية فيها ويتعدى الى غير ما منافع
واكسابه والكتاتيه واجبت الفك في حق ما يزيد على الرقبة وهو محل الملك لا الرق فنقص بها الملك لا الرق لكن اعتق انما يعتد الرق لانه
لود اربع الملك ثبت في غير الآدمي ايضا فكان ح كشرع السائبة ولا موجب للنقصان فيبقى على ما كان عليه لعدم المرجح قوله
الا انه يسلم له الاكساب الخ جواب عما قد يقال في عتق شاة وقع انما يقع بشرط عابجه الكتاب وان عين اسيد بجهة التكفير بدليل انه يسلم
له الاكساب والا ولا يعلم انه بجهة الكتاب اجاب بوجهين الاول ان اعتق في المكاتب واحد الاعتاق من جانب اولى يختلف جهاته
فيما يرجع الى حق المكاتب بل هذا ذلك اعتق لكونه متخذا فيما يرجع الى المولى جعل عاقا بجهة الكفارة لانه قصد ذلك وهو كالمسألة
اذا وهبت الصداق للزوج قبل القبض ثم طلقا قبل الدخول لا يرجع عليها بشئ وجعل هبتها في حق الزوج تحصيل المقصود الزوج عند
الطلاق وفي حقها يجعل تليكا بجهة مبدئة وحقيقة الجامع بينهما اذا حصل عين المقصود فلا يبالى باختلاف السبب ففي مسألة الزوج
نفسه ليس الا براءة ذمته عن نصف الصداق وقد حصل فلا يبالى لكونه من سبب آخر غير الطلاق وكذلك هبتها عين حق المكاتب
الا عتقه عند الاداء وقد حصل عنيه الثاني والفساخ الكتابية ضروري اذ هو ضرورة تصحيح عتقه عن الكفارة لانه تصرف عن عاقل مسلم
فيما فيه مانع محتمل الضح والناصب بالضرورة يتقدر بقدر ما يظهر في حق جواز التحرير للتكفير لاني حق الاكساب لانه لا دلالة على الرضا فيها
فيعتق في هبتها مكاتبها فتسلم له ولا يلزم من كونه متوقفا مكاتبها كون عتقه بجهة الكتابية والا لتقرر بدل الكتابية او التسليم المبديل لوجب
تقرا لبدل قوله وان اشترى اباه او ابنته نيوى بالشراء الكفارة جاز عنها هذا في الشراء اما لو ورث احداهما فتوى الكفارة فقد
قدمناه ولو وهب له او وصى له صح انما حصل لانه اذا حصل منه ملكه يصنع منه اذ نوى من صنعه ان يكون عتقه من الكفارة اجزا
والا فلا ولو قال ان دخلت الدار فانت حر ونوى كون العتق وقت دخوله عن كفارته لا يجوز ولو نواه وقت ايهن جاز قوله
وضمن قيمته باقية يعني اعتق ذلك الباقي ايضا لم يجر عند ابي حنيفة وعندهما يجوز بناء على تجزى الاعتاق وعدمه عندهما لا يتجزى
فاعتاق نصفه اعتاق كله غير ان الحق ان كان موسر ضمن نصيب شريكه ويملكه فصار معتقا كله عن الكفارة وهو ملكه ولا سعاية
على العبد حتى يكون اعتاقا يجوز لو كان اعتق المعسر الا يجوز بالاتفاق لان على العبد السعاية عند هبتها فيكون عتقا بمبدل وان لم يكن ذلك
المبدل حاصل للعتق بن هو لشريك المقصود لانه لزم العبد بدل في مقابلة تحرير رقيقته وعدمه تجزى فاعما اعتق نصيبه من الابتداء
ونصف الرقبة ليس قيمته وقد يمكن النقصان في الرق في النصف الآخر لتعذر استدانة الرق فيه فصار كام الولد بل استدلال ان
عتقها متعلق بالموت بخلاف هذا وهذا النقصان وقع في ملك شريكه ثم الضمان ملكه ناقصا ومثله يمنح التكفير كالتدبير فصار كانه اعتق
حده الاشياء منه بخلاف المسئلة التي بعد هذه فانه اعتق نصفه ثم نصفه بعد كون الكل على ملكه فتمكن النقصان على ملكه بسبب الاعتاق بجهة
الكفارة فيجوز كمن اشجع شاة ليدسما ضحية فاصابت سكين حينها فتورث فان قيل الملك في المضمون ثبت مستند الى وقت وقوعه
وبه يظهر ان نصيبا ساكت ملك للمعتق زمان الاعتاق وهو اذ ذاك لانقصان فيه قلنا الملك المضمون ثبت مستند الى وقت وقوعه

وان اعتق من ظهار وقيل لم يخرج عن واحد منهما وقال زفر لا يميزه عن احدهما في الفضلين وقال الشافعي لا يراه ان يجعل ذلك عن احدهما في الفضلين كان الكفارات كلها باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد وجه قول زفر انه اعتق عن كل ظهار نصف العبد وليس له ان يجعل عن احدهما جنة اعتق عنهما لمجرد انهما من دين وقادريته التعيين في الجنس المتحد غير مفيد فتلغوف في الجنس المختلف معينا واختلاف الجنس في الحكم وهو الكفارة ههنا باختلاف السبب نظير الاول اذا صام يوم ما في قضاء رمضان عن يومين يميزه عن قضاء يوم واحد نظير الشك ان كان عليه صوم القضاء والنذر فانت لا بد عينه من التمييز والله اعلم

باب اللعان

الى كفارة احدي فهو محتاج آخر بالنسبة اليها فادفع الالم قيام الحاجة بالنسبة الى كفارة احدي قوله وان اعتق من ظهار وقيل لم يميزه عن واحد منهما هذا اذا كانت الرقبة مومنة فان كانت كافرة صح عن الظهار لان الكافرة لا تصلح كفارة القتل فتعين للظهار قوله في الفضلين هما صورتا اتحاد الجنس واختلافه قوله لان الكفارات كلها باعتبار اتحاد المقصود وهو استراؤها اشتراك الجناتية جنس واحد ولذا حمل المطلق منهما على المقيد في الاحدي قوله لم يزوج الا من يده فانه وقع تفعلا فلا يصح اعتنا نصف رقبة عن كفارة وبذلك خرج من يده امكان ان يجعله عن احدهما لانه بعد ما وقع على وجهه لا يتقرب الى غيره قوله فتلقوا فاذا لغت بقية نية مطلق الظهار فله ان يعين ايها شاء كما لو اطلقها في الابداء قوله واختلاف الجنس ان لم يخلت باختلاف الجنس واتحاده احوال مسائل فادمايه الاختلاف والاتحاد فما اختلفت سببه فهو المختلف وما لا فالا فتحد والصلوات كلها من قبل المختلف حتى الظاهر من يومين لاختلاف السببين اعني الوقتين حقيقة او حكما اما حقيقة فظاهر وكذا حكما لان الخطاب لم يتعلق بوقت معين بل بالكل يوم من يوم غير من آخر بخلاف الصوم رمضان لانه متعلق بشهود اشهر وهو واحد جامع للايام كلها بلينا لينا فكل يوم وان كان سببا لصحة فكذا اشهر فاجتمع في وجوب صوم كل يوم سببان شهود اشهر خصوص اليوم في اعتبار احد السببين لا يحتاج في نية قضاءه لتعيين يوم سببا لاوله ولا اخره في الصلوات فان تعذر رعايته عن يوم النهرين شيئا او ظهر عليه اخر ظهر عليه ان لم يكن ساقط الترتيب وقد اسفناه في باب شرط المسئلة وكذا اشترط التعيين في اليومين من رمضان فينوي عن رمضان الاول والثاني لاختلاف السبب مطلقا لعدم تعلق الخطاب بصومهما بزمان يجمعهما ولو نوى ظهرا وعصرا او نهرا وصلوة الجنازة لم يكن شارعا في شئ منهما للتناهي وعدم الرجحان بخلاف ما لو نوى ظهرا ونهرا حيث يقع من النفل عند ابي يوسف وهو رواية عن ابي حنيفة رده ترجيحها بالاقوى ولا يصير شارعا عند محمد مسالا للتناهي ولو نوى صوم القضاء والنفل والزكاة والتطوع او الحج المنذر للتطوع يكون تطوعا عند محمد لان التبيين لما بطلت بالتعارض بقية مطلق النية وبها يصح النفل وعند ابي يوسف رده يقع عن الاقوى لان نية التطوع غير محتاج اليها فلعنت بقية نية القضاء ولو نوى حجة الاسلام والتطوع فنوع حجة الاسلام اتفاقا عند ابي يوسف لما ذكرنا وعند محمد لانه لما بطلت الجثمان بالتعارض بقية مطلقا وبه تتعدى حجة الاسلام والتد اعلم ولو نوى القضاء وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا وفي القياس يكون تطوعا وهو قول محمد لارتفاع النية في صوم كانه صام مطلقا وبه الاستحسان ان القضاء اقوى لانه حق الله تعالى على الخلوص وكفارة الظهار لا ستيفاء حق له فيخرج القضاء عن محمد فيمن نذر صوم يوم بعينه فنواد وكفارة اليقين انه عن النذر لانه فعل في صومه وقد مننا هذا في كتاب الصوم وذكرنا الزام محمد شرعه عند النفل في صورة نية النهر والنفل فارجح اليه فليسكن هذا رواية عنه فيه هذا وما يعكس على الاسل المهدى عن ابي يوسف رحمه الله في المنتهى لو تصدق بدرهم عن يمين وظهار فله ان يجعله عن احدهما استحسانا والله الموفق

الظهار

الظهار

باب اللعان هو مصدر لا عن سماعي لا قياسي والقياس الملاغاة وكثير من الخا لا يجعلون الفعل والمفاعلة مصدرين قياسييين لفاعل وهو من اللعن وهو الظن والابعا يقال منه احسن امي لعن نفسه ولا عن اقل غير منه حل لغته لفتح العين في كان كثير

قال اذا قذف الرجل امرأته بالزنا وجلس اهل الشهادة والمراة فمن يجحد قاذفها ونفى بسب دلها
وطالبته بموجب القذف فعليه اللعان والا حصل ان اللعان عندنا شهادات مع كرات بالايمان مقرون باللعن

لغيره ويكونهما اذا لعنه الناس كثير قال النيف اكرمه فان سببه حق ولا تك لغة للنزل وفي الفقه هو اسم لما يجزى بين الزوجين
من الشهادات بالفاظ المعروفة من ذلك به لوجود لفظ اللعن في الخامسة تسمية لكل باسم الجرد ولم يسم باسم من النفس وهو ايضا موجود فيما
لانه في كلامها وذلك في كلامه وهو سابق وسابق من اسباب الترجيح وشرط قيام النكاح وما سيذكر وسببه قذف زوجته بما يوجب الحد في الآية
وركنه ذلك انهم وبكمه حرمتها بعد التلاعن على هياتي وابل من كان اهل الشهادة قوله اذا قذف الرجل امرأته بالزنا بان يقول انت زانية
او اتيك تزنيان ويا زانية هذا من باب الجمهور ومنه المشهور عن مالك لا يجب بقوله يا زانية بل يجب فيه كسر وهو قول الليث وعثمان
البيهقي يحيى بن سعيد وصنفه بان الكل يalzنا وهو سبب فلا فرق قوله وهما من اهل الشهادة اى من اهل ادائها عن اسم فلا يحسب
اللعان بين الكافرين والملوكين ولا اذا كان احدهما ملوكا وصبييا او مجنون او محدودا في قذف واوردنا في كبرى بين الاعيين والفقير
مع انه لا ادائها ودفع بانها من اهل الالة للقبيل لا فسق ولعدم تمييز الاعمي بين اشهود له وعليه وهما هو يقدر على ان الفصل بين نفسه وبين
فيكون اهل هذه الشهادة ودون غير ما وروى ابن المبارك عن ابى حنيفة رده ان الاعمي لا يلعن قوله لمن يجحد قاذفها فلو كانت لا يجحد قاذفها
بان تزوجت بنكاح فاسد ودخل بها فيه وكان لها ولد ليس له اب معروف او زنت من غير ما ولو مرة او وطئت وطيا حراما بشبهة ولو مرة
لا يجزى اللعان واورد ما فائدة تفصيل المرأة يكون من يجحد قاذفها وهو شرط في بيان الرجل يجحد حتى لو كان الزوج على الجحد قاذف لا يجزى اللعان ايضا وان كان
من يجحد قاذفها وجب النماية بان اللعان حقة قائم مقام القذف فلا يبرل حصانته حتى يقع مقام القذف وعند محمد عدم حصانته فلا يكون جبا شيا لا لاط القذف ولا اللعان
قذف الرجل عند عدم حصانته فموجب ما هو الاصل وهو حد القذف فلم يخل حقه عند عدم حصانته عن موجب فذلك لم يشترط كونه ميلا
قاذفه اذا حصل اللعان فكان في معنى اللعان قال في شرح الكفر هذا خطأ فاحش لان من شرط اللعان ان يكونا من اهل الشهادة
لانه شهادة وكونه على الجحد قاذفها لا يخل بهذا الشرط لان اللعان يجزى بين الفاتنين وانما اشترط ذلك فيها لتثبت عقبتها لان حال القذف
لا يجب الا اذا كان المقذوف عفيفا عن الزنا فكذا اللعان لانه قائم مقام حد قذفها وهذا لان شرط اللعان ان تطالب المرأة بحجب
القذف وهو الحد واذا لم تكن ممن يجحد قاذفها ليلال المطالبة بذلك فلا يتصور اللعان ولم يوجد من حقه هذا المعنى فلا معنى لمتنحه استنحه
والحاصل ان المرأة هي المقذوفة ودون ما خفت باشرط كونها ممن يجحد قاذفها بعد اشتراط اهلية الشهادة بخلافه فلا يمس بمقذوف
وهو شيا بهر فاشترط اهلية الشهادة ودون كونه ممن يجحد قاذفها قوله والاصل اى الاصل في اشتراط اهلية الشهادة فيها واشترط
كونها من ذلك عفيفة ممن يجحد قاذفها لان اللعان شهادات موكرات بالايمان فلهذا لك اشتراط اهلية الشهادة فانه قائم مقام
حد القذف في حقه النكاح كاذفها قاذفها لما قلنا لك اشتراط كونها ممن يجحد قاذفها ومقام حد الزنى في حقه ان كان صادقا قوله عندنا
قيد بهذا الطرف ليعيد الخلاف فغنى اللعان ايمان موكرات بالشهادات وهو الظاهر من اقوال مالك والجمهور من كان اهل
اليمين وهو من يملك الطلاق فكل من يملك فهو اهل له مندة فيجب اللعان من كل زوج عاقل وان كان كافرا وعبد فهو قول مالك
والجمهور اية كقولنا وجه قوله تعالى فشهادة احدهم اربعة شهادات بالتمن فقول تعالى بالتمن محكم في اليمين والشهادة تتحمل اليمين لا
انه لو قال شهدني يميني لكان سينا فمحميا المحتمل على الحكم لان محله على حقيقة متعذر لان المفهوم من اشرع عدم قبول شهادة

في حق الله سبحانه وتعالى في حقهم مقام خذله في حق الله تعالى ولو يكن لهم شيء من الاستقلال بما يكون من الحبس وقال الله تعالى
 فبما نعمة الله عليهم اربع شهادت بالثبوت في حق الله تعالى واليمين فقلنا الركن هو الشهادة بالثبوت في حق الله تعالى ولو يكن لهم شيء من
 مقام خذله في حق الله تعالى فبما نعمة الله عليهم اربع شهادت بالثبوت في حق الله تعالى واليمين فقلنا الركن هو الشهادة بالثبوت في حق الله تعالى ولو يكن لهم شيء من
 مقام خذله في حق الله تعالى فبما نعمة الله عليهم اربع شهادت بالثبوت في حق الله تعالى واليمين فقلنا الركن هو الشهادة بالثبوت في حق الله تعالى ولو يكن لهم شيء من

الانسان لنفسه بخلاف يمينه وكذا المعهود شرعا عدم تكرار الشهادة في موضع بخلاف اليمين فانه معهود من القسمته ولان الشهادة محالما
 الاشياء ان واليمين للنفي فلا يتصور تعاقب حقيقة ما مر واحد فوجب العمل بحقيقة احدها وحجاز الآخر فليكن المجاز لفظا لشهادة لما تلت
 من الموجبين المذكورين فمذا التقرير يقتضي من حل من سببه ان يقال ايمان موكره بالايمان لا يان موكره بالشهادة ولنا الآية لم يذكر
 والحسب على الحقيقة يجب عند الامكان وقوله تعالى ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم اثبت اتم شهداء لان الاستشهاد من النفي اشياء وحل
 الشهادة مجازا عن الحالفين يصير المعنى ولم يكن لهم حالفون الا انفسهم وهو غير مستقيم لانه يفيد انه لما لم يكن للذين يريهم من ارجعهم
 من تحالف لهم كلفون هم لانفسهم وهذا فرع تصور حلف الانسان لغيره وهو لا وجود له اصلا فلو كان معنى اليمين حقيقة لفظ الشهادة كان
 هذا صار فاعنه الى مجازه فكيف وهو مجازي لما فلو لم يكن هذا كان امكان العمل بالحقيقة موجبا لعدم العمل على اليمين فكيف وقد ورد
 صار من المجاز وما توهم صار فاما ذكر غير لازم قوله فقبول الشهادة لنفسه فذكر الاداء لاعمدية قلنا كل من حلف لغيره وحلف لآله
 الحكم لاعمدية بل اليمين لدفع الحكم فان جاز لمن له ولاية الايجاد والاعدام والحكم كيف ما اراد وشرعية هذين الامرين في محل
 بعينه ابتداء جاز له ايضا شرعية ذلك ابتداء ثم هو اقرب في القول لعقلية كون التعبد من ذلك العمل اربعا بدلا عما عجز عنه من اتمام
 شهود الزنا وهم اربع وعدم قبول الشهادة لنفسه عند التهمة ولهذا ثبت عند عدمها اعظم ثبوت قال الله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو
 الا هو غير بعيد ان يشترع عند ضعفها بواسطة تأكيد باليمين والزام الائمة والنفس لان كان كذا مع عدم ترتيب موجبها في حق كل من
 الشاهد من اذ موجب الشهادة كل واحد اقامته الحد على الآخر وليس ذلك بثبت هنا بل الثابت عند جما هو الثابت بالايمان هو
 اندفاع موجب دعوى كل من الآخر وانما قلنا عند هذا ولم نقل هنا لان هذا الاندفاع ليس موجب الشهادة بل هو موجب تعارضها
 واما قوله اليمين للنفي فحقها باذا وقعت في الكار دعوى مدع والا فقد يكلف على اخبار بمرئى واشياء وهذا كذلك فانما على
 بعدد في الشهادة والحق انما على ما وقعت الشهادة به وهو كونه من اهلها وقيامه فيما رما به كما اذ اجمع ايمان على امر واحد بخبره فان
 هذا هو حقيقة كونها موكره للشهادة اذ لو اختلفت متعلقها لم يكن احدها موكره للآخر وثمره الخلاف تظهر في اشتراط اهلية الشهادة وهذا
 قوله قائمه مقام حد القذف في حق الله تعالى بالنسبة الى كل زوجة على حدة لا مطلقا الا يرى انه لو قذف بكلمة او بكلمات اربع زوجات
 له بالزنى لا يجزيه لان واحد لمن بل لا بد من ان يلاعن كل منهن على حدة ولو كانت اجنبيات فقد فمن حدها واحد لمن وسبب هذا
 الافتراق ان المقصود يحصل من اقامة الحد الواحد للكل وهو دفع العار منهن ولا يحصل ذلك في اللعان الا بالنسبة الى كل واحدة وتغير
 اجتماع الكل في كلمة قوله ويجب نفي الولد هو من كونه منها او ولد من غيره ويجب ارادة هذا الاطلاق فقوله في الفاتحة
 او نفي نسب ولدا المولود من راسه لا يفيد لانه لو نفي نسب ولدا من غيره من ابيه المعروف يكون قد فاه كما لو نفاه عنه اسفله
 فيكون موجب اللعان لما تلونا في شرح الكثر قوله ولا يعتبر احتمال الخ جواب عن بقدر تقديره ان النفي ليس يقذف لها بالزنا
 كون الولد من غيره بوطي يشبهه لازنا اجاب بانه احتمال لا يعتبر لان النسب وان كان ما ثبتت من الوطى يشبهه لكن الواقع انتم
 ثبوت الامن هذا الفرائض لتمامه فاذا نفاه عنه مع عدم ثبوت من غيره كان نفيا لثبوت نسبة مطلقا ويستلزم كونه من زنا فكلما

تدبر

أركان الرشد وداني قنن فقدوت امرأته فعليه اللعان لانه قد نذر اللعان لمعنى من سمعته فيصير الى موجب الاصل وهو الثابت بقوله تعالى
 ولئن من يرسلون المحسنات كآية واللعان خلفه عنقه وان كان من اهل الشهادة وحى امه او كافر او مشرك فقد قنن او كانت من كاذب
 قاذفها بان كانت صبيته لا تزانية ولا حد عليه ولا لعان لا تعدن اسم اهل الشهادة وتضمن الاحصان في ما بينهما واستماع اللعان
 لمعنى من سمعته ان يصدق كاذباً في ذلك قوله عليه السلام اربعة لللعان يمين بين اربعهم اليهودية والنصرانية تحت السلم والمملوكة تحت الحر والحرأة تحت المملوكة

بعد ما وجب الزوج عليها اللعان بلعانه فاذا امتنعت عدت للزنا ويشير اليه قوله تعالى ويذكر وعنها العذاب ان تشهد اربع شهداء اثنان
 ولنا قوله تعالى والذين يمينون ازواجهم الى قوله تعالى فشهادة احد هم اربع شهادات بلدى فالواجب شهادة احد هم وقد عرفت
 ان قاذف الجراء يحذف بعد المبتدأ كثيراً فانادى الواجب في قذف النساء اللعان فاما ان يكون تاسخا او مخصصا لعموم ذلك العلم
 للاجماع على انه ليس بمنسوخ وعلى التقديرين يلزم كون الحكم الثابت في قذف الزوجات انما هو هذا فلا يجب فيه عند الاستماع عن القاذف
 بل يجب لا ينافيه كمانه كل حق امتنع من هو عليه عن ايفائه بقبليوفيه والثابت عندنا انه بطريق النسخ لانه لم يقارن العام
 وهو مخصص اول وللعلم بتناخره على ما رواه انه مسلم قال للذي قذف انت باربعة شهداء والا فحد على ظرك فنزلت آية اللعان
 ولم يتعين كون المراد من العذاب في الآية الحد بجزاؤه كونه الحبس اذا قام الدليل على ان اللعان هو الواجب وجب حمله عليه قيل والجب
 من الشافعي رضى الله عنه لا يقبل شهادة الزوج عليها بالزنا مع ثلاثه عدول ثم يوجب الحد عليها بقوله وسده وان كان
 عبدا فاستقا وعجب عنه انه يمين مسده وهو لا يصلح لايجاب المال ولا الاستقامة بعد الوجوب واستقطب به كل من الرسل
 والمرأة في الحد عن نفسه وواجب به الرجم الذي هو غلط الحد وعلى المرأة فان قال انما وجب عليها لتكولها بائنا عما من
 اللعان قلنا هو ايضا من ذلك العجب كون النكول استرافيه شبهة والحد ما يستدفع به ما مع انه غاية ما يكون بمنزلة
 الاقرار مرة ثم ان مسده هذه شبهة اشرت في من ايجاب الموانع ان ثبتت مع شبهة كيف يوجب الرجم به وهو اعطى
 الحد وروى ما عجب انما واكثر شروطا ونه كانه الحاكم اذا شهد الزوج وثلاثة نفر على امرأته بالزنا جازت شهادتهم فتعدي وان كان
 الزوج قذف وجاز بثلاثة نفر شهدوا على الثلاثة ولا عن الزوج قوله او كافر او مسرة ما اذا كان الزوجان كافرين فاسلمت هي
 فعده فما الزوج قبل عرض الاسلام عليه قوله فيصير الى موجب الاصل هو الثابت بقوله تعالى والذين يمينون المحسنات ليغني
 الحد ولا تحرير في هذا الكلام لان يكون موجب الاصل هو الحد من حق العموم وقد جعل له ان يستقطب باللعان كما قال الشافعي رحمه الله
 وما على ما قرره من ثبوت نسخها في قذف الزوجات فلا يكون للحد وجوب في قذف من لا ارتفاع المنسوخ فلا يجوز التصير اليه فيس لا يصير
 الى غير حكمه والدليل بغيه والحق في التفسير ان يقال انهم انما نسخ حكم الحد من حق من كان من اهل الشهادة من الازواج لانه كل
 زوج لان لفظة النسخ ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة احد هم تفيد ذلك وسيجى العام موجبا كنه وهو وجوب الحد فحين لم يكن
 ابلا فعلى مقتضاه قوله وان كان اى الزوج من اهل الشهادة وسه ليست من ابها او من ابها الا انها لا يجوز قاذفها بان كان
 قد زنت في عمرها ولا حد ولا لعان وهو ظاهر فيما اذا كانت لا يجر قاذفها اما اذا كانت ممن يحذف قاذفها الا انها ليست من اهل الشهادة
 بان تكون عفيفة محدودة في قذف فقد يقال امتناع اللعان لعدم شرطه من اين يستلزم امتناع الحد والبال انهما ممن يحذف قاذفها
 فعند ما امتناع اللعان من جهة الزوج لم يستقطب الحد منه والجراب ان الزوج لما كان ابلا للعات بان كان ابلا للشهادة لم يكن حكم
 قوله الا ان لا يجر قاذفها امتنع من جهة الزوج تمام موجب بطلان ما اذا امتنع من جهة بعد ما اهل الشهادة فان حكم قذفه ليس بالامان بل
 كس ما بينا قوله والاصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم اربعة لللعان بينهم اربع اية في سنة من ايتها عفا عن ابيه

اللعان

ولو كانا محرمين في قذف فعليه الحد وصفة اللعان ان يبتدئ بالقاضي بالزوج ويشهد اربع مرات يقول في كل مرة أشهد بالله ان
 الصادقين فيما بينهما من الزنا ويقول في الخامسة لعن الله عليه ان كان من الكاذبين فيما رواه من الزنا يشهد اليه اربع مرات
 ثم تشهد المرأة اربع مرات تقول في كل مرة أشهد بالله ان لعن الكاذبين فيما رواه من الزنا ويقول في الخامسة تخضب الله عليها ان كانت
 من الصادقين فيما رواه من الزنا والاصل فيه ما تقدم ذكره من النسخ وروى الحسن عن ابي حنيفة رايه يأتي بلفظة المراجعة يقول فيما بينك وبين امرئ



عطاء الخراساني عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ربيعة من النساء لا ملاعنة ينيهن انهن انية تحت
 السلم واليهودية تحت السلم والمملوك تحت الحجر والحرمة تحت المملوك واخرجه الدارقطني عن عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي عن عمرو
 بن شعيب وانهما بطريق الاول ايضا وقال وما بعد يعني تابع عثمان بن عطاء الخراساني يزيد بن زريع عن عطاء وهو ايضا نصبت
 وروى عن الاوزاعي ابن جريح وهما اما مان عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده من قوله ولم يرفعاه ثم اخرجه كذلك موقوفاً ثم اخرجه
 عن عمار بن مطر عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر نحوه وصفت روايته وانت علمت ان
 انصبت اذا تعددت طرفه كانت حجة فهذا كذلك خصوصاً وقد اعتضد برواية الامامين اياه موقوفاً على جده عمرو بن شعيب على ان
 معنى الحديث المذكور ما يدل عليه آية اللعان على التقدير الذي ذكرناه من انها شهادات الخ قوله ولو كانا محرمين فلعلي الحد لان
 اتضاع اللعان بمعنى من جهة وكذا اذا كان يوعيد وهي محدودة في قذف المحرمات ذكرنا خلاف ما اذا كانا كافرين او مملوكين حيث لا يجب
 عليه الحد وان اتضاع من جهة لان قذف الامة والكافرة لا يوجب تجايف قذف المحرمات اذا كانت عفيفة فانه لو قذفها اجنبى يحرم فكذا
 الزوج ولو قذف الكافرة والامة اجنبى لا يحرم فكذا الزوج فصار كما لو كانا صغيرين او مجنونين وعذ الشافعي رحمه الله ونسبه
 يلا من في الكل لان كل من هو من اهل البيت فوايل له الا اذا كان احد من صغير او مجنون او قليل عليه كمال اتضاعه يعني من جهة كذلك هو
 بمعنى من جهتها فكان ينبغي ان تراعى البهتان فبا اعتبار جهة ينبغي ان يقتضى اللعان فقط وبا اعتبار جهتها يسقط اللعان فيتمسك بسقوط الحد
 والجواب ان القذف يوجب اولا منه وهو مقتضى فيه اللعان ان كان اهل للشهادة والحد ان لم يكن وعدم البهتان مانع ولا اعتبار
 للمانع الا بعد وجوب مقتضى لان مفهوم المانع يقتضى ذلك وحققة نسبة الى مقتضى المانع ولا وجوب مقتضى اللعان فلا يعتبر لما يقتضى
 من جهتها لللعان والحد انما يسقط باس من جهتها بقا بسقوط اللعان ولم يعتبر المسقط المستتبع من جهتها فيقتضى على ما كان
 وقد كان ثابتاً فان قذف الزوج موجب للحد قوله وصفة اللعان الخ ظاهر في تعيينه كذلك حتى لو اخطأ القاضى فبداً بها قبله
 لا يعتد بها فاعتد بعده وبه قال الشافعي واحمد رحمه الله واشتب من المالكية ومنه البدرع ينبغي ان يعتد اللعان عليها لان
 اللعان شهادة والمرأة يشهد بها فتدفع في شهادة الزوج ولا يلحق الا بغير شهادته ولما بدأ به بشهادة المدعى في باب الدعوى
 ثم بشهادة المدعى عليه بطريق الدفع له كذا بينهما فان لم يعد حتى قرره بينهما فتدفع الفرقة لان تفريقه صاوفي محل الاجتماع لانه غير
 ان اللعان بين لاشهادة ويجوز تقديره احد من اثنين على الاخرى كتماثل المتباينين فانه لا يلزم مراعاة الترتيب فيقتضى لزوم
 الاعاوة كقول الشافعي رحمه الله لكن في الغاية لو بدأ بها فخطأ استسنة ولا يجب اعادته وبه قال مالك رضي الله عنه وهو الوجه
 لان الشراعتين الرضى بشهادة احد من شهادتهما الدارية للحد عنها بموتها ويدعى عنها العذاب والآن الفاء وناسبت على شهادته
 على وزان ما قلناه في سقوط الترتيب في الموضوع من انه عقب جملة الافعال للقيام الى الصلوة وان كان دخول الفاء على غسل
 الوجه فانظره ثمه مشرووع قد فاما ثم طلقتا ما هنا سقط اللعان ولا يجب الحد ولو تزوجا بعد ذلك لان الساقط لا يعود وهو قول
 الامامية لا ريبه ولو قذف اجنبية ثم تزوجها ثم قذفها ما هنا وجب الحد بالاول واللعان بالثانية وسواء الاول يسقط اللعان ولو طاربت

بمعنى من جهتها فكان ينبغي ان تراعى البهتان فبا اعتبار جهة ينبغي ان يقتضى اللعان فقط وبا اعتبار جهتها يسقط اللعان فيتمسك بسقوط الحد

في الزنا

وهو خاطئ إذا أكرهت نفسه عندها وقال أبو يوسف وهو مخرج من قولنا عليه المتلاعنان لا يجتمعان أبداً نص على التأييد لهما
أن الكاذب رجوع والشهادة تجعل الرجوع الحكم لهما ولا يجتمعان مادامتا لا عندين ولم يبق التلاعن ولا حكمه يجعل الكاذب فيجتمعا

بان اللعان فرقة فصار كمن شهد العنان في اسلفه سوليمه شرطاً ولم يشهدوا وتفريق النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر
تفريق حكم للفرقة الزوج وقال الزهري رحمه الله وهل فكانت ستة المتلاعنين أي الفرقة قال البيهقي رحمه الله والذي يدل على ذلك
ما خرج أبو داود وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم في سنة عن ابن عباس رضي الله عنه في قصة بلال بن أمية ولعانه قال وتنفذ رسول الله صلى الله عليه وسلم
أن ليس لهما عليه قوت ولا سكنى من أجل أنها يفرقان بغير طلاق ولا متوناً عننا وأجيب بأنه لو وقع الفرقة بحجور اللعان لا كفر عليه السلام
عليه وسلم تطليقة وقوله صلى الله عليه وسلم لا سبيل لك عليها إنما هو إنكار طلب ما لم منها على ما يدل عليه تمام الحديث وهو قوله قال
يا رسول الله ما لي قال لا مال لك أن كتب صدقت عليها فو بما إذا استحلت من فرجها وإن كتب كذبت عليها فذلك البعد لك منها
فدل تفريجه صلح على وقوع الطلاق فلا يعارضه قول ابن عباس رضي الله عنه من أجل أنها يفرقان بغير طلاق فإنه من قوله وقد قال
ليس هذا ما يكون ترك الإنكار فيه حجة لأن ما منع فيه أنه محرم حتى يكون ترك الإنكار حجة علينا إنما ادعينا أنه وقع لغوا فالكوت عدم الاستحالة
البيد وسباب بأنه يستلزم مسنداً لأن الكوت يفيد تفريجه بأنه الواقع فلو كان الواقع وقوع الفرقة قبله كان الكوت مفضياً إلى الطلاق
لأنه يفيد تفريجه وتوعد الآن فيستلزم فيما فزع من عدم طلاقه أو تأخير الطلاق حتى اقترن موت أحدهما أو كذب نفسه قبل طلاقه وطلاق
القاضي لمن عليها فجا معها قبل تجديد النكاح وتورث الآخر الواقع إن الفرقة وقعت قبله فلما يجوز الكوت مع الانفصال إلى مثل هذا
دفع بأن المدعى التي يتوهم فيها وقوع الموت يسيرة بعد إذا الفزع بحسبه والفرق عند تأييده القاضي أن يطلق وإن أبي طلق هو وادعى
في نفسها أنكرنا ذلك فلو كان لا يجوز لانه ترك هو علام حكم وليس هو مشروعا واليهما فحديث ابن عمر فإنه قال فيه فأنفذ رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم يعني امضاء ذلك الطلاق وتوجيهه على من قال أن الطلاق الثلاث لا يقع واحدة ثم هو أولى من حديث ابن عباس
رضي الله عنه لأنه رفع امضاء صلح الطلاق وذلك إنما يكون بينهم اعتباراً ذلك عليه السلام قوله وهو خاطئ إلى بعض إذا أكرهت نفسه
بعد اللعان التفريق وحده ولم يحضر شرطاً من الخطاب سبيل له تزويجها خلافاً لأبي يوسف ولو كذب نفسه بعد اللعان قبل التفريق طالت له من غير تزويجها
كذا في الغاية ولو أكرهت نفسها قبل الطلاق قبل بالاكذابي حذاً أيضاً وإن البانها ثم كذب نفسه فلا حجة لللعان لأن اللعان شره التفريق
بينهما وهو لا يتأثر بعد البيهقي أي بحصوله بالابتداء وهو لا يصح بدون كلمة لا يجب له إلا أن وقع وقوع موجباً لللعان فإما يتطلى بها إلى أن القذف الواحد
لا يوجب بين بنات الكذاب نفسه لللعان لأن القذف الذي تضمنه كلمات اللعان القذف الأول لأنه من حكمه من اللعان كذا في شهود الزنا إذا رجوا
التفريق وتهم نسبة إلى الزنا وسلكه بذلك يازانية أنت طالق ثلاثاً لا يجب عليه الحد ولا اللعان لأنه قذفها وهي زوجه ثم بائنت
ولو قال أنت طالق ثلاثاً يازانية عدوكما تحل له بالكذاب نفسه بعد اللعان كذلك كل له لو قذفت شخصاً اجنبياً بعده فحدث أو قذف
هو اجنبياً فحدث أو زنت أو ارتد أحد هاتين خرج بذلك أحدهما من أن يكون أهلاً للشهادة لارتفاع السبب الذي لا يجلد ففرق
المتلاعنان وهو على ما قالوا أنه كذا لا يتكرر اللعان بأن ينفذ تما سرقاً أخرى وهو لم يشهد بين الزوجين الأمرة في العمر ويخلوا القذف
عن الموجب في الدنيا فخرج أحدهما عن الإبلية وقع الأمن عن ذلك وقال أبو يوسف رحمه الله إذا افرق المتلاعنان فلا يجتمعان
أبداً فثبتت بينهما حرمة مودة كحرمة الرضاع وبه قالت الأئمة الثلاثة فافوا كانت حرمته ما بدلة لا يكون طلاقاً فسخاً وليزم

ولو كان القذف نفي الولد نفي القاصي نفسه والحقة بآبائه وصورة اللعان يأمر الحاكم الرجل فيقول اشهد بالله ان لمن الصلة بين فيما
 ربيت به من في الولد كن او جانباً له ولو كان بالزنا وفي الولد ذكر في اللعان الامر من ثم ينفي القاصي نسب الولد بالحقة بآبائه لما روي النبي صلى الله عليه وسلم في الولد انما هو

على قول بي يوسف رحمه الله ان لا يترقب على تفریق القاصي لان الحرمة ثابتة بما اتفق وكذا الخلاف في كون الزوجة قائمة معها كما يكون لها
 لو زالت فاذا فرغ من ان بذه الحرمة من عين تثبت ثبت بغيره ثم تصور توقفنا على تفریق القاصي واستدلوا بما حديث المذكور في الكتاب
 وروى الدرر تطعي بسنده من حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المتلاعنان اذا افترا لا يجتمعان ابدًا وقد طعن الشيخ
 ابو بكر الرازي في ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن قال صاحب التبيين اشاده جيد ومفهوم شرطه يستلزم انها لا يترقبان بمجرد
 اللعان بل انما هو حجة على الشافعي على مقتضى زائده ونزبه الدرر تطعي ايضا موقوف على ما ابن مسعود قال لا مضت السنة وروى عبد الرزاق
 عن عمرو بن مسعود المتلاعنان لا يجتمعان خبر دراه ابن ابي شيبة موقوف على عمرو بن عمرو ابن مسعود اجاب العلم بقوله ولا يجتمعان مادام
 متلاعنين ولم يبق التلاعن ولا حكمه يعني ان الحكم في هذه القضية بعدم الاجتماع بشرط وصفية الموضوع وهي القضية المسماة بالمشروطة
 ولم يقبها بمجرد الفراغ من اللعان متلاعنين فلم يبق اللعان حقيقة ولا حكمه بالاكذاب لنفسه لشبوت النسبان كان القذف ينفي الولد
 ولزوم الحد وحكمه عدمه فقد امتنع الوازم الشرعية وذلك يستلزم انتفاء ملزمهما شرعا فينتفي الحكم المذكور وهو عدم حل الاجتماع فنثبت
 نقيضه وهو حل الاجتماع وبذا ابتداء على ان المراد بنظر المتلاعنين من بينهما تلاعن قائم كما قد متنا من ان ارادتهما باعتبار قيام التلاعن
 حقيقة متعذر ولا شك ان ثبت قيام التلاعن حكما بتقدير ان يراد من وجد بينهما لعان في الخارج وعلى هذا التقدير لا يجتمعان بعد الاكذاب
 اذ ارتفاع حكمه وقطع اعتبارة قائله ما عدا الاكذاب لا يوجب ارتفاع كونه قد تحقق له وجوده في الخارج ولكن يبقى النفي في ابي الاستمرار
 ارجح واظن ان الثاني اسع الى الفهم والله اعلم واما ما استدلل به من المعنى وهو لزوم العداوة والضعف بحيث يمتنع حصول الانظام
 انقد متنا منه وما ذكره بعقدهم من ان سبب تبادله الحرمة كون احدهما صار ملعونا ومغفويا عليه مما بعده عن الفتنة اذ لا شك في جوار
 اسلام كل منهما غير انه صنع كبيرة تفسح منها التوبة بفصل ذي الفضل حل خلافه وهذا القدر لا يمنع التناكح قوله ولو كان القذف بولدي
 القاصي نسبة والحقة بآبائه في الحكم بان يكون العلوق في حال يجري بينهما فيه اللعان حتى لو طلق وهي كافر او امته ثم اعتقت وسلمت
 فنفي نسب ولد لا ينفى ولا يلان لان انتفاءه انما ثبت شرعا حكما للعان ولا لعان بينهما ولا ان نسبة كان ثابتا على وجه لا يمكن قطعه
 فلا يقطع والله اعلم من الذخيرة لا يشرع اللعان مني الولد في المحبوب والمحصى ومن لا يولد له ولد لانه لا يلحق به الولد وفيه نظر لان المحبوب
 ينزل بالسحب وثبت نسب ولده على ما هو المختار ولا لعان في القذف في الولد في نكاح فاسد وعند الشافعي واحمد جميعا الله يحجب
 اللعان به وكذا في نفيه من طر يشبهه وعند ابي يوسف فيها الحد واللعان لانه يلحقها بالنكاح الصحيح ومن الذخيرة قذفها بنسب ولدها
 ولم يلحقها حتى قذفها اجنبي به فحد الاجنبي ثبت نسب الولد من الزوج ولا ينفى بعد ذلك لانه لما حد قذفها حكم بكذب قوله وصورة اللعان
 ابي في القذف ينفي الولد قوله لما روي ابي عليا السلام في نسب له امرأة بلال قبل غلط فانه لم يكن لامرأة بلال ولد ولا قذفها بنسب
 ولد وقيل المراد بنسب ولد الذي اتت به فانما حملت من الوطى الذي قذفها به والحديث في البخاري وبي داود يختلفان في الظاهر
 عن ابن عباس قال جاء بلال بن امية من ارضه عشاء فوجد عندا بله رجلا فراهي ذلك بعينيه وسمع باذنيه ولم يسمع به حتى اصبح ثم
 عندا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني وجدت ابي عشاء فوجدت عندهم رجلا من ايت بعيني وسمعت باذني

بن أمية عن ملال والحقق بهما وكان المقصود من هذا اللعان في الولد فيؤخر عليه مقتضى

فكرو رسول الله صلى الله عليه وسلم وما اجابوه واستدل عليه فزلت والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهاد الا انفسهم الا ان فري
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بشر يا بلال فقد جعل الله لك فرجا ومخرجا قال بلال قد كنت ارجو ذلك من ربى تعالى فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ارسلوا اليها فجات فتبلى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرها واخبر بها ان عذاب الآخرة اشد من عذاب الدنيا وقال
بلال والله لقد صدقت عليهما فقلت كذبت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اعتوا بيننا فشهد بلال اربع شهادات بالله انه لمن الصادقين
فما كان النخاسة قيل له اتق الله فان عذاب الدنيا اهن من عذاب الآخرة وان بدوى الموجهة الحق توجب عليك العقاب فقال ان الله
لا يعذبني الله عليها كما لم يعذبني الله عليها فشهدت الخامسة ان لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين ثم قيل لما شهدت فشهدت اربع
شهادات بالله انه لمن الصادقين فلما كانت النخاسة قيل لها اتق الله فان عذاب الدنيا اهن من عذاب الآخرة وان بدوى الموجهة الحق
توجب عليك العقاب فقلت ساعة ثم قالت والله لا افصح قوسه فشهدت الخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين ففرق
رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما وقضى ان لا يدعى ولدا بالاب ولا ترمى ولا ترمى ولدا بامه او بامى ولدا فعليه الحد وقضى ان لا يبيت
لها عليه ولا قوت من اجل انها يفرقان من غير طلاق ولا متوفى عنها وقال عليه السلام ان جارت به اصبحت اربض او شخ فاني لتبصر
فمنسلسا قين فهو لملال وان جارت به اوردق جدا جماليا جرح الساقين سائر الاليتين فهو لاذى ريت به جارت به اوردق الى اخر
الاوصاف الثانية فقال عليه السلام لولا الايمان لكان لى ولها شأن قال حكيمته وكان ولدا بعد ذلك امير على مصر وما يدعى لاي
بذو في لفظ الى داود في رواية اخرى سائر اليوم لا افصح قوسه ومنه مسلم والنسائي عن النسل ان بلال بن امية قذف امرأته بشريك
بن سحما وكان ابنه البز بن مالك لأمه وكانت ~~تسمى~~ الامن في الاسلام فقال مسلم انظر وما فان جارت به ابيض سبطا وصنى العينين فهو لملال
بن امية وان جارت به اكل جعد أسن الساقين فهو لشريك بن سحما قال ثابت انها جارت به اكل جعد أسن الساقين فمذا او ما قبله يدل على
انها كانت حاملا وقطع نسب الولد التي تاتي به وفي سنن الهنائي ايضا عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن من الجاهل
وامرأته وكانت حبله واحسب عبد الرزاق بهذا ايضا وقال دوجها ما قربتها من غير عقاب فقل انفل منها كانت لا يسمي بعد الاكابر بشريك فقال عليه
السلام بين فجات بولد على وجه المكروه وروى ابن سعد في الطبقات في ترجمة عويمر عن عبد الله بن جعفر قال شهد عويمر بن الحارث
العجلاني وقبرى امرأته بشريك بن سحما وانكر حملا فلما من بينهما رسول الله صلى الله عليه وسلم هي حامل فرائتها تلعان فانكس عن المنبر
ثم ولدت فالحق الولد بالمرأة وجارت به أشبه الناس بشريك بن سحما وكان عويمر قد لأمه قومه وقالوا امرأة لا نعلم عليها الاخير فلما جاء
بشريك عذر الناس عاشر المولود سنين ثم مات وعاشت امه بعده يسيرة وصار بشريك بعد ذلك عند الناس بحال يهود قال الواقدي
ومرثني غير الضحاك بن عثمان ان عويمر انشأ الحديث الى ان قال ولم يحد رسول الله صلى الله عليه وسلم عويمر ان في قذفه بشريك
بن سحما وشهد عويمر بن الحارث وشريك بن سحما اذ لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا ان الولد عاشر سنين ومات ونسب
في فقه بلال الى شريك اليه ايضا في قصة عويمر قيل في جميع بينهما بانها واقعتان وفي النفس منه شيء ومنه الصحيح ايضا عن ابن عباس في
قصة بلال فقال عليه السلام لعن من فوضت شيئا بالذي ذكره وجها انه وجد عند ابيه فلما لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي هذا ان اللعان

三

三

...

وكو كان من آثاره لم يولد له ولد ولا بنت من بعدهم فثبت له نسبه من قبله بغيره ولو كان له ولد أو بنت من بعدهم لم يثبت له نسبه من قبله بغيره ولو كان له ولد أو بنت من بعدهم لم يثبت له نسبه من قبله بغيره

باب العتقين وغيره

وإذا كان الزوج حنيفاً

اعتبار متى ذلك الوقت وقبله يجوز النكاح لم يخرج عن التعمين فيما فيه قوله لا معنى للتعمين أصلاً قوله وإن كان غائباً ما تقدم كان إذا كان
حاضر فلو كان غائباً لم يعلم بالولادة تعتبر المدة التي ذكرنا على الأصلين بعد قدومه عند ما قدر مدة النفاس ومنتهى قدر مدة قبول التسمية
وعن أبي يوسف أن قدم قيل أن معنى مدة الانفصال فله أن ينفقه إلى الأربعين يوماً وإن قدم بعد ما فليس له أن ينفقه أصلاً لأنه لو جاز ذلك
لجاز بعد ما صار شيخاً وهو توجب فلو بلغه الخمر في مدة النفاس فله نفقة إلى تمام الأربعين يوماً من حينه رحمه الله وذكر في غير رواية الأصول
عن أبي يوسف رحمه الله إذا بلغه الخمر تمام الأربعين ليس له نفقة ويلاعن وقال محمد لو نفقه بعد الحولين إلى الأربعين يوماً من حين بلغه ما عن منيها
ويقطع نسبه قوله لأنها لو كان بها اللذان بين ولادتهما أقل من ستة أشهر قوله واحد الزوج لأنه الكذب نفسه بدعوى الثاني وعليه هذا
في أولاد ثلاثة أقرب بالاول والثالث ونفي الثاني قوله والاقارب بالغة وهو التسمية الاعتراف بالاول سابق على التسمية الثاني حقيقة فصلاً
كانه قال هي حقيقة ثم قد نهى لا يقال بثبوت نسب الاول مستبرأ بقوله نفي الثاني فيما يعتبر بقائه شرعاً يكون كذا بنفسه بعد نفي الثاني وذلك
يوجب الحد لنا فنقول الحقيقة انقطاعه وبجوهه أمر حكى والحد لا يحتاج في اثباته فكان اعتبار الحقيقة هنا متعيناً لا يحكم بها ومن الشارحين
من جعل قوله في الكتاب والاقارب بالغة سابقاً لغيره من الجواب عن السؤال المذكور مقدراً وهو غير مفهوم من اللفظ شروع لونها
فما أتت قبل اللعان لزمانه لأنه لا يمكن نفي الميت لاثباتها بالموت واستغناء عنه فلا يثبت النكاح لأنه لا يفارقه ويلاعن منيها عند محمد
لوجود القذف واللعان فيفسد نفي الولد لأنه مشروع لقطع القرض وثبت النسب بغيره أن أمكن ولا يلاعن عند أبي يوسف رحمه الله لأن القذف
أوجب لعاناً يقطع النسب على خلاف ما أوجب ولوددت نفاه ولا عن ثم ولدت آخر يوم لم يولد له لأن القاطع وهو اللعان لم يوجد
في حق الثاني ولا يجوز نفقه إلا لأنها غير منكورة فيثبت نسبه ومن ضرورة ثبوت نسب الاول واللعان مانع لأنه يقبل الفصل عن انتفاء الاول
قال بعد ذلك هما ولدان أحدهما عليه لأنه صادق لثبوت نسبه ولا يكون رجوعاً لعدم الكذب نفسه بخلاف إذا قال كذبت عليها لأنه لا يفسخ
بالرجوع ولو قال ليس ابني كانا ابني ولا يحد لالتقاضى نفي أحدهما وذلك نفي للثبوتين فليس ولد له من وجه فلم يكن قاذفاً لها مطلقاً
بل من وجه وفي الزنا أو ذكر الحسن من أبي حنيفة رحمه الله أن في امرأة حارت بثلاثة أولاد قارب بالاول والثالث ونفي الثاني يلاعن
وهم مائة فلو نفي الاول والثالث واقربا لثاني يحد وهم مائة وكذا في ولد واحد إذا اقربه ونفاه ثم اقربه يلاعن ويلزمه لأن الاقرار
بثبوت نسبه ينعين الحمل اقرار بالكل كمن قال يدها ورجله مني أعلم أن ولد الملائنة إذا قطع نسبه من الأب والحج بالأم لا يعلل القطع في
جميع الأحكام بل في بعضها فيثبت النسب بينهما في حق الشهادة والزكوة والقصاص والنكاح وعدم اللجوء بالنسب من جهة الزوج شهادة
أحد منهما للآخر ولا صرف زكوة ماله إليه ولا يجب القصاص على الأب بقتله وإن كان لابن الملائنة ابن وللزوج ثبت من امرأة أخرى
لا يجوز للابن أن يتزوج بتلك البنت ولو ادعى أن هذا الولد لا يبيع وإن صدقه الولد في ذلك ولا يمتنع في حق النفقة والارث
كذا في الذخيرة وهو مشكل في ثبوت النسب إذا كان المدعى من يولد مثله مثله وأوعاه بغير موت الملائنة لأنه مما يجوز له في اثباته وهو
مقطوع النسب من غير وقوع الأياض في ثبوته من الملائنة وثبوت نسب من أمه لا ينافيه والله أعلم به

باب العتقين وغيره لما ذكر أحكام الأصماء المتعلقة بالنكاح والطلاق عقبها بذكر أحكام متعلقين بهما ممن يرضون نسبهم إلى النكاح والعتق

أجله الحاص سنة فان وصل اليها فيها والا فرق بينهما اذ طلبت المرأة ذلك هكذا روى عن عمر
وعلى وابن مسعود رضي الله عنهما وكان الحق ثابتا لهما في الوحي ويحتمل ان يكون الامتناع لعلامة معتزلة ويحتمل لآفة اصلية فلا بد من
معرفة ذلك وقت رناها بالسنة لا يطقها على الفصول الاربعه فاذا مضت المدعى ولو يصل اليها تبين ان العجز
بآفة اصلية ففات الامتناع بالمعروف ووجب عليه الترخيم بالاحسان فاذا امتنع نائب القاضي من باب التفوق بغيرها

من لا يقدّر على اتیان الشايع قيام الآلة من عن اذ حبس في لفة وهي خيرة الابل ومن عن اذا مرض لان ذكره يعين بينا ونما لا ولا
يقصد لاسترفائه وجمع العنين عنن ويقال عنين بين العتن ولا يقال بين الفنة ولو كان يصل الى الشب البكر لضعف الآلة او ليعض النساء ولعن لبحر
او كبر سن قوم عنين بالنسبة الى من لا يصل اليها لغوات المقصود من هتما وما عن الهند واسف يوسه بطست فيه ما بار وفي مجلس قيب
العنين فان نقص ذكره واحتوى علم انه لافنة به والا علم انه عنين لوان اعتبر علم ذكره فلا يجل سنة لان التاجيل ليس الا يعرف انه عنين
على ما قالوا الا فائده فيه ان ابل مع ذلك لكن التاجيل لا بد منه لانه حكمه وفي المحيط الله قصيرة لا يمكن ادخالها داخل الفرج لالحق
لها في المطالبة بالتفريق انتبه ولو كان صغيرا جدا كالزفر فحكمه كالبجوب قوله اجله الحاكم سنة اى من وقت الخصومة ولا يعتبر تاجيل
غير الحاكم كالتنا من كان ولو عزل بعد ما جله بنى المؤل على التاجيل لاول قوله هكذا روى عن عمر رضي الله عنه وابن مسعود اما الرواية
عن عمر فها طرق فنها طرقت عبد الرزاق ثنا معمر بن الزهرى عن سعيد بن اسيب قال فتنى عمر بن الخطاب رضى الله عنه في العنين
ان يوجل سنة قال سمر وبلغني ان التاجيل من يوم سخاصم وبكذا اخبره ابن ابي شيبة ثنا هشيم بن محمد بن سلمة عن الشعبي ان عمر
بالخطاب رفم كتب الى شيخ ان يوجل العنين سنة من يوم يرفع اليك الحديث ورواه ابن ابي شيبة بسند ان عمر حل العنين سنة من يوم يرفع
زاو في لفظ وقال ان آباءنا والافرقوا بيننا ولما الصداق كما رواه محمد بن الحسن عن ابي حنيفة رضى الله عنه قال ثنا اسمعيل بن مسلم
المكي عن الحسن بن عمر بن الخطاب ان امرأة اتته فاختبرته ان زوجها لا يصل اليها فاجله حولا فلما انقضى حول ولم يصل اليها فاختارت
نفسها ففرق بينهما عمر وجعلها تطليقة مائة واما حديث علي رضى الله عنه فرواه ابن ابي شيبة وعبد الرزاق بسنديهما وحديث
ابن جهور رضى الله عنه رواه ابن ابي شيبة بسنده عن يوجل العنين سنة فان جابح والافرق بينهما ورواه ايضا عبد الرزاق والدارقطني
وروى ابن ابي شيبة عن المغيرة بن شعبه انه اجل العنين سنة وحسب ابن ابي شيبة عن الحسن والشعبى والنخعي وعطاء وسعيد بن اسيب
رضي الله عنهم انهم قالوا يوجل العنين سنة قوله ولا بد من معرفة كذلك اى معرفة لكون الامتناع لعلامة معتزلة واذ آفة اصلية في اصل
فقد رنا ما بالسنة لانها معتزلة لذلك فانه ان كان من علة معتزلة فلا يخفى من كونها عن فلية حسارة او بدو او ورطوبة او يبو سنة
تشتمل على الفصول الاربعه وكل فصل باجده الكيفيات فالصيف حار يابس والحكمة ريف بارو يابس وهو روى الفصول والشتا بارد
رطب والرياح حار رطب فان كان مرضه عن احده تم علاجه في الفصل المضاد له فيه او من كفتين فيتم في مجموع فصلين مضادين
فكانت السنة تمام ما يتعرف به الحال قوله فاذا مضت السنة ولم يصل اليها عرف ان ذلك بآفة اصلية وفيه نظر فان ظاهره ان
سوجب التفريق كونه من علة اصلية والسنة ضربت التعريف وهو ممنوع اذ لا يلزم من عدم الوصول اليها سنة كون ذلك لآفة اصلية
في الخلقة اذ المرض قد يمتد سنة وايضا محاله حكم العنين المسحور وتقتضي السحر ما قد يمتد سنتين ومضى السنة يفرق بينهما اذ اطلبت مع
العالم بعدم الآفة الاصلية لغير العلم بانه يصل الى غير ما من النساء فالحق ان التفريق منوطا بما يغلب ظن عدم زواله لزمانه او الاصلية ومضى
السنة مع عدم الوصول يوجب كذلك وهو عدم اليقار هتما فقط باي طريق كان والسنة جعلت غاية في الصبر والياد العذر
شعر ما حثه لو غلب على الظن بعد انقضاء ما قرب زواله وقال بعد السنة اطلني يوما لا يجي لي ذلك الا برضا فلورضيت ثم رجعت

ولا بد من طلاقها لان التعريق حتميا ومالك الفرقة تطليقة بائنة لان فعل القاضي اخيف الى فعل الزوج فكانت طلاقها بنفسه وقيل
الشافعي وهو في ذلك النكاح لا يقبل الفسخ عن نكاحها لان المقصود وهو دفع الظلم عنها لا يحصل الا بها
لا يقال لم تكن بائنة فتعود متعلقة بالمراجعة ولما كان مهرها ان كان حلالا كان خلوها العتق صحيحا ويجب العتق لا بد من طلاق

كان لما ذكركم سبط لاجل لان البنت غايية في ليل العذر وقال لبيد لابنية حين حضرته الوفاة سبطي بنتاي ان يعيش ابوها به وولنا
الاسن ربيعة او مضر ففعلوا ما نزلوا بالذي قد علمنا به ولا تخشوا وجها ولا تخلفا الشعوب الى الحول ثم اسم اسلام عليكم به ومن تبرك حولا كما
تقدرا عند زوجه ولا بد من طليها هذا اذا كانت حرة غير تقادفان كانت تقادفان لما في الفرقة وان كانت امه قال لطلب عند ابني يوسف رحمه الله
لما وعده ابني عفيفه رضي الله عنه لسيدها وهو فرع مسئلة الاذن في الفزق قيل محمد بن ابني يوسف وقد حرت ولا يسقط حتمها في طلب الفرقة
بناخير المرافعة قبل الاجل ولا بعد انقضاء السنة بعد التاجيل مما اخرجت لان ذلك قد يكون للتجربة وترجي الوصول للرضا بالمقام
على ذلك ابا فلما يطل محضا بالشك ولو وجدت كبيرة زوجها الصغيرة سنينا ينتظر بلوغه لان للصبي ثرائي عدم الشهوة قال قاضي خان
الغلام الذي بلغ اربع عشرة سنة ذالم نيل الى امراته ونيل الى غير ما يوجب ولو وجدت زوجها المحبون غنيما سخا سمعته ولية ولو جل سنة
لان المحبون لا يعدم الشهوة بخلاف ما لو وجدت محبوبا وطلبت الفرقة لانه لا فائدة في انتظار بلوغه فيجعل وليه خصما والانصب القاض
عنه خصما وفرق للحال ولو جاز الواس في المسكتين بنيت على رضاها بعنته وجبه او طعه علمها بحاله عند العقد لزم النكاح ولا يفرق بينهما
ولو طلب ميمنا على ذلك تخلف فان نكحت لم يفرق والا فرق ولو دكست الكبيرة بالتفريق وغابت بل يفرق بطالب الوكيل لم يذكره
محمد اختلفوا فيه ولو اختلفا في الحب فادعيت فأكبره يريه رجلا فان امكن علمه به بائس من وراء ثوب لا يكشف عورته فان لم يتبين ذلك
الاكتشفها كشفها للفرقة ولو جارت امرأة المحبوب بولد بعد الفرقة الى سنتين ثبتت نسبته ولا يبطل التفريق بخلافه في الغين حيث ثبتت
نسبة يبطل التفريق ذكره في الغاية قال في مخرج الكفر وفيه نظرا لانه وقع الطلاق بتفريقه وهو بائن فكيف يبطل بعد وقوعه الا يري
انما لو اقرت بعد التفريق ان كان قد وصل اليها لا يبطل التفريق انتهى لكن وجه التفريق بعد هذا البحث وهو ان التفريق بنا على ثبوت
العنة والحب وثبوت النسب من المحبوب وهو محبوب بخلاف ثبوت من الغين فان ثبوت النسب منه ثبت انه ليس بعين فيظهر
بطلان معنى الفرقة بخلاف اقراره بعد المدة بالوطى لاحتمال الكذب بل هي به متقننه فلا يبطل لقضاء بالفرقة ولو كانت زوجة الغين
او المحبوب صغيرة لا يفرق بينهما بل ينتظر بلوغها لاحتمال ان ترضى اذا بلغت واذا رضيت قبل التاجيل او بعده قبل انقضاء السنة او بعد
سقط حتمها وليس لها المطالبة بالفرقة بعد ذلك لو كان الزوج يباح ولا ينزل يخاف منه ولم يكن لها طالب الفرقة قوله وتلك
الفرقة تطليقة بائنة وهو قول مالك والشافعي وغيرهما وقال الشافعي واهم درمى الله عنه فسخ لانها من جهتها وقاسل الماوردي
على الفرقة ما يجب قلنا بل من جهته فانه وجب عليه التمتع بالاحسان حين عجز عن الاساك بالمعروف فاذا امتنع كان طليها
فتاب القاضي عنه فيه فيضاف فعله اليه والقياس على احب ممنوع لان اثر الفرقة يسبب ايضا عندنا طلاق وقوله لكن النكاح لا يقبل الفسخ عندنا
اعني النكاح الصحيح التام النافذ لا لان النكاح المطلق مخرج القاسد والموقوف والفسخ بعد الكفاة وخيار القبيح والبلوغ فسخ قبل التام فكان
في معنى الابتاع من الاتام بخلاف ما نحن فيه فرقة بعد التام فلا يقبله كما لا يقبل الفسخ بالاقالة وقد ذكرنا في رواية ابني عفيفه عن
عمر رضي الله عنه انه جعلها تطليقة بائنة قوله ولما كمال المهر للخلوة الصحيحة لان خلوة الغين صحيحة اذ لا دقوت على حقيقة العنة لجواز ان
يتنفع من الوطى اختيارا لا تعيننا فيه ارا الحكم على سلامة الآلة ولا يكل ترك وطليها ولو تزوجها بعد ذلك لا خيار لها لانها لم تنسب حيث

هذه اذا اقر الزوج انه لم يصل اليها ولو اختلف الزوج والمراة في الوصول اليها فان كانت ثيب قال قولته مع يمينه لانه يكره استحياء حق الفرة
والاصل هو السلامة في الجملة فتقران حلفت بطل حقها وان نكل يؤجل سنة وان كانت بكر انظر اليه النكاح فان قلر في بكر اجل سنة لظهور كونه به
وان قلن هي ثيب يحلف الزوج فان حلف لاحق لها وان نكل يؤجل سنة وان كن صحيحا فخرق بينهما في الحال ان طلعت لانه لا خلاف
في التاميل والتخصيص يؤجل كما يؤجل الغير لان طيبه وجوه واذ ابل العنين سنة وقال قد جالعتها وانكوت فخر اليها النساء فان قلر في بكر خير
لان شهادتهن تأيدت بمريد وهي البكارة وان قلن هي ثيب حلفت الزوج فان نكل خذرت لتأيدها بالنكاح وان حلف لا فخر وان كانت
ثيبا اصل قال قولته مع يمينه وقد ذكرنا فان اختلفت زوجا يكره لها بعد ذلك حيا لانها أصبحت سلطان حقها وفي التاميل لتقدير السنة القوية هو الصحيح

نكته بعد العلم بالحال ولو تزوجت به اخرى عالته بجاله فحق الاصل كذا لا يكون رضا وعلية الفتوى في قيل لا يكون رضا بمجرد تأييدها به
ووقع بانه احتمال بعيد بعد ان لم يبرأ في اكثر من سنة فانظروا برزومه وزمانته فنكون بالتزويج به راضية بالعيوب قوله في الاصل
في الذي ذكرنا من انها اذا طالبة بالفرقة اجل الحاكم سنة ثم بعدة منسحق بينهما اذا اقرت الزوج بعدم الوصول اليها في هذا النكاح
وان تصادقانه وصل اليها في نكاح قبله ثم طلعتا لانه اذا وطئها في نكاح ثم ابانها ثم تزوجها ولم يصل اليها لما المطالبة بالفرقة
فان اختلفنا في الوصول وقالت لا قال قول قوله والوجه ظاهر في الكتاب قوله وان نكل ابل سنة سواء جعل لنكاح استلزاما
او بدلا لانه لا يبرأ بعدم الوصول قوله ان كانت بكر ايضا اذا انكره وكانت كرا وقت النكاح لا تختلف بل ترمى لئلا فان قلن هي بكر اجل سنة من غير احتياج
الاختلاف والشك في التمسك كذا في قوله فان قلن ج على هو الاكبر من ايتها امرتين ثم عليها جعاده الا فالواحدة اعدلة فكيف نص على العدة في كافي الحاكم والاشكال في حوط
وطريق معرفة انها بكر ان يدفع في فرجها اصفرية للدرج فان دخلت من غير فتق في ثيب والا فبكر او تكسر وتسكب في فرجها
فان دخل فثيب والا فبكر وقيل ان انكها ان تبول على الحيدار فبكر والا فثيب وان قلن ثيب بتت الشوبة ولا يثبت وصوله اليها
لان البكارة قد تروى بنيرة كوثية وسخا فبران القول قوله لو قالت زالت البكارة باسبوعه وسخه فيمات انه وصل اليها فان حلف
تقرر النكاح وان كل اجل سنة ثم فرق ان لم يصل اليها ثم اذا ابل وضعت السنة فاختلغا في الوصول في السنة فعلى ما اذا اختلفا قبل
التمثيل ان كانت بكر انظر اليها فان قلن بكر خذرت للحال بين الاقامة والفرقة وان قلن ثيب حلفت فان نكل خذرت وان حلف
استقر النكاح وان كانت ثيبا في الاصل فاختلغا قبل التاميل او بعده قال قول له وان حلفت استقر النكاح ولو نكل ابل وخذرت
بعده وفي موضع تخيير تعتبر الجالس كغير الزوج فان قامت من مجلسها قبل ان تختار لنفسها اذا قامها اعوزة القاضي ولو كرهت لزوم
النكاح لانه كان يمكنها اختيار نفسها قبل ان تقام فاذا اختلفت نفسها امره القاضي ان يطلعتا فان ابل فرق بينهما كذا
ذكره محمد في الاصل وقيل تقع الفرقة باختيار نفسها ولا يحتاج الى التقضي كخيار النجزة قوله لانه لا فائدة في التاميل لانه لا توقع
التوقع ولا توقع لفظة الآلة بخلاف القاضي لان آله قائمة وانما سلت خصيتها او دس الموجه الذي رضى خصيتها قال في
بعض اهل الماشية انه يترس الخصيتان وهو صفيح مساشيد اتم يحيا الى فوق الى ان يرتفع الى طهره فلا يورود او يكون نشيطا
كثيرا الجراح الا انه لا يحل فالتوقع واقع فينوبل كالعنين قوله واذا ابل العنين سنة فقال ان قد وصلنا هذا الاختلاف الكائن
بعد التاميل بالاختلاف قبله نسيده فرح استخفى اذا كان يقول من سبال لرجال فتزوج امرأة فهو جائز فان وصل اليها
والا ابل كالعنين ذكره الحاكم وكل من تزوجت واحدا من هؤلاء اعني المبوب والسنة والعنين وسه عالته بجاله فلا خيار لهما
وان لم تكن عالته بها فلما المطالبة بالفرقة قوله هو الصحيح صحة ايضا صاحب الواقت احرازها عما اختياره شمس لا يمة السرخس
وقاضي خان وطير الدين من اعتبار الشمسية وهي رواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه وباضربت السنة الا للتوصل الى
صلاح الطبع ورفع المنافع فيوزن ان يوافق طبعه مدة زيادة الشمسية على القرية فوجب اعتبارا بوجه الادل ان اثبات عن الصحابة
المرضى رضي الله عنه ومن ذكرنا مد اسم السنة قولنا والى السرخس انما يتعارفون لاشهر والعنين بالاطية فاذا اطلعت السنة انقضت

وینتسب بایام الحقیق وینتسب مضارک الوصی ذلك في السنة ولا يعتسب بموته ومعه ما كان للسنة قد غلوعه واذ كان الميراث
عيب فلا خيار للزوج وقال الشافعي يرد بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون والرق والقرح لا ينفذ
الاستيفاء حراً وطبعاً والطبع مؤثماً بالشرع قال عليه السلام لام فخر من المجنون فم ذلك الميراث

الى ذلك ما لم يبرحوا بخلافه ثم زيادة اشتمية قبل حشر يومها ومن الخلو الى اشتمية ثمانية وخمسة وستون يوماً وحسب من
مائة وحشرين جزء من اليوم والقرية ثلثمائة واربعه وخمسون كذا رايت في نسخة ورايت في اخرى عنه في اشتمية زيادة ربع
يوم مع ما ذكرنا وقيل القرية ثلثمائة واربعه وخمسون يوماً وخمس يوم وسدس واثمينة ثلثمائة وخمسة وستون وربع يوم الاخر
من ثلثمائة جزء من يوم وفصل بينهما عشرة ايام وثلاث وربع عشر يوم بالتقريب والذي ينظر ان هذا كله محدث وعسر
بن الخطاب رضي الله عنه حين كتب الى شرح ان يوجب العنين سنة من يوم يرفع اليه وكذا قول الراوي عن عمر في المرأة
التي اتت اليه فاجله هو لاس غير تقييد في السنة والحوال لم يرد الا بالامية هذا لانه تعرفه العرب واهل الشرع على ان الحول
لم يعرف بعون آخريل اسم السنة هو الذي توارده عليه العرفان والله سبحانه اعلم قوله لا يعتسب بایام الحقیق امي يعتسب من السنة
لوجود باینة السنة ليقينا وعادة قوله ولا تعتسب بموته ومعه ما كان مطلقا وعن ابي يوسف اذا مرض احداهما مرضا لا يستطيع
معه الجماعة فان كان اقل من نصف شهر اعتسب عليه وان كان اكثر لم يعتسب وخوض عنه لان شهر رمضان محبوب عليه وهو قاض
عليه بالليل لا النهار وذلك نصفه وكذا النصف من كل شهر وهذا الصح الروايات عن ابي يوسف وفي رواية ان ما فوق الشهر
كذلك لا يعتسب به وفي رواية ان مدة الكثرة سنة وفي رواية اكثر السنة وعن محمد لومرض في السنة يوجب بمقدار مرضه
قيل عليه الفتوى فان حج او غاب هو اعتسب عليه لان العجز صار بغيره ويمكنه ان يخرجها معه او يوفرا الحج والغيبة ولو كان
محرما وقت الخصومة قال محمد يوجب بعد حصره فلا يكون فدا بخلاف ما اذا حجت هي اذا بما لا تعتسب عليه لان المعجز من
قبلها فكان عذرا فيعوض فان حبس الزوج ولو بمهر او امتنع من الحج الى سبعين لم يعتسب عليه فان لم يمتنع وكان له موضع
خلوة فيه اعتسب عليه وان لم يكن موضع خلوة يمكنه جامعها فيه لم يعتسب ولورافعة وهو منظر منها تعتبر المدة من حين المرافعة ان كان
قاردا على الاعناق وان كان عاجزا اسهل شهر الكفارة ثم جله فيتم تاجليه سنة وشهرين ولو ظاهرا بعد التاجيل لم يطفئ الى
ذلك ولم يزد على المدة قوله واذا كان بالزوجة عيب الخ الحاصل انه ليس بواحد من الزوجين خيار فسخ النكاح بعيب الاخر
كأنما هن كان عند ابني حنيفة رضي الله عنه والي يوسف وهو قول عطاء والنخعي وعمر بن عبد العزيز واسي زينا وواسي قلابه
وابن ابي ليلى الاوزاعي الثوري والخطابي وداود الظاهري واتباعه في المبسوط انه مذموب على وابن مسعود رضي الله عنهم وعند
محمد لا خيار للزوج بعيب في المرأة ولها هي الخيار فيه لعيب من الثلثة المجنون والجذام والبرص قال الشافعي لكل منهما خيار
بعض الثلثة وللزوج الخيار اذا كانت برتقدا وقرنا ايضا فله الخيار في خمسة عيوب ولها فيه في ثلثه وهو قول مالك
واحمد وقال الزهري وشريح والشافعي والجمهور بجميع العيوب وكذا من المجنون العارض والجذام والبرص والمجنون منشورات
والفعل من الاول والاخر على البناء للمفعول فيقال جثم حين اذا أصيب بالجذام والمجنون فهو مجذوم ومجنون ولا يقال
اجنم ولا اجن ولا مجن وثلاثة من اسماء المفعولين من فعل جاء على مفعول وون فعل على غير قياس مجنون ومجنون من
اخرته الله ومحبوب من احبه الله وجاء على قياس في الثالث في قول عشرة ولقد نزلت فلا تظني غيره مبني بمنزلة المحب المكرم

ولما انقوت الاستيفاء اصلا بالموت لا يوجب الفسخ فاختلله بهذا العيوب اولى وهذا لان الاستيفاء من الثمرات والمستحق هو الفلكن وهو حاصل واذا اكل بالرد حنونا او برص او خذام فلا خيار لهما عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد بن ابي النجار فغالب الضرر عنهما كافي الحبس والعلة بخلاف جانبها لانه ممكن من دفع الضرر بالطلاق وكما ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الردج وانما ثبتت في الحبس والعلة لانهما محلات بالمقصود المشرع له النكاح وهذه العيوب غير محالة به فافترا فاد الله لها بالصواب

والفعل من البرص فهو برص وايرضه الله والرتج الالتصام والرتقاء الملتصية والقرن في الفرج اما غيرة عظيمة او عظيم يمنع سلوك الذكر للشافعي رحمه الله ومن سواه ينص في بعضها وقينا سان في بعضهما وثلاثة اقيست في بعضهما اما النفس فاروى له عليه اسلام رد للمعيب قال النجاشي ركبها بكسها ونجها او بياضا الحقى بلاك فصار البرص منصوصا عليه فيلحق به الجذام والجنون يجانح انه يفسد منه الطبع وهذا الوصف وهو كونه منافر للطبع والشرع على اعتباره في جنس المعلق هو المباشرة والقرارة فانه ينسخ الفسخ قال عليه السلام فرس الجذوم فراكين لاسد ويجعل الجذام منصوصا عليه في هذا الحديث لان الفرس يثبت بفسخ ككاهة وايضا في رواية النجاشي تعليقا من ابي هريرة قال عليه السلام لا عدوى ولا طيرة ولا بامة ولا صغر وفرس من الجذوم فراكين من لاسد ويقاس النكاح على البتة في انه يفسخ بهذه العيوب بهذا يعيب بفسخ بها البيع فيفسخ بهذا النكاح وقياها على المجرب يجانح المانع الحسي فيما به فوات مقصود النكاح في حق كل منهما قلنا اما الحديث الاول فلم يصح لانه من رواية جميل بن زيريد وهو شريك عن زيد بن كعب بن حجرة وهو مجهول لا يعلم بكعب بن حجرة ولد اسمعز بن زهير ولو سلم جازان يكون طلاقا فان لفظ الحقى بالملك من كتابات الطلاق واما الثاني فنظا هو غير مراد للاتفاق على اباة القرب منه وثياب بخدمته وتمر لقيه وعلى القيام بمصالحه واما القياس فتختلف فيه جزاء مقتضى او شرطه فان مقتضى الفسخ العيب مع وقوعه في عقد مباداة تجزى المسامحة والمضائق بسبب كون المراد منه من الجانسين المال وهذا شرط علمه والنكاح ليس كذلك فان المال فيه تابع غير مقصود واما شرع اظهار الخطر الجمل ولما اختلفت له ازمها حتى اخبرناه على عبد وقرس فيه موضوعين وصح مع عدم روية المرأة اصلا بخلاف البيع عنده ثم اذراك عننا البيع ثبت لخيار الرد بلا عيب وفي النكاح لو شرط وسفام غوبا فيه كالعذرة والجمال والرشاقة وصغر السن فظهرت ثبوتها بخبر شيوخنا فوات شق نائل ولعاب سائل والفقهاء يعللوا كل الاخير له في فسخ النكاح به وفي البيع يفسخ بدون ذلك ولو ظهر لا البيع لم ينعقد ويفقد النكاح بالانزال به كذلك بالعلمة مقتضية وعن القياس الثالث يمنع وجوه الغلة في الفرج وهو امتناع حصول المقصود بجواز ان يطا من هي كذلك وتوصل بالشق والقطع والاسرافية ما فيه نفرة طبيعية وذلك لم يوجب انسخ اتفاقا للاتفاق على عدمه في ذات الفرج الناشئة والجزء الزائد من الفرج ان يقول مجرده ان يفسخ ذلك فيه يعطل عليها المقصد للوجه الاخير بخلافه هو اذا وجد ما كذلك لانه يمكن من ازالة الفرج عن نفسه بالطلاق ووجه دفعه ودفع قول الزهري ومن معه انتظمه وقع اقبسة الشافعي ومن معه قوله ولما انقوت الاستيفاء اصلا بالموت قبل لدخول لا يوجب الفسخ فاختلله بهذه العيوب اولى ان لا يوجب الفسخ ونظر فيه بان النكاح موقت ببياتها قوله وهذا اى كون هذه العيوب لا يوجب الفسخ لان الاستيفاء من الثمرات فلا تراعى من وجه على الكمال والمستحق المتكمن اى المتكمن من الوطى وهو غير متنع لما قلنا قوله لانها محلات بالمقصود فان قيل محل في المسئلة قبلها استيفاء الوطى من الثمرات فلا يجب الخيار بغيره وهنا جعل المقصد المشرع له النكاح حتى يتخير في الفسخ بالحبس وهذا ادفع اريب بان الوطى له جتان جهته كونه مقصودا باختيار المقصد الذي شرع له النكاح وهو التوالد فانه لا يحصل الا به وجهته كونه ثمرة حيث يصح الرضيعة والاياسة فلو كان المقصد المسمى بالنكاح هو لا ذلكا لم يجز استيفاء الثمرات للمحل والركوب فاعتبرنا جهته البثرة فيما اذا كانت هذه العيوب بها ولم تثبت له خيارا لفسخ جريا على الاصل من ان ازالة قيد النكاح بالطلاق لا يفسخ للمكته من ازالته

انما المقصد

باب العدة

واذا طلق الرجل امرأته طلاقاً صحيحاً أو نكحها بغير طلاق وهي حرة عن تحيض فعدت ثلثة اقرأ لقوله تعالى وللطالقات
يترخصن بانفسهن ثلثة فمء والفرقة اذا كانت بغير طلاق في نفس الطلاق كان العدة وحبت للفرقة عن براءة الرحم في الفرقة الطارئة على النكاح وهذا يتحقق فيما

به ومن الاستمتاع بغير ما وجبه المتصديقه فيما اذا كانت به لانها لا يمكن من الطلاق ولا الاستمتاع بغيره وعلى ما قرناه لاحاجة
الى ذلك بل هو مطعون لا يثبت والله اعلم

باب العدة لما ترتب العدة في الوجه وعلى فرق النكاح شرعاً أو رداً عقيب وجود الفرقة من الطلاق والاياء
والنخل واللعان واحكام العنين ونحو اللغة الاصطلاحية اشياء عدة اصبحت اخصاً وبقا لا يفتا على المحدث في الشرع ترخص
يلزم المرأة عند زوال النكاح التاكيد بالدخول او ما يقوم مقامه من الخلوة والموت وينبغي ان يراود بشبهة بالجر عطفاً على النكاح
والترخص لا انتظاراً لانتظار انقضاء المدة بالتزوج حقيقة ترك لزوم شرعاً للزوج والزنية في مدة معينة شرعاً ولا شك ان
سببها النكاح او شبهته وزوال ذلك شرط فلا ضائقة في قولنا عدة الطلاق الى اشرط ولم يحص الزوال بالنكاح لعدم
قالوا وركنها حرمان تثبت عند الفرقة وعند الشافعي رحمه الله الكف عنها ونهي عن ذلك ان العنين اذا وجبتا من
رجلين يتداخلان وتقتضيان بسدة عندنا وعنده لا وعلى هذا ينبغي ان يقال في تعريفه لزوج النكاح ليس كون ركنها
حرمان لانها لزومات والا فالترخص فعلها والحرمان احكام الله تعالى فلا تكون نفسه وعلى هذا فاقيل في حكمها انه حرمة لكاهن
عليها وحرمة نكاح اختها واربع سواها عليه لا يصح لان الحرمان التي تثبت عند الفرقة ركنها بالقرض وحرمة تزوجها بغيره من تلك
الحرمان نعم حرمة تزويجه بانتمائها لكون من العدة فهو حكم عدتها ولا شك انه معنى كونه هو ايضا في العدة لان معنى العدة وجوب الا
بالتزوج الى معنى المدة وبذلك لك فهو في العدة غير ان اسم العدة اصطلاحاً خاص بترخصها لا يترتب ثم لم يرد ما ذكر ان لا يقال
في حق الصغيرة وجب عليها العدة وسنوضح قولنا اذا طلق الرجل امرأته طلاقاً بائناً او رجعياً وليس جبا في بعض النسخ ويشمل
الطلاق والنخل واللعان خلا فالمرقأ عدة مختلفة حيفه واحدة قيل وهو بناء على انها نسخ والحق انه خلاف ابتداء لما تقدم في باب
النخل من القول في الفصل كون النسخ موافقاً لقضاء العدة ولذا وجبت ثلثة اقرأ في النسخ فيما يبلغون فيه خلافاً لابن عباس في فريدة الملاعة تسعة أشهر وقوله
حرمة تمنع من تزويجها لم يبلغ الاياس وكان يجب الاحتياط لو بلغت فوات الدفء ثلثة ايام ثم تنقض سنة او اكثر لم تنقض عدتها حتى تحيض ثلاث حيض او تحسل
الاياس فتعقد بالاسهر سحلاف ما لم تر شيئا ورات اقل من ثلثة ايام فاسما تعدد بالاشهر قوله او وقعت الفرقة بينهما بغير خلاف
مثل الانفصال بخيار البلوع والعتق وعدم الكفاءة ولك احد الزوجين الآخر والبردة في بعض الصور والافراق عن النكاح
الفاسد والوطى بشبهة وقولنا فعدت ثلثة اقرأ مقتضى ما ذكر من ركن العدة كون عدتها مدة في ثلثة اقرأ لان الحرمان يتعلق
في مدة الاقراء فكان الأصل ان ينتصب لانه ظرف زمان معرب واقع خبراً عن اسم معني نحو اسفر عند الكنة اعتبر فيه الاطلاق بالبرء
اعني الطلاق العدة على منسب المدة ثم لا يخفى ان سبب العدة ما هو ذوقه تاكده بالدخول او ما يقوم مقامه كما ذكرنا وانما ترك المشرق
ان الطلاق قبل الدخول لا يجنبها لوقوعه في النكاح انا حكمه المومات ثم طلقته من قبل ان تمسوهن فما حكم عليهن من عدة تعددتها قوله
والفرقة اذا كانت ارجح لما جمع بين الطلاق والفرقة بلاطلاق في حكم المدة والدليل السمع لا يتناول الا الطلاق المحقة باجماع وهو
ان وجوبها في محل النص وهو الطلاق للفرقة براءة الرحم وجعله ثابتاً بالبرء الصريح حيث قال في معنى الطلاق يعني ببارده لكل

والأقراء المحييين عند نادر قال الشافعي في الإظهار واللفظ حقيقة فيهما إذ هو من الأصل ذكر قال ابن السكيت
ولا ينظر فيهما جملة الأشهر الثلاثة والحمل على الحيض أولى أصحها باللفظ الجمع لأنه لو حمل على الإظهار والطلاق يوقع في طهرين يتبعهما

من علم بوجوب تركها في النكاح إلى أن تحيض عند الطلاق بعد الدخول أنه لذلك ثم كونها تجب للتعرف لا ينبغي أن تجب لغيره أيضا
وقد افاد الله فيها سياقاً إنما ينبغي أن تجب لقضاء حق النكاح بإظهار الأسف عليه وقد سيجتمعان كما في مواضع وجوب الأقراء وقد يفرق
الثاني كما في صورة الأشهر بخلاف غير المتأكد وهو ما قبل الدخول لا يوسف عليه ذل ألف ولا مودة فيه قوله والأقراء المحييين عندنا
وقال الشافعي في الإظهار وقول الشافعي قول الكافي ونقل من عاينته وابن عمر بن زيد بن ثابت وقولنا هو قول الحنفية والشافعية
والعبادلة وإبي بن كعب ومعاذ بن جبل وإبي الدرداء وعباد بن الصامت بن ثابت وإبي موسى الأشعري وزاد أبو داود
والنسائي في صحيحه وناذكرناه أنه قول العبادلة بناء على أنه ثبت عن ابن عمر بن قيس عن عائشة بنت أبي بكر رضي الله عنهما
عن بعض الخفاف من الحنابلة وأسد الطحاوي إلى قبيصة بن ذؤيب أنه سمع يزيد بن ثابت يقول عدة الامة حيضتان تعارضان
عن زيد بن ثابت قال سمعته من أبي سعيد وأبي جبير وعطاء وطاوس وعكرمة ومجاهد وقادة والضحك وكسان بن حي والبرقي
ومقاتل وشريك القاسمي والثوري والاوزاعي وابن شبرمة وربيعة والسدي وأبو عبيد وأحق واليه يرجح أحمد وقال محمد بن أحمد
في موطأه ثنا عيسى بن أبي عيسى الحياطي المديني عن الشعبي عن ثمانية عشر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم قال الرجل حرة
بأمراته حتى تنقسل من الحيضة الثالثة وهذا الإطلاق منهم إنما يصح إذا كانت الحيض لا الظاهر إذا كان طلقاً في الحيض فأما الظاهر فتحتسب
فيلزم انعقاد العدة بالشرع في الحيضة الثالثة والطلاق في الظاهر هو المعروف عندهم فعليه ينبغي قوله هو من الأصل
استدلال على كونه حقيقة فيها وهذا على طريقة أهل الأصول والفقه من عدم التجوز باسم القيد في الضد وقد وضع بعض أهل المقول
من مخرقات الاشتراك كون الممنوعين متضادين أما على طريقة أهل الأدب فيجوز لزوم تلجج أو تنكح كما تعال للبيان أسد
أو نقول كالبصيرة على الاسم إلا أنها بمنزلة من أفادات الأحكام الشرعية فلم يعتبر فيها وأما في خصوص هذا المقام فالاعتقاد
على الاشتراك وعلى أنه لم يعم إنما الخلاف في تعيين الممنوعين فلا حاجة إلى الاستدلال بعدم الانتظام على الاشتراك كما فعل
وهو محل النزاع ولو استدلل عليه بتمسكنا والمقهورين كما استدلل به في كونه حقيقة فيهما كان أسن الإيقال استدلاله على أنه حقيقة فيها
استدلال على الاشتراك لأننا نقول لا يلزم من كون اللفظ حقيقة في متعدد اشتراكه لفظاً بحوز التواطؤ والتشكيك لا يقال ليس محل
النزاع كما ذكرت للتضاد لأننا نقول إنما وافق من محل تعميم المشترك على منع تعيينه أنه لا يمكن الجمع وليس يلزم من التضاد ذلك بحوز
أن يراد كل من الحيض والظهر فتعنته ثلثة أطوار وثلاث حيضات متتابعة متعاقبة إذا ريدت حقيقة ما في زمن أحدهما قوله والحمل على الحيض
أولى ادعى الحقيقة في محل الخلاف واقصر على دليل نفسه كانه لعدم دليل معتدل وذلك أن قوله القدر بمعنى الظاهر الذي يجمع قرو
والا بمعنى الحيض فأنما يجمع على أقراء دعوى لا دليل عليها وكونه وقع في شعر الأختي كذلك حيث قال في كل عام أنت جاسم غرق
تشهد لا تضاداً غير محكم غير حكاه مورثه لا يوجب رقة لما منع فيها من قرو نساً لك أي من إظهار من الشغل بالفرغ عنهن لا يوجب
القصر عليه وكذا الاستشهاد بقوله صلى الله عليه وسلم في الصلوة أيام أقراءك لا يوجب قرو موسى أبو داود والنسائي قوله عليه السلام
لفاطمة بنت أبي جابر فأنظري فإذا أتاك قروك فلا تصلي فإذا أمر قروك فطهري وصلية وقال الرافضة يارب ذي غضب

اولاً من عرف البراءة بالبراءة وهو المقصود اولاً قوله عليه السلام وعق الاممة حیضتان فیلتحق بیاناً بانه

فارض قروء کفر الحائض لا یرید کحیض الحائض فان لم یحیض کعدم الحائض علی انه قد قیل فی بیت الاعشی
ان المراد نفس الزمان ای زمان الطهر فان قرأ قبل ان یطهر لانه قد استلزم له الحیض لانه قد قیل فی بیت الاعشی
ثم لیرکب ما یستلزم لظهوره لیس لظهوره ان شاء فتلک العدة التي امر الله ان یطلق بها النساء یعنی بالامر قوله تعالی فطلقوهن لحدن لایحیض
لانه بناء علی ان اللام فیہ بمعنى فی وهو غیر مضموم فی الاستعمال لیستلزم تقدم العدة علی الطلاق او مقارنته له لاقتضائه وقوعه فی
وقت العدة وقراءة قبل حدن من فی صحیح مسلم تنفیہ اذا فاد ان اللام فیہ مفیدة بمعنى استقبال حدن وهذا استعمال محقق من اللفظ
یقال فی التلخیص باجماع العربیة نخرج ثلاث موقوفات ونحوه ویؤید ما قال لفظاً ویسی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خاطب ابن عمر بن الخطاب وذهب
ابن عمر ان الاقراء یحیض فلم یفهم انما الاطهار وذهب الی ما یبناه عنه فی ثلاث ما نقلوه عنه ذکرناه آنفاً وتسکمون بتأیید الحد فی قوله تعالی
ثلاثة قروء هو یقتضی تذکیر المدة وما ظهر هو المذکر لا الحیض فلو ارید الحیض لقل ثلاث قروء لیس یشتبه ان الشی اذا کان له اسمان مذکر
کالبر والحیض ولا تانیث حتی یؤثرت عدوه اذا اضعیف الی اللفظ المذکر ویزکر اذا اضعیف الی المونث وفي المسر بیه اذا کان المدة
مونثاً واللفظ مذکراً وبالعکس فوجان فاما نحن فیه کذا کما فان الدم اسمین مذکر او هو القدر ومونث وهو حیض فحیض اضعیف الی المذکر
انث وکذا علی الاصل الآخر فان الدم مذکر والقروء مذکر فمونت عدوه ثم ذکر المدة فی التلخیص ثلاثاً او جہ الاول قوله علماً باللفظ الجمع
اللی لثلاثة قطع جمع معنی لا یمنته او یرید الجمع الصیغ المقرون بالعدد وتخصیصاً علی لمراد بکیة اعی لفظ قروء المفیده بثلاثة فانه منقطع عنه
احتمالاً ان یراد به غیر کمیتة العدویة المذكورة لو كانت من کمیات المجموع فکیف بالکمیتة التي لیست حقيقة الجمع وھی اللازمة من جملة علی
الاطار حیث یصتیه طهرین وبعض الثالث انما وقع فی الطهر والازم احداث قول ثالث اذ کل من قال لانه الطهر قال یحسب بالظہر انما
وقع فیه وهو نقص علی التحدیر لقطع الدلالة والثبوت بخلاف ما اذا حل علی حیض فانه لا یقع الطلاق فی حیض لا یحسب بتلک کیفیة
فتمکلی ثلاث فیتحقق فیه حقيقة العدد وزیادة تثبت ضرورة التکمیل وهو جائز اذا لا یکن التوصل الی حقيقة واقعة الواجب الابهام بخلاف طهر
وبعض الثالث فانه لم یتحقق فیه حقيقة اصلاً لا یقال قدر ید بالعدد غیر کمیتة المفاودة به فی قوله تعالی ان تستنصر لیسبعین مرة لانا نقر
لم یرو بالعدد وعد آخر ما بین بل مجرد التکثیر واین هذا من ان یراد بسبعین مثلاً ثانیون او مائة الثانی قوله ولانه ای حیض ہی المونث
بالذات لبرائة الرحم بخلاف الطهر لانه وان دل فی واسطة حیض الذمی لیستلزمه لانه هو القید لعدم انسداد فم الرحم باحیل اذ لو انسد بطم
تحتض عاوة وکذا نص علیہ السلام علی ان مفید البراءة حیض حیث قال فی السبا یحین یسیرین بحیضه ولم یقل بطهر انما کثرت قوله علیہ السلام
طلاق الاممة تطلیقتان وعدتها حیضتان وتقدم فی کتاب الطلاق تحزیج واند الشافعی ثمنا سفیان بن عیینة من محمد عبد الرحمن هو
ابی طلحة من لیثان بن یسار عن عبد اللہ بن عقیبة عن عمر قال نکی للمعبدا امرأتین وتطلق تطلیقتین وتعد الاممة حیضتین فان لم تکن کحیض
فشهرین او شهر نصفاً وکذا رواه الدارقطني والاجمع علی انما لا تخالف الحرة فیما به الاعتدال دلی فی الکمیة فیملق قوله تعالی ثلاثة قروء لا یجوز
الکائن بالاشترک بیاناً له من الاول الطاهرة فیه قوله تعالی والالی یسین من الحیض عن نساکم الی قوله فعدت من ثلاثة أشهر اذ لا
شک فی ان الاعتدال بالاقراء اصل الاشهر خلف عنه انما یصار الیه عند ما قلنا علی سبانه تعالی المصیر الیه بعد الحیض لعل علی

وان كانت ممن لا تحيض من غير اكل فعدت بالثلاث لا شهر لقوله تعالى واللاتي يئسن من الحيض من نسائكم الآية وكذا التي بلغت بالنس ولم تحيض بجزء الآية

هو المراد بالاقرار في الآية وكونه نيجداً من الطهر بعد الحيض فالعلق بعد الحيض انما هو لعدم الطهر احتمال يقابل الطهر اذا طهر العلق المصير الى الخلف بعد من ينشع اصلاً لا بعد من شيء آخر يستلزمه فكان الاصل ان يقال واللاتي يئسن من الحيض فاما الجواب فيقال تعالى بلنفس الحيض مكانه وهو مشترك علم انه لا فاقداً وهو موضوع تنقضي عدة الطلاق البائن والثلاث بالوطى الموم بان وطئها وهي معدة عالمها بحر متبايناً بالوادع اشبهته او كان منكر طلاقاً فانما تستقبل العدة واذا كان منكراً حتى لم تنقض العدة ليس لها ان تطالبه بنفقة هذه العدة ولو طلقها في هذه العدة لا يقع ويحل نكاح انتها قوله وان كانت لا تحيض لصغر بان لم تبلغ بسن الحيض على الخلف فيه واقلة تسع على المختار واو كبر بان بلغت سن الاياس وانقطع حيضها فثلاثة أشهر لقوله تعالى واللاتي يئسن من الحيض من نسائكم ان اريتم من بعد سن ثلاثة أشهر فذكر ان بعضهم لما نزلت آية القرقا لو اقد علمنا عدة السنة تحيض في التي لا تحيض في التي ما حدها فانزال الله تعالى هذه الآية والمعنى ان اريتم من بعد عدة السنة لم تحض فلم تعلموا فانما ثلاثة أشهر وقيل ان اريتم في الدهر التي تراه من بلغت سن الاياس هو حيض او فساد بعد سن ثلاثة أشهر ثم قال لم ولم وكذا التي بلغت بالنس ولم تحض بآخر الآية يعني قوله تعالى واللاتي لم يحضن يعني التي لم تبلغ بالحيض بل بالنس بان بلغت خمسة عشر سنة على قولها وسبعة عشر سنة على قول أبي حنيفة وما لك ولم تحض اذا طلقت تعد بالاشهر ايضا ثم ان وقع الطلاق في اول شهر اعتدت بالاشهر بالية اتفاقاً وان وقع في اثناء الشهر اعتبر كلما بالايام فلا تنقضي الا بتسعين يوماً عند أبي حنيفة وعند باقي المذاهب لا اول الشهر من الشهر الاخير والشهران المتوسطان في الابله وتعد اعلم ثم لا يحض في كلام المعن من عدم التحريم فانه جميع بين التي لا تحيض لصغر وكبر في الاعتداد بثلاثة أشهر واستدل على ذلك بقوله تعالى واللاتي يئسن من الحيض التي بلغت بالنس ولم تحض بآخرها حيث قال وكذلك التي بلغت بالنس ثم لا يحض ان اخبرنا عن قوله تعالى واللاتي لم يحضن هو المقيد للاعتداد بثلاثة أشهر كذا لم تحض لصغر كما انه هو المقيد للاعتداد بها في التي بلغت بالنس وانما حل ان من كان طهرها اصلياً فعدت بالاشهر سواء بلغت بالنس ولم تحض وان استمرت لا تحيض في الشهرين سنة فعدت بثلاثة أشهر وهي مراعاة اولم تبلغ الى سن يحكم بالبلوغ فيه على اختلاف فيه ان تسع او سبع والاول صح ومن الشيخ ابي بكر محمد بن الفضل انها اذا كانت مراعاة لا تنقضي عدتها بالاشهر بل يوقف حالها حتى ينظر بل حياض من ذلك الوطى لم لا فان طهرها اعتدت بالوضع وان لم يطهرها بالاشهر وينبغي على هذا ان يحسب بالاشهر التي وقفت لينظر حالها اذا لم ينظر فانه طهر بعد الحمل ان تلك الاشهر كانت هي لعدة وغاية الامر انها لم تدرو به عدتها حتى انقضت ولو ما ضمت التي بلغت بالنس والمراعاة في اثناء الاشهر الثلاثة استأنفت العدة بالحيض هذا ومن ذكر انه تعد بالاشهر المستحقة التي نسبت عادتها وهو ما يلحق فيقال مطلقاً شابة ترضى الصلح حيضاً من كل شهر وعدتها الاشهر لكن في التحقيق ليس عدتها الا بالحيض لكن لما نسبت عادتها جازكونها اول كل شهر واخره فاذا قدرت بثلاثة أشهر انها حاضت ثلاثاً حيضاً متتابعين بخلاف التي لم تنس فانها تزداد الى ايام عادتها فجازكونها على ما هو في الشهر فخرج من العدة في خمسة اوتة من الثالث واعلم ان الاطلاق انما انقطعاً بثلاثة أشهر في استحاضة النائية لعادتها لا للصالح الا فيما اذا طلقها اول الشهر او بالوطى بالصلح في شهر قد رايه في خمسة يعني ان يعتبر بثلاثة أشهر غير باقي هذا الشهر والوجه ظاهر ويجب في التي بلغت مستحاضة مثل المستحاضة التي غلبت عادتها ثلثة أشهر ثم اكثر المشايخ لا يظن ان لفظ الوجوب على هذه الصغرة لانها غير مخاطبة بل يقولون تعد

انما

نفس

وان كانت حاملا فعدتها ان تضع حملها لقوله تعالى واوكلات الحامل الجمل من ان يضع حملها وان كانت امة فعدتها حائضتان انزل الله على رسوله
طلاق الامة لظلمة حائضتان وعدتها حائضتان وكان الرق منصف والحيضة كالتحريم فكانت خصامتها حائضتين واليه اشارت بقوله واستطعت
تجعلها حائضة ونصفها وان كانت كالتحريم فعدتها شهر ونصف كالتحريم فامكن تنصيفه بحال الرق وعده المرأة في الوفاة اربعة اشهر وعنه
لقوله تعالى فيك من انزل واجبا يترخص بانفسهم اربعة اشهر وعنه الامة شهران وخمسة ايام لان الرق منصف

وفي الميسر قال بعض علماء تاسي لاختصاصه بالاعتد او لو كان الولي يخاطب بان يزوجه حتى تقتضي مدة العدة مع ان العدة مبررة حتى المدة فعدتها
في حقها لا يردى الى توجيهه خطاب اشهر عليها ولا يخفى ان القائل الاول قوله مبني على انه ربا الحرامات او الترخيص الواجب فان قلت فحق
التخير كونها معنى المدة ليس ان فيها يجب ان لا تزوج فلما لم يعلق خطاب نهي التزوج بالولي فجعلها المدة كما قال شمس الامة لا يسلم
اختار قول الاول يخاطب الولي بان لا يزوجهما فاجاب لا يلزم فانما اذا قلنا بانها المدة فالتا ثبت فيما عدم صحة التزوج لان الخطاب هبل
وقوع الشارع عدم الصحة لو فعل قوله وان كانت حاملا يعني المطلقة فعدتها بالوضع بالآية المذكورة وان كانت امة والطلاق فينتا ولو كان
الثابت بالنسب وغيره فلو طلق كبير زوجة بعد الدخول بها فجات بولد لاقبل من ستة اشهر من البقاء فعدتها بوضع الحمل عند ابى تنصيفه ومعه
وعند ابى يوسف باحقيق في رواية عنه وسنتين في مسئلة الصغير وفي المنتقى اذا خرج من الولد لعنف المهر قبل الرجليين سوى الرطلين او من
قبل الراس سوى الراس نقصت المدة والسيد من المتكبرين الى اللبثين وفي الخلاصة كل من جلبت في عدتها فعدتها ان تضع حملها والمتوفى
عدتها اذ اميت بعد موت الزوج فعدتها بالشهر قوله وان كانت اى المطلقة امة فعدتها حائضتان لقوله عليه السلام طلاق الامة ثلاثين
وعدها حائضتان لان الرق منصف وقد اقره في توجيهه في فصل الحرامات وغيره والحيضة لا تجوز كماله وبثوت الزيادة ضرورة التكميل واجب
لان فيه تحقيق الواجب على تقدم انفا وقوله اشار الى عمراى الى ان تكمل الثانية ضرورة بقوله لو استطلعت الخ فخرج عبد الرزاق ثنا ابن جريح
عن عمرو بن دينار سمع عمرو بن اوس الشقي يقول اخبرني رجل من ثقيف قال سمعت عمر بن الخطاب يقول لو استطعت ان يجعلها حائضة ونصفها
فعلت فقال رجل لوجهها شهر ونصف فحكمت عمرو رواه الشافعي في مسنده وابن ابى شيبة في مصنفه ثنا سفيان بن عيينة عن عمر
بن دينار ثنا في مسنده عبد الرزاق وشبهه ان يكون سكوت عمر لعدم الالتفات الى قوله لانه كان يتكلم في ذات الاقرار والعدة بالاشهر
لاكون الامن ليس منها مشورة الرجل في غير محل الحكم المذكور واما اذا كانت لا تحيض من عدتها اذ كبر فعدتها شهر ونصف لانه متخير فامكن تنصيف
والمدة برة والكاتبة وام الولد في الطلاق والفسخ كالاتمة قوله وهذه اجرة سنة الوفاة اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كانت مدخلا لها
او لاسلمة او كتابية تحت مسلم صغيرة او كفيفة او اكنسه وزوجها حرا وعدها حائضت في هذه المدة او لم تحض ولم ينزلها بها ومن بعض
عدتها غزمية عام ورخصة الاربعة اشهر والعشرة الايام لقوله تعالى والذين يتوفون منكم فانيرون ازواجهن بالآية والجمهور على نصفها بايام
الاشهر اعني ما كان من وجوب الايضا والاياف الى الحول وقال الاوزاعي اربعة اشهر وعشرة ايام فلو تزوجت في اليوم العاشر جاز ان
من تدبيره اعني العشرة في الكتاب والسنة وهو قوله عليه السلام لا يكل للمرأة تو من بالله واليوم الآخر ان تحب عليت فوق ثلاثه
الا على زوج اربعة اشهر وعشر فوجب كون المهرود الليالي والا لاشته قلت الاستعمال سنة من ذكر عده الليالي يدخل ما بارزها من
الايام على عرف في التاريخ حيث يكتب بالليالي فيقال سبع خلون مثلا ويراد كون عدة الايام كذلك وان كانت امة فعدتها ثمانية
ايام على وزان تقدم ثم ابتداء المدة من الموت وعن علي رضي عن مقت عليها حتى لو مات في سفر فلم يبلغها سنة مضت اربعة اشهر وعشر فعدتها
في ذلك عند الجمهور وعنده رخص لا تنقضي حتى تمر عليها من حين علمت لان عليها الاحداد ولا يمكنها اقامته الا بالعلم قلنا فصار ان يكون كالاتمة
ولم تحدد حتى مضت المدة فتخرج اتفاقا من العدة على ان المقصود الاصل منها عدم التزوج وقد وجد معنى العادة تابع لما سيذكر ووجوبها

البيان

وان كانت حاملا فعدت بها ان تضع حملها الاطلاق قوله تعالى واذا كانت الحامل اجلسن ان يضعن حملهن وقال عبد الله بن مسعود
من شاء باهله ان سقى النساء القصر وتلت بعد الآية التي في سورة البقرة وقال عمر بن الخطاب لو وضعت زوجها على سريرها لا نفقت
عندنا وحل لها ان تتردد في الموضع فعدت بها بعد الاجلين وهذا عند أبي حنيفة ومحمد بن وهب وقال ابو يوسف
ثلث حيض ومعناها اذا كان الطلاق بائنا او ثلثا صا اذا كان رجعي اذ فيها عدة الوفاة بالاجمال

سبح

على الكتابية تحت اسم بويكده قوله وان كانت اى المتوفى عنها حاملا فعدت بها ان تضع حرة او امه كالمطلقة والمتركة في الزكاح الفأ
والوطى يشبهه اذا كانت حاملا كذلك الاطلاق قوله تعالى واذا كانت الحامل اجلسن ان يضعن حملهن قال ابن سنان يقول لا بد من الوضع والآية
اشهر وعشر وهو قول ابن عباس لان هذه الآية توجب عليها عدة الوضع الحامل قوله تعالى يترصد بالفسن اربعة اشهر وعشر اوجبا عليها جميع
احتياطا وفي موطا مالك عن سليمان بن يسار ان عبد الله بن عباس ابا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف اختلفوا في المرأة تنفس بعد زوجها
ببيل فقال ابو سلمة اذا وقعت ما في بطنها فقد طلت فقال ابن عباس اخرا لا طين فقال ابو برة انما مع ابن اخي يعني ابا سلمة قالوا
كريا مولى ابن عباس الى ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم يسألها عن ذلك فاخبرهم انها قالت ولدت مبيعة الاسلام بعد وفاة
زوجها ببيل فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال قد طلت فانكحي من شئت وفي الترمذي انها وضعت بعد وفاته ثلث وعشرين
او خمسة وعشرين يوما واخرج البخاري عن ابن مسعود قال تجلسون عليها التغيظ ولا تجلسون لها الرخصة شيئا بالية نزلت في النساء القصر
بعد الطوى يريد بالقصرى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء والوطى البقرة والمباينة الملائكة كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا فقالوا
بهذه لى على الظالم منا قيل هي مشروعة في زماننا وقد ورد بلغظ الملائكة اخبره ابو داود والنسائي وابن حبان بلغظ من شاء لا عنه
انزلت سورة النساء القصرى بعد الاربعة اشهر وعشر واخبره البخاري بلغظ من شاء وحالفة واسند عبد الله بن احمد بن حنبل في مسنده
عن ابي بن كعب قلت للنبي صلى الله عليه وسلم واذا كانت الحامل اجلسن ان يضعن حملهن المطلقة ثلاثا والمتوفى عنها زوجها فقال هي المطلقة
ثلاثا والمتوفى عنها وفيه الثلثة بن صريح وهو متروك وقول عمر رواه في الموطا عن نافع عن ابن عمر انه سئل عن المرأة التي توفى عنها زوجها
وهي حامل فقال اذا وضعت حملها فقد طلت فاخبره رجل من الانصار ان عمر قال لو وضعت وزوجها على سريره ولم يدفن بعد طلت
وفيه رجل مجهول وفي الصحيحين حديث عمر بن عبد الله بن الزنم انه فعل على سبعة بنت الحارث الاسلمية فسا لها عن حديثها فاخبرته انها كانت
تحت سعد بن خولة وهو من بني عامر بن لؤي وكان ممن شهد بدرا فتوفى عنها في حجة الوداع وهي حامل فلم تثبت ان وضعت مماها فلما
من نفاها تجلت للخطاب فدخل عليها ابو السنا بل بن بكك رجل من بني عبد الدار فقال لي اراك متجمله لذلك ترجين النكاح والله ما انت
بناكحة حتى تمر عليك اربعة اشهر وعشر قالت فلما قال لي ذلك جعت على شيئا بين يمين بيت فاتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فسا
عن لك فافتماني اني قد طلت حين وضعت حملها وامرني بالزوج ان يدالي وكما كان لا اعتداد بالوضع لا تنقض عدة الا بوضع الكل فلو
وضعت ولده او في بطنها آخر لم تنقض عدتها وقولها اقنا اني قد طلت حين وضعت يد قول من قال من هلت لا تحل حتى تنقضي مدة نفاسها
كانم اخذوه من قوله فلما تعلت من نفاسها قال لها انكي من شئت رتب الاعلال على التقى فيتر اى توقفه على الطهر فتعقده لكن ما ذكرنا
صريح في ثبوت احل بالوضع ولو تزوجت بعد الاشهر فم جابت بول لا قل من استة اشهر من المدة نفاسا والنكاح صحيح البيت قوله واذا ورت
المطالقة في المرض يتعلق بالمطلقة اى ورت التي طلقت في المرض بان طلقها بغير رضا بحيث صار قارا او مات وهي في العدة فعدتها بعد
الاجلين اى الا بعد من اربعة اشهر وعشر وثالث حيض فلو تربعيت حتى مضت ثلث حيض ولم تشكل اربعة اشهر وعشر لم تنقض عدتها حتى
تسكنها وان مضت اربعة اشهر وعشر ولم تحض لها ثلث حيض بان استمر لها ما لم تنقض عدتها حتى تمضي وان مكثت سنين لم تدخل الا بعد

لا يوسف ان النكاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمت انك ثبتت حين وانما تجب عدة الوفاة اذا زال النكاح في الوفاة كما انه جازي
 في حق الارث لا في حق تغير العقد بخلاف الرجعي لان النكاح باق من كل وجه وكذا انه لما بقى في حق الارث يجعل باقيا في حق العقد لاحتياط
 فيهم بينهما ولو قبل على ردة حتى در شته امراته فعد بها على هذا الاختلاف وقيل عدتها بالحيض بلا حرج لان النكاح حينئذ ما اعتد به باقيا في وقت
 الموت في حق الارث والمسئلة لا تتر من الكاثران لعقبت الامة في عدتها من طلاق رجعي انقضت عدتها الى عدة الحرائر لقيام
 النكاح من كل وجه وان اعتقت وهي مبنوة او متوفى عنها زوجها لم تنقل عدتها الى عدة الحرائر لوال النكاح باليدسونة ولو لموت

فقتدر بالاشهر اذا عرفت هذا فمن فسر بعد الاطلين بانها تعتد بربعة اشهر وعشرين فيها ثلاث حيضات فمقتدر اذا لا يصدق الا اذا كانت الاربعة
 اشهر وعشرين بعد من الثلث حيضات وتحقيقه الحال انه لا بد ان تيرصل لا طلين وهذا الحكم ثابت في مورد آخر بهه والاشارة اذا قال الزوج
 او زوجاته احدا كطلاق ايسر ومات قبل البيان فعلى كل واحدة الاعتدوا وبعد الاطلين ولو بين في احد هما كان ابتداء العدة من وقت
 البيان ان التا لثة ام الولد اذا مات زوجها وسيدا ولم يذرا سيما مات اولاد علم ان بينهما شهرين وخمسة ايام فصاعدا ومنفصلا ان اشار
 الله تعالى ثم المراد بذلك الطلاق البائن واحدة او ثلثا اما اذا طلقا رجعا فعدتها عدة الوفاة سواء طلقا في مرضه او في صحته ولو
 في عدة الطلاق ثم مات الزوج فانها تنقل عدتها الى عدة الوفاة وترث بخلاف ما اذا طلقا بائنا في صحته ثم مات لا تنقل ولا ترث
 بالاتفاق قوله لا يوسف ان النكاح قد انقطع قبل الموت بالبائن ولزمت انك ثبتت حين كماله وانما يلزم عدة الوفاة اذا انقطع بالموت
 وليس فليس وانما بقى في حق الارث لاجماع الصحابة رد القصة الى هذا الاستلزام الحكم ببقائه في حق العدة فلا يتغير به العدة بمكان
 لان النكاح قائم من كل وجه وانما انقطع بالموت فيجب عدة الوفاة فيه قوله فجمع بينهما اى بين عدة الطلاق والوفاة وذلك لانه
 انقطع بالطلاق حقيقة فبالموت حكما اما الاول فيفرض المسئلة انه لا بد ان قبل الموت وباعتباره يجب عدة الطلاق واما الثاني فلا اعتبار
 قيام النكاح عند الموت فان تورثت لا يستلزم ذلك ولازمه لزوم عدة الوفاة ولازم اللازم فيلزم تورثها الاعتد او بعدة
 الوفاة فجمع الوفاة لكن بقول لا يوسف ان اعتبارها قاسما لرد قصده عدم تورثها عليه لا يستلزم ان يبقى في حق العدة وجوابه ان الارث
 لا تثبت بالشك فالعدة تثبت به فاذا بقى النكاح شرعا في حق الارث فلان يبقى في حق العدة او لم يمع ان الاصل ان الشك
 انما تثبت بلازمه وهذا هو معنى قول الله احتياطا قوله ولو قبل على ردة الخ جواب عن مقيس عليه مقدار لا يوسف وهو انه لو ارث
 زوج المسئلة مات او قبل على ردة ثرته زوجة المسئلة وليس عليها عدة الوفاة بل الحيض لان زوال النكاح كان بالردة لا بالوفاة فكذا
 جهات زواله بالطلاق بالموت فلا تجب عدة الموت فاجاب بمنع حكم الاصل او لا يقال لا تستلزم لا يلزمها عدة الوفاة بل يلزمها اليه اشار
 الكرخي وما ذكرت تدبك فهو على خلاف فيلزمها الجمع بين المدة والحيض فلا يصح به الالتزام ولكن سلمنا ان لزوم الحيض اتفقي
 فالفرق ان تورثها وهو الحكم الثابت يفيد انه لم يعتبر النكاح شرعا قاسما الى الموت لانه لو اعتبر كذلك لم ترث اذا لارث المسلم النكاح
 فلم يزم العلم باعتبار اسناد الارث الى وقت حدوث الردة اعتبار الردة موتا حكما وقد تحقق هذا الموت وبها مسلمة غير انه زال
 اسلامه وبذلك السبب لزومها العدة بالحيض فلا يلزمها عدة الوفاة قوله واذا اعتقت الامة في عدتها من طلاق رجعي انقضت
 عدتها الى عدة الحرائر فيكمل ثلث حيضات قيام النكاح من كل وجه اى بعد الطلاق الرجعي فلما اعتقت والحال قيامه من كل وجه كمل
 ملك الزوج عليها والعدة في الملك الكمال مقدرة شرعا بعدة الحرائر ثبتت حيض كذا في الكافي ووضح في شرح الكافي لفظ الطلاق
 مكان لفظ العدة فقال والطلاق في الملك الكمال يوجب عدة الحرائر ولا يخفى ان الطلاق لم يحدث في ملك الكمال بل طرأ كمال الملك
 بعده بالعلق اللهم الا ان يجعل لقائه الحكمي حكما ابتدائه وهو ممكن لو كانت اجماعية لكن هي خلافية وبقولنا قال الشافعي رده في الاطوار
 واستحقاقه الحسن الشعبي والصحاح وقال مالك وابو ثور لا يكمل عدتها في الرجعي والبائن عن الزهري وعطاء قتادة فيكمل فلا يبرهن

وان كانت اشارة فاعتدت بالشهور ثم رأت الدم انتقص ما مضى من عدتها وعليها ان تستأنف العدة بالحيض ومغناها اذا رأت الدم على العادة كان حيضها

اعتبار بقائه كما يبدؤه وجه قول مالك ان مجرد الطلاق لم يثبت عدة الاماء وشرطها وهو رد الطلاق على امته عقيب نکاح متأكد فلو وجبت عدة الحائض كان على خلاف مقتضى السبب تحقيق الجواب منع تاثير سبب العدة في كمية مخصوصة فالنکاح سبب العدة عند الطلاق فقط لا يغير كميته فانه لا يعقل تاثير النکاح في خصوص كميته بل في مطلق الترتيب تعرفنا وتاسفا وتقدير الكمية بحكمة اخرى ينبغي ان عدة النکاح الفاسد ورجع سلم الوجه المذكور للانتقال عن المعارض وقد صور الانتقال الى جميع كميات العدة البسيطة وسبب اربعة صورتها امه صغيرة منكم طلق رجعا فعدتها شهر ونصف فلو حاضت في اثنا لها اعتدت اربعين فلما اعتقت قبل مفطها صارت ثلث حضر فلوات زوجه قبل انقضائها اعتدت اربعة اشهر وعشر قوله وان كانت آتت فاعتدت بالشهور كمن كان ثلثا مني اذا وجدت امرأة آتت فاعتدت بالشهور قوله ثم رأت الدم بعد انقضاء الاشهر وفي فلالها انتقص ما مضى من عدتها وطهر فسادا وكما هما الحالان بعد تلك العدة حتى لو كانت قبلت من الزوج الاخر اعتقت عدتها ونكحها صوابه ويندرج في الطلاق الانتقاض وهو لازم للمقتضى الذي ذكره في الكتاب بقوله لان عودها يبطل الاياس هو الصحيح فظهر انه لم يكن خلطا وعلله بان شرط الخلفية اى الخلفية الاعتد او بالاشهر عند ما يحض تحقق الاياس بالنص وهو قوله تعالى الا ان يمين من لم يمين الاية والاياس لا يتحقق الا باستدانة العجوز الى الممات كالقدرة في حق الشيخ الفاع في فاذا ظهر الدم فظهر عدم الخلفية فظهر عدم انقضاء العدة الا ان هذا يتوقف على كون ذلك الدم حيفا وليس هو بلازم من وجوده يجوز كونه وما فاسدا فلذا قيد بقوله ومغناه اذا رأت الدم على العادة لانه ظاهر في انه ذلك المعتاد وهو لو كان يبطل الاياس ثم ففهم هذا بان حراه سالما كثيرا جعله استمرارا عما اذا رأت بلة يسيرة ونحوها وقيد ايضا بان يكون احمر او اسود فلو اصغرا واخفرا وترتبه لا يكون حيفا ومنهم من لم تنصرف فيه فقال مغناه اذا رأت على العادة الجارية وهو يفيد وانما اذا كانت عادت قبل الاياس فحضرته كذلك لو قارنته كذلك كان حيفا من عدم انقضاء العدة بالاشهر ثم اطلق المصنف انقضاء العدة والاستيفاء فافقته ثبوت ذلك سواء قلنا بتقدير الاياس بجمدة او لا ذكر في المحيط ان في ذلك روايتين في رواية لا تقدر فيه واياها على هذه ان تبلغ من الحسن ما لا يحض فيه مثلهما فاذا بلغت هذا المبلغ وانقطع الدم حكم بالاشهر فان رأت بعد ذلك وما يكون حيفا على هذه الرواية فيبطل الاعتد او بتلك الاشهر ويظهر فساد النکاح ويمكن كون المراد بثلثها فيما ذكر المائدة في تركيب البدن والسنن والهزال وفي رواية يندر بحسن وخمسين سنة وهو رواية الحسن وعليه اكثر المشايخ وفي المنافع وعليه الفتوى وعن محمد انه قدره في الزوميات بخمسين سنة وفي غير من يمتن عنه سبعين بقال الصغار وقال ابو الليث لو حاضت ثم انقطع عنها الدم ففهم سبعين سنة ولو كانت عادة امها واخواتها القطع قبل ستين تاخذ لبعادهن فيسري لانا بعدا من قال لا تبلغ فالات الدم بعد ذلك ولا يكون حيفا كالدم التي تراه الصغيرة التي لا تحض مثلها وهذه العبارة تفيد انه لا يحتاج الى حكم القاضي بالاياس وكذا العبارة القائمة اذا بلغت المقدار يعني وانقطع حيفا حكم بالاشهر فان رأت الدم بعد ذلك لا يكون حيفا انما يقتضي ان عند بلوغ المدة عدم الانقطاع يحكم بشهر عاقل ولو حيا وبطل به الاعتد او بالاشهر ويظهر فساد النکاح لان الحكم بالاياس بعد خمس وخمسين واذا لم تر الدم بالاجتهاد والدم حيفا بالنص فاذا رأته بعد واحد انقضت خلاف الاجتهاد وبطل كذا نقل بعضهم فهو يفتي كون الخلاف انما هو على رواية التقدير واما على رواية

بطلان الإياس هو الصحيح فظهر أنه لم يكن خلفا وشرا لا بشرط الخلفاء فيحقق الإياس ذلك باستدانة الخبر لا المباشرة كالفرقة في حق الشيخ العالي

عدمه فلا خلاف في الانتقاض وفي الغاية معندنا إلى الاستيعاب على رواية عدم التقدير ولو اعتدت بالاشهر
ثم رأت الدم لا تبطل بالاشهر وهو المختار عندنا فنثبت خلاف المشايخ على الرويتين في بعض العبارات باليقين انتم الانتقاض إذا حكم القاضي بالإياس فيجب
بعد حكمه في الانتقاض نقل من نوازل الصلوة عن محمد في الجوز الكبيرة إذا رأت الدم مدة الحيض فهو حيض ثم قل قول ابن مقاتل أنها
محمولة على ما إذا لم يحكم بالإياس ما إذا انقطع وحكم بالإياس وهي أئمة سبعين سنة ونحوه فزات لا يكون حيضا وقال بعده بخطوط وطريق
القضاة ان يدعى أحد الزوجين فساد النكاح بسبب قيام العدة فيقضه القاضي بجوازه بانقضاء العدة بالاشهر قال وكان
الشهيد يفتي بانها لو رأت بعد ذلك وما يكون أيضا ويفتت بطلان الاعتداد بالاشهر ان كانت رأت الدم قبل تمام الاشهر وان كانت
رأته بعد تمام الاعتداد بالاشهر لا تبطل إلا النكحة فيقضه القاضي بجواز ذلك ولم يقض ثم ذكر الخلاف صريحا بيننا على ما قلناه من
مجموع النوازل لا تستدعي الاعتدال بالاشهر وتزوجت ثم رأت الدم يكون النكاح فاسدا عند بعض المشايخ إلا إذا قضى القاضي بجواز النكاح
ثم رأت الدم لا يكون النكاح فاسدا ثم قال والاصح ان النكاح جائز ولا يشترط القضاء وفي المستقبل لعدة بالحيض استتة فتحصل
في المسئلة احوال على التقدير وعدمه وبه ينتقض إذا رأت قبل انقضاء الاشهر وبعد ما في الماضي والمستقبل قد اقل مدة الإياس
أو لا حكم بالإياس ولا هو ظاهر مختار المصنف للتعليل لا ينتقض مطلقا ينتقض كذلك إذا رأت قبل تمام الاشهر وان كان بعد ما
فلا يبطل فلا ينتقض إلا النكحة فيقضه بالإياس ولا هو قول الشهيد ينتقض ان لم يكن فيقضه بالإياس كما قلنا لا ينتقض ان كان حكم بالإياس ولو
ان يدعى فساد النكاح فيقضه بصحة وانقضاء العدة وينتقض ان لم يكن حكم بالإياس والقول الصحيح في النوازل انتقض في المستقبل
فلا تعتد إلا بالحيض لا الماضي فلا يفسد النكحة المباشرة عن الاعتداد بالاشهر وإذا عرفت هذا فنقول المصنف هو الصحيح احتراز عن كل قول يخالف
الطلاق الانتقاض مطلقا كان ومفصلا يعني فتارة على شرط تحقيق الإياس بخلافية الاشهر بالصلوات تحقق الإياس لا يكون إلا باستدانة المباشرة إلى المباشرة لا شك
في الاول لكن كون تحققه موقفا على استدانة الانقطاع لا اعلم فيه وليلا سوى ما يتوهم من لفظ الإياس أو يقتضيه ذلك ولا شك
ان الإياس من مقولة الادراك فانه ليس للاعتقاد ان الشيء لا يقع أبدا ما انه يستدعي كون ذلك الاعتقاد علميا حتى لا يتصور وجود
خلاف متعلقة فلا وكذا قد تحقق الإياس من الشيء ثم يوجد وكثيرا يقال في الوقائع كنت آريته من كذا ثم وجدته فانما يستدعي
سببا له وكونه بان يتعدم الحيض ويمتد ويتحقق محال وجوده في باقية العمر لكبر السن كاف فيه وعلى هذا إذا رأت بعد الإياس
لا ينتقض ما يستدعي ولا يفسد النكاح المباشرة عن الاعتداد بالاشهر لو توفقه معتبر الوجود بشرطه فيقتضي النظر بعد ذلك في انه هل يقتضيه فيما
يستقبل فلا تعتد إلا بالحيض فيكون هذا ما صح في مجموع النوازل ولا ينتقض فيما يستقبل أيضا كقول الصغار وغيره وهو متبني على
النظر فيما تخرج في هذا الموضع بعد الإياس هو حيض أم دم فاسد ولا تعلق له بانقضاء الإياس وعدمه إذا انقضت لا يقع وجوده
في المستقبل والوجه يقتضي الخلاف في المستقبل فلا ينتقض ما مضى لوجوده بشرط وهو الإياس لو وجوده سببه وهو الانقطاع في
سنة وهو الذي يغلب فيه ارتفاع الحيض وبخس وانحسار وعدم محال كونه ابتداء للظهور لا يجري في المستقبل إلا كمن تحقق
الدم المتعارف خارجا من الرحم على غير وجه الفساد بل على الوجه المتعارف وقد علمت ان الإياس لا يثبت فيه فاذا تحقق الإياس تحقق حكمه

عليه

ولو حاضمت حينئذ تير بشع البيت دعوت بالشهر وتقر زاعرا الجعجعي البدر والمبرح المنكوحه تكا حافاسد والموطوءة بغشيمة عن تير الحيف
في الفتنة الموت لانه التتوع عن براعة الرحم لا القضاء حق النكاح والحيف هو المبرح واذا ماتت مولى المولى عنها او اغتقمها فعدت تير الحيف

واذا تحقق كمين تحقق حكمه والله سبحانه اعلم وبما يكون العجز المستدام شرط في الشيخ القاني فلا يتكلم من مثله في اليايس اذ لا ملائمة
 بينهما تثبت شرعا والمسئلة نصية لا قياسية نفس ليقال على تعليق الاعتداد بالاشهر عند اليايس فقد وجد فثبت الاعتداد بها بالنس
 ثم زال اليايس فثبت الاعتداد بالاقراء بالنس قوله ولو كانت حيفتين ثم ايست بان بلغت سن اليايس عند الحيفتين في القطع
 او انقطع عند هاهنا في سن لم تحض فيه امها واخواتها على ذكر النفقة وقوله ثم زاد عن الجمع بين البديل والمبدل هذا التعليل هو المفيد
 لكون المراد من قوله تعتد بالاشهر انما كانت العدة بالاشهر واورد عليه ان المتوضي اذ اسبقه لحدث في الصلوة والامانة يتيمم ويحني
 وكذا لو صلى اول صلوة بركوع وسجود ثم جازله البناء بالايمان وهايد لان اجيب بالمنع فليس الصلوة بالتيمم بل لا عنها بالوئوه بل انما
 خلف من الماء والطهارة به خلف عنها بالماء والجمع ان يجمع بين التراب والماء في رفع حدث واحد وليست هنالك بل رفع الحدث
 الاول بالماء ورفع الثاني بالتراب ولا اليايس خلف على الاركان لانه موجود فيها وزيادة ولكن يسقط عن بعض ما لا يقدر عليه بعد رفع
 البعض على حاله وبعض المسئلة لا يكون خلفا عن الكل موجوده معه فيستلزم كونه خلفا عن نفسه فانما تكون التحففة بشئ اخر قوله وانما
 نكاحا فاسدا وهي المنكوحه بغير شهود وعكاح امرأة الغير ولا علم للزوج الثاني بانها متزوجه فان كان يعلم لا تجب العدة بالدخول
 حتى لا يحرم على الزوج وطبعا لانه زنى واذا زنى بأمرأة حل لزوجه وطبعا وبه يفتى كذا في الذخيرة ونكاح المحارم مع العلم بعدم
 التحلل فاسد عند ابى حنيفة ره خلافا لما والموطأ وبشبهة كالتى زفت الى غير زوجها والموجوده ليلا فراشه اذا ادعى الاشتباه قوله
 عدتها بحيف في الفترة الكائنة بتفريق القامسى او عزم الوطأ على ترك وطبعا والموت اسمى موت الواطى وذلك لقوله تعالى
 والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا ومطلق اسم الزوج انما يقع على التزوج بنكاح صحيح والعدة في حقها للتعريف لظاهر نظر
 البنكاح باظهار التامس على زواله غير ان الفاسد ملحق بالصحيح فتعرف البراءة فيه يجب ان يكون على الوجه الذى هو ثابت في الصحيح
 ولذا وجبت ثلاث حين ولم تكف بواحدة كما في الاستبراء وانما وجبت النكاح الصحيح ثلاثا لان المقصود فيه التعرف على وجه الاحتياط
 وميض الحمل ما يجوز لا يجهل فيكون له ثمانية فلا يتوفى من الفراغ بمرة يجوز ان يكونه حيفا مع الحمل عند من يقول به واستحسانه منه عند ما نوقاه الامر
 انه مخالف للعادة بخلاف ما ذكره في الاشهر فانه يضعف تبويز الحمل معه لضعف تبويزه مخالفة العادة كثيرا بحيف او الاستحسان مع
 الحمل بالنسبة اليه مخالفتها قليلا وهو يوجب الحمل مع الدم مرة بخلاف الاستبراء فان التعرف مقصود فيه لاسيما هذا الوجه فانه لم
 يتحقق له الا يرى انه يجب باستحاث الملك من المرأة فعرفنا بذلك ان فيه شائبة التعبد قوله واذا مات مولى ام الولد عنها او
 فقد تم ثلاث حيف فان لم تحض فثلاثة اشهر يعني اذ لم تكن حائلا ولا تحت زوج ولا سنة عدته فان كانت كذلك فقد تمها بوجه
 الحمل في الاول وفي الثاني والثالث لا تجب عليها عدة المولى لعدم ظهور فراش المولى ولو مات زوجها ومولاها ولا
 يرى ايها اول فاما ان يعلم ان بين موتيهما اقل من شهرين وخمسة ايام كائنا ما كان ذلك من يوم الى شهرين واربعه ايام او يعلم انه
 شهران وخمسة ايام فاما اول يعلم كم بينهما فله الاول تعتد باربعة اشهر وعشرة لانه ان كان موت المولى او لافلا عدة منه لانه
 ذات بعل ثم موت الزوج بعده وسبب حرة موجب لاربعة اشهر وعشر وان كان موت الزوج او لالزمها شهران وخمسة ايام ثم

ثم انا ما فيه عمره فانه قال عدم الولد نكحت حبيبه ولو كانت ممن لا تخفى فعدتها ثلاثة اشهر كافي النكاح واذا مات الصغير عن امراته وبها جمل دفع بقا
ان تضع حملها وهذا عندنا بحقيقة ومجمل وقال ابو يوسف في عدتها اربعة اشهر وعشر وهو قول الشافعي ولا خلاف ان الحمل ليس بشاكنة النسب منه
فصار الحمل اذا بعد الموت كذا اطلاق قوله تعالى واذا كانت الاحمال اجلهم ان يضعن حملهن ولا ينما مقدرة بعد وضع الحمل في اوقات اجال قصر
المدة او طالت لا يلتزم عن فراغ الرحم لشهرها بالاشهر مع وجود الاخرى لكن لقضاء حق النكاح وهذا المعنى يتحقق في الصغير وان لم يكن الحمل منه

قوله وانا سنا فيه عمر من الخطاب روى ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا عيسى بن يونس عن الاوزاعي عن يحيى بن ابي كثير ان عمر بن الخطاب
امر ام الولد اذا اعتقت ان تعتد ثلاث حيفن وكتب الى عمر بن مكيت بن اية فاما انه قال في الوفاة كذلك والله اعلم وليس يلزم من قول
ثلاث حيفن في الحق من شخص قوله ليس الوفاة الا يرسى الى ما ذكرناه من عمر بن العاص انه قال بها في الحق وروى ابن حبان في صحيحه
والحاكم وصححه عن قبيصة عن عمرو بن العاص قال لا تلبيسوا علينا نعمة نبينا عدة ام الولد المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشر لكن قال
الدرقطني وقبيصة لم يسمع من عمر بن قبيصة قط وهو عندنا غير متأكد اذ كان قبيصة ثقة وقد اخرج ابن ابي شيبة عن الحارث عن علي بن عبد الله
قال اثلث حيفن ما اذا مات منها يعني ام الولد واخرجه من ابراهيم الكنجي وابن سيرين والحسن البصري وعطاء فعلى هذا تعارض النقل عن ابن سيرين
والحارث ضعيف الا ان قال الباقى للمذهب فمنا يخو من مثله والتحقق انها مختلفة بين اسلف وبوراج الى اختلاف كراى وقد بينا ترجيح
ما يوافق رأينا قوله واذا مات الصغير عن امراته وبها جمل احراز ما اذا مات وظهر بها جمل بعد موته فانما تعتد بالشهر اتفاقا ثم معرف ذلك
ان تضع الاقل من ستة اشهر من موته في الاصح فاذا وضعت كذلك انقضت عدتها عند ابى حنيفة ومحمد فان وضعت ستة اشهر من موته
فاكثر لم يكن محكوما بقيامه عند موته بل بعدد بعده فلا يكون تقدير العدة بالوضع عند جمل اربعة اشهر وعشر اتفاقا وقيل الحكم بمجذوثة ان
تلك الاكثر من سنتين من موته وفيما دون ذلك يكون لانقصا بالوضع ليس بشئ لان التقدير للحدث باكثر من تين او سنتين كواهل ليس الا لا احتياط في ثبوتها
ولا يكتفى بثبوتها في الصبي فلا حاجة الى اخير الحكم بالحدث الى سنتين قوله وقال ابو يوسف ثمانية اشهر وعشر وبه رواية عن ابي يوسف في الظاهر خلاف
ولم يذكر محمد ولا جامع كلامه الحاكم وقول فخر الاسلام في المعنى لا اعتد بالوضع اكل استحسان من علمنا يدل عليه فانما هي رواية عنه ولا قال شمس الاثمة عن ابى يوسف ان
عدتها بالشهر وهو القياس وهو قول فخرنا في شمس فاذا قال ابو يوسف في المطلقة جازت بولده الاكثر من سنتين تعتد بوضعه مع انه منتق
النسب محكم بمجذوثة فكيف يقول في المحكوم ببقايمه عند الفرقة لا تعتد بوضعه فانما هي رواية شاذة وهو قول لك واحمد ورواية عن ابى حنيفة
ثم يجب كون ذلك الصغير غير مبرق اما المراهق فيجب ان تثبت النسب منه الا اذا لم يكن بان جازت به الاقل من ستة اشهر من اعتد
وعلى هذا الخلاف اذا طلق الكبير امراته قاتت بولده غير سقط الاقل من ستة اشهر من وقت العقد بان تزوجها حلالا من الزنا لا يعلم الحالة
ثم وضعت كذلك بعد الطلاق تعتد بالوضع عندهما وعندهم لا اعتبار به وانما قلنا ولا يعلم لصحة كونه على هذا الخلاف لانه لو علم لم يصح العقد
عند ابى يوسف لانه يمنع العقد على الحامل من الزنا بخلاف ما اذا لم يعلم فانه وان لم يصح لكن يجب من الوطى فيه العدة فانه يشبهه فيقع الحكم
في انما بالوضع او بالاشهر وحاصل متمسكهم القياس على المحاول بعد موت الصغير كذا حمل معنى النسب فلا يعتد بوضعه كالحمل الحادث بعد موت
الصغير ولها اطلاق قوله تعالى فاذا كانت الاحمال اباهن ان يضعن حملهن من غير فصل بين كونه منه او من غيره فلا تنهاى عدة الوفاة في
حق الحمل وقت الموت مقدرة بوضع الحمل في حالات الاحمال لا تعرف فراغ الرحم منه مما ابي شرع عدة الوفاة بالاشهر مع وجود الاقرا لكن
لقضاء حق النكاح وهذا المعنى وهو قضاء حق النكاح يتحقق في الصغير وان لم يكن الحمل منه كما يتحقق في الكبير
والنسب منه ولتحقيق هذا الوجه عنه قياسا ونبه الصغير احوال وقت موته بغية ثابت النسب على زوجة الكبير احوال وقت موته ثابت النسب
في حكمه للاعتد بالوضع الحمل بجامع انه لقضاء حق النكاح اطوارا فمطروضا فيه لا لبقاء الفارق وهو وصف بثبوت نسب الحمل وعدمه وليس

مخلات الحمل الحمل كانه وحيت العلق بالشهور فلا يتغير جرحه في الحمل وفيما نحن فيه كما وحيت وحيت مقد في جرحه الحمل فانه قد لا يلزم اراءة الكبر اذا اخذ من ذلك
 الحمل بعد الموت لان النسب ثبت منه فكل ما قلناه عند الموت حكا ولا يثبت نسب الولد في الوهي لان العصبى لا ماله فلا يتصور منه العلوق والنكاح يقوم
 مقامه في موضع التصور اذا اطلق الرجل امرأته في حالة الحيض لم يفتش بالحيض فمات وقعه في الظل وكان العلق مقدرة ثبتت حينئذ كالميت فلا ينعقد عتدا اذ ثبتت للعقل
 بشبهة فليها علق الموت قبل ذلك بعد تاركه يكون ما تراه المرأه من الحيض محتسبا انما جميعا واذا انقضت العلق الاول ولم تكن الثانية فليها انقام العلق الثانية وهذا عندنا
 وقيل المشافى لا يصح اطلاقه لان المقصود هو البلادة فانه لم يلد فكيف عن التزوج والمخرج فلا تمتلخلان كالصوم في يوم واحد ولان المقصود التفرغ عن فروعهم
 وقد حصل بالواحدة قتل لخلان ومغزى البلادة تابع لا تنوى انها تنقضي من دون علمها ومع تركها الكف والمعتد عن وفاء اذا وطئت بشبهة
 مقتد بالشهور ومحتسب بما تراه من الحيض فهي حقيقة التلخل اجل بقدر الامكان وابست

الانفا وشرع الاشرع تحقيق الاقراء وبه يظهر فساد ما ذكره من صورة القياس فان حقيقة ليس الانفى الحكم لمنهى العتد المتساوية وهي
 بثوت نسب الحمل فانه المستقر مساوية للاعتد او بالوضع وبموت في النكاحية فينتفى الاعتد او بوضع الحمل كما انتفى في احوال الحوادث
 بعد موت المصبي ونحن منعنا عليه فضلا عن مساوية لكن لا يخفى ان كون الاعتد او بالوضع ليليل القضا حتى النكاح ممنوع بل لذلك ثبتت
 الفراق ليمكن من النكاح وقد منا ان شرعية لكل من لم يفرقوا حدوا وقتيحتان الاولى عدم التعرض للنفي يعني كون العدة مطلقا
 للقتل فانه اذا ثبتت امر الملام ثبتت لكل خصوصيات فثبت كونها بوضع الحمل للنفي ايضا واعلم ان قول ابى حنيفة ومحمد في المسئلة التي سئلوا
 بهما قول ابى يوسف اعنى المطلقة اذا بات بولد لاكثر من سنتين ان عدتها تنقضي من سنة اشهر على الوضع فيخرج بنفقتها ان كانت تبعاتها
 اصنافه للحادث وهو الحمل للحادث اقرب زمانه قوله بخلاف الحمل للحادث بشرع يفرق بين ما سوا عليه في الصورة وبين حمل الحوادث
 والحاصل انه تعالى انما شرع العدة بوضع الحمل اذا كان الحمل ثابتا حال الموت وان كان لفظة الآية مطلقة فيص بالعقل للعلم بان حال الموت
 حاله والى النكاح وعنده يتم السبب الموجب للعدة فلا بد من ان ثبت العدة اذ ذاك والفرق ان الحمل لا يثبت بالوضع وعنده كان اعتبار
 قيام الحمل عند الموت وعنده للاعتد او بالوضع او بالاشهر من خبريات العقد بعد العلم بما ذكرناه فعنده عدمه والفرق ان العدة ثبتت لا ينعقد
 فانها تثبت بالاشهر وبهذا الزمان مراد الآية باولات الاحمال حالة الفتره قوله ولا يلزم امرأة الكبير اذا حدث بها حمل بعد موته بان حارت
 به لا قبل من سنتين مع حدوده في نفس الامر حيث تعقد بالوضع لا بالاشهر فرض حدوده في نفس الامر واجاب بمشع الحكم بحدوده فانه
 محكوم بثبوت نسبته عا ذلك مستلزم حكم لقيامه عند الموت والاصل التوافق بين الحكم والواقع الا ان تحقيق خلافه موجب كونه قارما عند الموت
 حقيقة وحكا حتى لو ولد له بعد الحولين حتى يتبين كونه كان الحكم ان تعقد بالاشهر وعذ التاليل لا ينبغي الايراد الجواب عنه بما ذكره اصلا قوله ولا يثبت
 نسب الولد في الوهي من اى في الحادث بعد الموت وفيه لان العصبى لا ماله فلا يتصور منه العلوق وقوله والنكاح يقوم مقامه اى مقام الموت
 في موضع التصور لان الشئى انما يقدر تقديره اذا امكن تصوره حقيقة قوله واذا اطلق الرجل امرأته في حالة الحيض لم يحتسب بالحيفه التي
 وقع فيها الطلاق لان العدة ثلاث حيض كوايل لانه سمي الاسم في ثلثة قرو وقوله عليه السلام وعدتها حيضتان قوله واذا وطئت بمعتد
 بشبهة من عصبى او من الزوج ووافق الشافى في احد قوليهما اذا كان الواطى المطلق والوطى بشبهة يتحقق بصره منها المي زفت الى غير زوا
 والموطوء للزوج بعد الثلاث في العدة بنكاح قبل نكاح زوج آخر وفي العدة اذا قال ظننت انها تللى والى طلقها بالكنية ثم وطئها
 في العدة او كانت في عدة نو طئها آخر لبشبهته او في عصمة فوطئها آخر لبشبهته ثم طلقها الزوج ففي هذه تحجب عدتان ويتبدخلان وهو
 قول مالك وعنده قول الشافى واجد وما في الغاية من ان الشبهة في المطلقة بالطلاق الثلاث في الفعل الشبهة في الفعل لا يثبت النسب في الوهي
 وان قال ظننت انها تللى واذا لم يثبت النسب لا يجب به العدة سياتى دفعه في كتاب الحدود ان شاء الله تعالى ثم معنى التداخل جعل
 المرى منها حتى لو كانت وطئت بعد حيفه من العدة الاولى فليها حيضتان تامها ويحتسب بها من عدة الثانية وللاخران خطيها اذ ثبتت
 عدتها من الاول لانها في عدة ولا يخطبها غيره فان كان الاول طلقها رجيا فلان يراجعها اذ اشار ثم لم يبرها حتى تنقضي عدتها من الآخر
 والى طلقها بانها فليس ان يخطبها بعد وجوب العدة عليها من الثاني حتى تنقضي عدتها منه كذا اذا كانت العدة من الشهور والى طلقها من الثاني

ن

ن

ولكن المقصود التبرع عن فرائضهم وذلك حصل بالواحدة فثبت الحلال وتبقى العبادات تأمل لا يرى انها تنقض بدين علم او مع تركها الكف

والله اعلم

على ان كرن العدة ما اذا فعند الشافعي كفت النفس عن الحريات في مدة معينة فاذا وجب كف عنها في مدة بسبب وكف عنها كذلك بسبب لا يتداخلان لان هذا الكف مباداة والعبادات لا تتداخل لما التداخل لاكت بالعقوبات الا ترى ان من وجب عليه الكف عن الشتمين في يوم بسبب ثم وجب عليه بسبب اخر لا يخرج عن عدة ذلك بدوم يوم واحد وعندنا ان كرن نفس تلك المحرمات الكائنة في تلك المدة ويمكن اجتماع حرمان في الشيء الواحد كالخروج والتزويج فيما نحن فيه في زمان واحد باسباب مختلفة كحرمة الخمر المحذوف على عدم شربها نهائيا لا لخاصة ونحو ذلك ومعنى العبادات تابع بدليل انها تنقضي بدون علمها ومع تركها الكف ونحن نشأنا الكلام ونقول لا شك ان ثبت عند تمام سبب لعدة امور هي حرمة الخروج وحرمة الزينة وحرمة التزويج في مدة معينة تنتهي هذه المحرمات بانتهاءها ووجوب التبرع في تلك المدة ايضا الثابت بقوله تعالى والمطلقات تبرعن مع ان هذا الوجوب لا بد ان ثبت لازما للحرمة با دني تامل ومتعلق الوجوب ليس لا فعل المكلف والتبرع وان كان الانتظار فهو من افعال النفس فان اردنا تعيينه لم تر انسب به ان كونه ترك تلك الحريات الى انقضاء المدة وترك الشيء لا يخرج عن كونه كف النفس عنه او حسبا ومن ظن المقابلة بين الكف والترك بعد عن التحقيق وح يكون حاصل تبرع من نهيا عن تلك الامور لانه طلب كف عنها كما جعلوا وادروا البيع نهيا عنه فالتا بت تحريم هذه الامور ومن المعلوم ان لزوم الكف لا يتعلق بالمرأة الا عند علمها بالنسب والالتكليف بالمقدور ولا قدره بدون العلم وبحكم هذه المقدمة وهي ان الحكم انما يثبت في حق المكلف باعتبار علمه بالسبب المقيد القاطنة ان الحكم المقيد يثبت بانتهائها لزم ما نها اذ لم تعلم بالطلاق حتى تمت العدة خرجت عن العدة غير آمنة لان الثابت في حقها لم يكن حكم الخطاب بل غاية اهل الوجوب الثابت بالسبب ولا طلب في اصل الوجوب على ما عرفت او علمته ثم لم تكف اى لم تبرع عن الخروج والتمسح حتى انتهت الى حد الزنا الى ان تمت المدة خرجت عن العدة آمنة فلا يكون انقضاءها بلا علمها ومع تركها الكف لم يعلم ان معنى العبادات تابع كما قال المصنف بل الدليل على ذلك تحقيقتها في حق من لا تصح العبادات منه فلا تجب عليه كالمجنونة والصغيرة فعلم ان تحقق العدة في اشهر بالاصاله انما هو لتعرف فرائض الحرم ولأظهار خطر النكاح والبيع فثبتت بها ان كما في ذات الاقراء وقد لا كما في الآيسة والصغيرة ومعنى العبادات تابع وهو كف القدرة المختارة نفسها من تعلقات ذلك الحريات فلا شك ان العدة تطلق على كل من تلك الامور اما على التبرع ففي قولنا وجبت العدة ونحوه واما على نفس المدة ففي نحو قولنا انقضت العدة وما سذكر ايضا واما على نفس المحرمات فنقول دعوانا انهن الركن لكن اثنان في بيان ان مسمى لفظ العدة في اشهر ما اذا قلنا في بيده حقيقة نظم كتاب الله تعالى وهو قوله عز وجل تبرعن ثلاثة اشهر انفس لعدة النجاسة التي تعلقت احرامات فيها وتقيرت بها الاحرامات الثابتة فيها ولا وجوب الكف ولا التبرع في قولنا تبرعن انما يفيد لزوم التبرع لانه مسمى لفظ العدة وقد قلنا ان كلامنا من الامور ثابت عند تمام سبب الكلام لان ليس فيه واما قوله تعالى اهلن ان ينعين علمن حتى يبلغ الكف الى جله فاذا بلغن اهلن فالاحل ما كان من المدة لتأخير ما ثبت عند مقيد كالمطالبة في الدين ثم الثابت بمعنى هذا الاحل حل النكاح والخروج فيكون اثبات قبله حرمتها فلا دليل فيها ايضا الا على مجرد النبوت وهو لا يستلزم كونه الركن كما قلنا في التبرع واما وصفت العدة بالوجوب في قولنا العدة واجبة ووجبت فانما يقتضي ان المراد بها فعل كالشتم والكف هو الاستلزام كونه المفهوم يقتضي الانطباع وذاك لولم يعارضه انظم القرأ في فلتنقض ان يجب كون مسمى العدة المدة انجاسة التي تعلقت فيها المحرمات عند الكف

والمعتد على غيره وفاة احد طرفي العقد بالشهود ومختص بما ذكره من الحيض وما عطفوا على ذلك من قبل المكار. وابتدأ الحديث في الطلاق
 عقد الطلاق في الوفاة عقيد الوفاة فان لم يعلم بالطلاق او الوفاة حتى مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها. وسبب وجوب العدة الطلاق
 او الوفاة فيعتد بابتدائها وقت وجود السيد مشائخا فيفتون في الطلاق ان ابتداءها من وقت الاقرار نفيا للتمتع المواضعة والعدو
 في النكاح المفاسد عقيد التفرقة او عزيم الوطى على ترك وطئها وقال زفر بن علي من اخرا الوطيات لان الوطى هو المصالح

منه

وح نقول لا يلزم بناء الخلاف في تدخل الغيرين على كون ركن العدة الكف او الحركات بل يصح ثبوته مع الاتفاق في المدة حقيقة وذلك
 لان العدة ح تعلقت فيها حرمان سبب لها كنف النفس عن تعلقاتها بقدر اهل العدين يستلزم تدخل تلك العيارات الواجبة فيها لان
 تدافعها واللازم متحد وهو انتفاع تدخل العيارات سواء جازوا لا زالت تدخل العدة او كان عين تدافعها فلا بد ان لا يعلم انتفاعه به على كون
 ما هو المرفوع على تدافعها ان الكف الواجب لم يحجب حقيقة على وجه العادة بل طلقا اذ لا دليل يوجب كونه وجبا يجاد على ذلك الوجه
 بل الدليل تام على عدم للاتفاق على ان البالغة العاقلة لو وقع الكف منها بغير نية بل اتفاقا او لغرض مباح حتى انقضت المدة لم يحكم كونه
 آتمة مع انه لم يتحقق العادة لعدم نية الاحتساب للتعلي في فعله انه لم يحجب على انه عادة نعم بوله عرضية ان يصير عادة فان البالغة
 العاقلة اذ كفت نفسها عن الخروج وغيره من نزوع النفس لذلك احتسابا لله وقصد الطاعة وقع ذلك عبادته تعالى لا ان يحجب
 اليها كذا لك لما ذكرنا قوله والمقعدة من وفاة اذا وطئت بشبهة تعبد بالشهور ومختص بما تراه من الحيض فيها فلو لم تفر فيها وما يجب ان
 تعمد بعد الا شهرين ثلاث حيض قوله وابتداء العدة في الطلاق عقيد الطلاق لان سبب وجوب العدة الطلاق لسبب فقد قد موالات سببها
 النكاح والطلاق شرط وان الاضافة في قولنا عدة الطلاق الى الشرط فلا ولى ان يقال لان عدة الطلاق والموت يتم بسبب فتعبد بها
 من غير فصل فيكون سببا لعدة من غير فصل بالصدرة قوله ومشائخا يفتون في الطلاق ان ابتداءها من وقت الاقرار
 نفيا للتمتع المواضعة بان يتواضعا على الطلاق وانقضت العدة بصلح اقرار المرفيع لهما بالدين او يتوصفا عليه ليتزوج اختها او ارباعا لهما
 واذا كان مخالفة هذا الحكم وهو مذهب الائمة الاربعة وجهوا بالصحابة والتابعين لهذه التهمة فينبغي ان يتجزى به محال التهمة والناكر
 الذين هم مظاهروا ولذا فصل السعدي حيث قال ما ذكر محمد يعني من ان ابتداء العدة من وقت الطلاق محمول على ما اذا كانت مقيدة
 من الوقت الذي اسند الطلاق اليه اما اذا كانت متعينة فالكذب في كلامها ظاهر فلا يبعد ان في الاسناد قال محمد وعلى هذا اذا انفرد
 زما نأثم قال لما كنت طلقك منك كذا وهي لا تعلم بذلك يصدق ويعتبر عدتها من ذلك الوقت ثم لا يجب عليه نفقة ولا سكنى واعتبرتها
 بالسقوط وعلى قول هو لا ينبغي ان لا يكل له التزوج باختها واربع سواها وقد عرف ان تقيده بالاقرار فيضان الطلاق المتقدم اذا ثبت
 بالبينة فينبغي ان تعتبر العدة من وقت قامت لعدم التهمة لان ثبوتها بالبينة لا بالاقرار وان سقطت النفقة ولا سكنى على قول هو لا انفاد
 اذ اصدته اما اذا كذبت في الاسناد فلا وكذا اذا قالت لا ادري والحكم في الفصول الثلاثة على قول المشايخ ان العدة من وقت الاقرار
 ولا يصدق في الاسناد ثم المراد من قوله ومشائخا مشايخ بخاري وسمرقند واقصهار النهاية والدرية على قوله عن مشايخ بل غير حديث
 فيه ترك شسح الكتاب وان كان غائبا فاتا باموته او طلاقه لمدة تتقضى بها العدة فلا عدة واذا شككت في العدة اعتدت من الوقت
 الذي يتيقن فيه بموته ولو جعل امرأته بيدها ان ضربها ففرضها عطلت نفقتها فانكر الزوج الضرب فقامت البينة عليه وتحتق القامى
 بالفرقة فاعدة من وقت التقاعد من وقت الضرب فينبغي ان يكون من وقت الضرب ولو طلقها وانكر فاقامت البينة فقتضى بالطلاق
 فالعدة من وقت الطلاق لا انقضت قوله او عزيم الوطى بان خبره بان ترك الوطى فان الاخبار اخرها هر فببدا الحكم عليها ما اخر الوطيات
 لا يعلم لاحتمال وجود اخر بعده وفي الخلافه والنصاب المتاركة في النكاح الفاسد بعد الدخول لا يكون الا بالقول لقوله تركك وما يقيم

وكذا الذي خرجت له المسئلة فان خرجت جاز الا ان تكون حاملا وحدها كذا عندنا في حنفية وقالوا عليها وعلى الذمية العدة اما الذمية
 فالاعتلاف فيها نظير اختلاف في كل حكم محارم وقد بينا في كتاب النكاح قولنا الى حنفية لا بما لا يكون مقتدرهم الى عدة عليها
 وما لا يملكه من غيره فلهذا كان الفرق قتل وقت بسبب آخر وجبت العدة كذلك بسبب التباين بخلاف ما اذا جاز الرسل تركه الله تعالى لم يذكر
 قوله تعالى لا جناح عليكم ان تنكحوهن وان العدة وحيت كان فيها حق بنى آدم وانحرى ملحق بالجماع حتى كان
 محلا للثالث الا ان تكون حاملا كان في بطنها اولد اثابت الذمية عن ابن حنفية فانما يجوز لكما ولا يملكها الا في امرائنا ولا دل اعم

واحال قبل ان يفسد ان يفسد التام تمام استجرات قبض آخر فكان بمر والعقد قايضا كالغائب اذا استمرى المغنوب وهو في يده بالغصب في كل
 التفسير عن تسليم المتانف ولا يقال ان جيب هذا ان يملك الرجعة لان الطلاق الشترج بعد الدخول لغيب الرجعة وهو منتف لان قول من يملك
 النكاح الثاني قايضا تمام النكاح والدخول من كل وجه بل في حق تكميل المهر وجوب تعيينات العدة للاعتياط فلا يلزم منه اقامته مقامه في
 حق جميع الاحكام والا كان اقامته في حق ترك الاعتياط لان الاعتياط في النكاح لا يرمى ان صرح الطلاق بعد المخلوة للثبوت ان
 قايضة مقام الدخول في تكميل المهر وجوب لعدة فعلم بهذا انه لم يلزم من اقامته النكاح تمام الدخول في ذينك الحكيم اقامته مقامه في ثبوت
 الرجعة بصريح الطلاق وبذلك احدى لاسا كل المينة على هذه الاصل وهو ان الدخول في النكاح الاول دخول في الثاني اولادها وتزوجها كما
 قاسدا ودخل بها ففرق بينهما ثم تزوجها بغيرها وهي في العدة عن ذلك الناس ثم طلقتها قبل الدخول بسبب عليه مهرها على عليها عدة مستقبله عنها
 ولو كان على قلب بان تزوجها بغيرها ولا ثم طلقتها بعد الدخول ثم تزوجها في العدة قاسدا لا يجب عليه مهر ولا عليها استقبال لعدة ويجب عليها
 تمام العدة الاولى بالاتفاق والفرق لما انه لا يمكن من الوطى في القاسد فلا يجعل واطيا كما عدم الامكان حقيقة ولهذا لا يجعل واطيا لمخلوة
 في لاسد حتى لا يجب عليها العدة فيه ولا عليه المهر وتامتها لو دخل بها في النكاح وطلقتها بانها ثم تزوجها في المرض في عدتها وطلقتها بانها قبل الدخول
 بل يكون فاراد لا راجعا لوتزوجت بغيره كفوء ودخل بها ففرق القاضي بينهما بطلب لولي ثم تزوجها بهذا الرجل في لعدة بهر فرق القاضي بينهما
 قبل ان يدخل بها كان عليه المهر الثاني كالملا عدة مستقبله عندما استحسانا وعند محمد نصف المهر الثاني في عليها تمام العدة الاولى وقاسمتها تزوجا
 صفة ودخل بها ثم طلقتها بانها ثم تزوجها في العدة فقلت فان كانت نفسها قبل الدخول وسها تزوجها صفة ولم يزل بها فقلت فان كانت نفسها ثم تزوجها في العدة فقلت
 قبل الدخول بانها ثم تزوجها في العدة ثم ردت ثم طلقتها بانها ثم تزوجها في العدة ثم ردت قبل الدخول بانها ثم تزوجها في العدة ثم طلقتها بانها
 تزوجها لعدة ثم ردت قبل الدخول فقلت فان كانت نفسها ثم تزوجها في العدة ثم طلقتها بانها ثم تزوجها في العدة ثم ردت قبل الدخول بانها ثم تزوجها في العدة
 نفسها قبل الدخول قوله فاذا اطلق الذمي الذمية اومات عنها فلا عدة عليها فلا تزوجها سلم او ذمي في فور طلاقها جاز وهذا اذا كانت لا يجب في
 معتقدهم بخلاف ما اذا اطلقها مسلم اومات عنها فان عليها العدة بالاتفاق لانها حرة ومعتقده قوله وكذا اذا خرجت الحرة اليها سلمية لم يتردد بل
 المعبر بان تصير بحيث لا يمكن من العود انا خرجت مسلمة او ذمية او سائمة ثم سلمت او صارت ذمية لعدة عليها فان تزوجت جاز الا ان يكون طلاقا
 وعنه لا ينافى الزوج حتى يستبرأ بحقيقة وعنه لا يترد زوجها الا بعد الاستبراء وقالوا عليها اي الحرية التي خرجت منها حرة العدة وعلى الذمية العدة اما الذمية
 فالخلاف فيها نظير اختلاف في نكاحهم محارم قديناه في النكاح اي لاختلاف الاشبه وهو غير المتنازع فيه هنا وهو قوله في باب نكاح اهل الشرك اذا
 تزوج الكافر بغيره او في عدة كافر في ذمة غيرهم جاز انك او المأكل من الاقليات في المأجورة فوجب لها ان لا تفرق لمسلمة والا لاسلام وتقتل بسبب التباين في دار السلام
 كالمطوعة والموت والطلاق وجبت العدة فكذلك بسبب التباين في انا قدينا بالمسلمة للتحية خصوص في الدليل عليه فهو ليس بخير ان حرة مسلمة ولو
 تحسن منها لم تظهر الملائمة عليه لانه قائل بعدم العدة عن طلاق الذمي ذمية اذا كانوا يدينون ذلك قوله بخلاف ما اذا جاز الزوج مسلما او ذميا
 او سائما ثم صار مسلما او ذميا وتركها فانه لعدة عليها هناك جماع حتى جاز له ان يزوجها اختا او اربعا سواها كما دخل واربعا لاسلام بعد تسليم
 الاحكام لما في دار الحرب لانها غيب محاطة بالعدة لما قدينا في باب نكاح اهل الشرك هنا حتى لا يفيها طيب بها قوله وله قوله تعالى في

عقد

الطلاق

وقال الشافعي رحمه الله عليه لا بد من وجوب الظاهر الثالث على فوت زوج في وجوبها الى محاشاة وقد أحسنها بالابانة فلا تأسف بقوته
وكننا نأمر ان النبي صلى الله عليه وسلم في المعتدة ان يختص بالجناء وقال الحنفية لا بد من وجوبها الى محاشاة على فوت نعمة النكاح
الذي هو سبيل لصونها وكفاية مؤمنها بالابانة فافهم لها من الموت حتى كان لها ان تقبل ميتة قبل الابانة لا بعددها

ابو داود في مراسله عن عمرو بن شعيب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان نكاح المرأة ان تحل على زوجها حتى تنتهي مدتها وعلى من سواه ثلثة ايام
والنكاح ان الاستدلال بخبر حديث حنفية في صحيح مسلم انه عليه السلام قال لا ليل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحل على ميت فوق ثلثة
ايام الا على زوجها فانما نكح عليه اربعة اشهر وعشرون في قصر سجا بالاجار ويكون الحريث المذكور للمصاهرة كحكما بزيادة الاخبار بوجود
فعلها منه بطريق النحل لظهور ارادته في حديث آخر ولم تحت ان الاخبار الموصلة لوجوب الاخبار لصدور النكاح بالنسبة الى الميتة لا بالنسبة الى ميتة
شرعا مثلاً اذا قال احد او فعله المكرة افاد الوجوب لا اذا قال احد او تأميت مشرفا فانه اعم ومن لا ولة فيه حديث ام عطية بنت الصخير
انه عليه السلام قال لا نكح امرأة على ميت فوق ثلثة ايام الا على زوج اربعة اشهر وعشرون ولا تلبس ثوبا مصبوغا الا ثوب عصب ولا تكتحل ولا تن
طيبا الا اذا طهرت بندة من قسط او اظفار فصرح بالنهي في تفصيل معنى ترك الاحاد والبندة بضم النون لقطع الشك في القسط والافطار نوعا
من النجس فيه في غسل من كحش في تطيب لمل وادالة كذا به حديث ام سلمة في الصحيحين ايضا قالت حيايت امرأة الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان انبتى تو في عناء زوجها وقد تشككت عينها فكتلها بضم السين هي فقال عليه السلام لا امرأتين الا ان
كل فلك يقول لا ثم قال انما هي اربعة اشهر وعشرون وقد كانت احد كمن في اجابلية ترمى بالبقرة على راس الحول قالت زينب كانت الميتة
اذا تو في عناء زوجها دخلت فحشا ولبست شتر ثيابها ولم تمس طيبا ولا شيئا حتى تمر بها سنة ثم تأتي بدياتها حمارا وشاة او طائر فتقتضيه بقطعا
تقتضيه بشئ الا بامات ثم يخرج قطعة بقره فترمي بها ثم تراجع بعد ما شات من طيب او غيره فالحقش بكسر الحاء الملهمة ثم فاذنهم شين معية البيت
الصغير قريب السقف حير وتقتضيه بغا ثم تار شاة من فوق مفتوحة قيل هي كسرا هي فيه من العدة بطائر او نحوه تخرج به قبلها وتنبذ فلا
يكاد يعيش ما تقتضيه فهو من فض الله فاه ولا فض الله فاك قيل الالتقاء بالغسل بصير كالغضه فهو منه والاول حسن قوله وقال الشافعي
لاحاد وعليها اي على الميتة لانهما لا يطهران التاسف وهو في الموت البصيرة على صحتها الى الموت بخلاف ابتداءه بطلانها فانها موصفا
وقوله لانهما فيه اغتبه فيه المكان سواء قلنا في محل النزاع نعم هو ياروي انه عليه السلام انه نهي المعتدة ان تختص بالجناء وقال الحنفية في
السروجي حديثا واحدا وغراره للنسائي كذا ولعله سني المعتدة من الكحل والدين واختصنا بالجناء قال الحنفية انما علم به بغير زكوة في بعض كتبه
واما حله حديث احنا طيب المتقدم حديث اني اؤد عن ام حكيم بنت اسيد عن منها عن مولاه لها عن ام سلمة قالت قال لي رسول الله
صلى الله عليه وسلم انما في حديثي من وفاة ابى سلمة لا تشطى بالطيب ولا بالجناء فانه خضاب قلت فباي شئ امتشط يا رسول الله قال باليد
تعلقين به رهاك فما الطعن في سواده لا في اليد المقصود فان بينه معتدة في وفات ولو سلم ثبت المطلوب بالقياس عن عدة المتوفى عنها زوجها مع ان
التاسف على فوات نعمة النكاح وبغير تسليم ان عليه اشافعي مناسب متبر في محل النكاح وهو المتوفى عنها زوجها لكنه ليس هو المناسب
المعتبر على المحض بل في المحل ايضا بالانذار التاسف على فوات نعمة النكاح التي هي من اسباب النجاة في المعاد والدنيا فانه ضابط للحكمة
المقصودة لغزات الزميج وكون الزينة والطيب من مباحات شهوة الجماع وهي ممنوعة عن النكاح شرعا في هذه الميتة فمتنع
وداعية دفعا لما يرفع عن اداء الواجب وقد ذكر المصنف في المعنى ايضا عند قوله وفيه وجهان اعم لكن ظاهرا انه ذكره على انه عليه
اخرى والصحيح انه حكاه لان المتعبدات بطلانها ما هو في راعيه وكل من الامر من يستعمل ما يحكم فاذ وجب في محل ثبت

في القدر من هذا الكتاب

والجواب يقال لا حد له في النكاح ان قلنا الطيب الزينة والحصل الذهني لما طيب غير المطيب الا من عذر في الجامع الصغير الا من وجب
 المعفو فيه وحججنا ان جمعا ما ذكرناه من اهلها والتاسف والثاني ان هذه الاشياء دواحي الزينة في ارضي ممنوعة عن النكاح فثبت فيها
 كذا نصير ذريعة الى الوقوع في الشتم وقد صرح ابن النبي عليه السلام لعريان لا يذن للمعدة في الكحل والكل من لا يجرى عن نوع طيب وفيه
 زينة الشعر ولهذا يمتنع المهر عنه قال الامن عذر لان فيه ضرر والمهر الدماء لا الزينة ولو اعتادت الذهن فحاشا وجعافان كان ذلك
 ابرأ لهم اياهم لان العادة اقامة وكذا ليس ابرأ الاحتاج اليه عذر لا بأس به ولا يختص بالحداد بل بالحداد والحداد بالحداد والحداد بالحداد والحداد بالحداد

ذلك الحكم ففى المبينة ان فتى التاسف على الزوج فالآخر وهو اظهر التاسف على فوات نعمة النكاح موجود ولو تم ما ذكر من
 اظهار التاسف مطلقا ليس غلة لانه ممنوع منه بقوله تعالى لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم فلا يكون الا حداد في المتوفى
 عنها منوطا به لانه ان يكون بوجه بقا للعدة بالنفس او معا ولا بالآخر فقط لكن منع بان المراد بقوله تعالى لكيلا تأسوا الاية التاسف
 منع الصياح الفصح مع الصياح نقل عن ابن مسعود موقوف ومرفوعا قوله واحدا ويقال الاحد او فمن الاول يقال
 حدث المرأة شدة من باب نصر من باب ضرب ايضا حداد او موحدة ومن الثاني يقال احدثت حداد او احدثت حداد ففى قوله ان تترك
 الطيب ولا تحضر عمله ولا تحرفيه وان لم يكن لها كسب الا فيه قوله وقد صرح ابن النبي صلى الله عليه وسلم تقدم قوله والدهرن لا
 يعبر عن نوع طيب الا في ذاتة او في المدين به لما فيه من طيب نفسه به وزينة وقد وقع للزليعي مخرج الاحاديث ههنا وم
 وذلك انه جعل لفظة الدهن عطفا على الاحتمال فقال عن المع انه عليه السلام لم ياذن للمعدة في الاحتمال في الدهن فخرج
 حديث شدة الاحتمال ثم قال واما الدهن فغريب فهو سو فان الدهن مبتدأ خبره قوله لا يعبر عن نوع طيب فالحق احاقا
 قوله قال الامن عذر لان فيه ضرر فانه سبب جمهور الائمة وذممت الظاهرية الى انها لا تكحل ولو من وجع وعذر لما
 تقدم من المحبث الصحيح حيث نهي نهيها موكد اعن الكل التي اشكتك عينها والجهور حملوه على انه لم يحقق اخوف على عينها
 ولذا قال المصنف ان كان ذلك امر اظهر ابراج لما ذكرك بشهادة الكتاب وانته على ذلك من حيث العمومات وقد جاء
 في حديث ام كلثوم بنت اسيد عن امها ان زوجها توفي وكانت تشكى عينها فتكحل بكل السجدة فارسلت مولاة لها الى
 ام سلمة فسالتهما عن كحل السجدة فقالت لا تكحل منه الا من امر لا بد منه يشد عليك فتكحلي بالليل وتسم بالنهار ثم قالت عنده
 ذلك دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم حين توفي الوسملة وقد جعلت على صير فقال يا هذا يا ام سلمة قالت يا
 هي صير يا رسول الله قال نه يشب الوجه فلا تجعله الا بالليل وانزع عيه بالنهار ولا تمتشط بالطيب ولا بالبخار فانه فضاب
 الحديث برواه احمد وغيره لكن امها مجهولة مطلقا وتمتشط باسنان المشط الواسعة لا الضيقة ذكره في المبسوط والاطلة الائمة
 الثلاثة وقد ورد في الحديث مطلقا وكونه بالضيقة يسهل مع الزينة وهي ممنوعة منها وبالواسعة يحصل دفع الضرر ممنوع بل
 قد تحتاج لاجل الخراج الهوام الى الضيقة نعم كل ارادت به معنى الزينة لم يحل واجمعوا على منع الادمان الطيبة واختلفوا في غير الطيبة
 كالزيت والاشيرج البجيتن والسمن فمغناه شحم والشافعي الا للضرورة لزينة به واجازة الامان والظاهرية قوله
 لعذر كالحكة والقمل والمرض وقال لك يباح لها الحسرة الاسود والحلى والمعنى المعقول من النص في منع المصنوع بنفسه
 وقد صرح بمنع الحلى في الحديث على ما سنده ولم يثبت من المصنوع في الحديث السابق الا المعصية فتشمل منع الاسود قوله
 لانه لا يفرح الخ يفيد انه اذا كان خلقا لا راحة له يجوز وفي الكافي قال الا اذا لم يكن لها ثوب الا المصنوع فانه لا بأس
 به للضرورة ستر العورة لكن لا تقص الزينة وينبغي تعينده بقدر استحشرت ثوبا غيره اما ببيعة والاستحلاف شيمة او من مالها
 ان كان لها دورى بالك والوداد والنسائي عن ام سلمة قالت قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تلبس المتوفى منها

قال ولا ينافي بينه وبين مقتضى الحق والعدل والبرهان والاعتقادات العقلية والشرائع الشرعية
الله تعالى فيما ليس فيه البطلان حق المولى من الحق وان فيه ابطال حقه وحق العبد مقدم له اجتهاد قالوا ليس فيه بطلان
ولا في مقتضى الحكم الفاسد ابطاله لان مقتضى الحكم الفاسد لا ينافي مقتضى الحكم السليم ولا ينافي مقتضى الحكم العادل

زوجه المعصومة من الثياب ولا المشقة ولا الحلي ولا الخنثى ولا الحمل بذاتها الى ذواتها والاشق المنقورة ولا العسر العسير عندنا
اجاز الشافعي رقيقه وغلظه وشع الاكثر رقيقه دون غلظه واختلفت الصحابة فيه وفي تفسيره فيه النجاشي انصب عريضا من روي
الميس نسيج ابيض ثم يصنع بعد ذلك وفي البنية الصحيح انه بنت يصنع به الثياب ومرتق في الحديث بانها ثياب
من اليمن فيها بياض وسواد ويباح لها ليس الا سود وعند الامامية الارضية وجعلها القاهرية كالاحمد والاضحى قوله لا ينافي
عنه كافر لا حاد عندنا على كاشرة ولا صغيرة ولا مجنونة خلا فالشائفة والاك وصحى الله عنهما لانه يجب لموت الزوج
فيتم النكاح كالعدة فلما يجب احدا عند فتنه الزوج حق من حقوق الزوج ولهم الوامر بالزوج تبركه لا يجوز له ان يتركه فلا
يجازب هو لاربه ولذا اشترط الايمان فيه حيث قال عليه السلام لا تحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحب رجلها
لما تم العدة طين فلما العدة قد قال على كاشرة النفس عن الفوات المحاذية وطلعت عن الحرات وسط من العدة على كاشرة
تحقيقه والعدة اللازمة لمن كل من المفسوسين الاخيرين على سعة ان عند البيهقي في الموت والطلاق ثبتت سنة فاعدم
صحته كما صحت الى انقضائها مدة معينة فاذا باشرة في النفقة والمجنونة قبلها لا يصح شرعا ولا خطاب للنساء فيه فكيف بل هو
من بطل المسببات بالاسباب بخلاف منهن عن اللبس والطيب فان فعلا المحسن محكوم بحجته فلا بد فيه من خطاب التكليف
بمخلاف الاول فانه محكوم بعدم صحته ولا يتوقف على خطاب التكليف فلو امكن اول لبس المفسدة او اخصنيين لا ياتمن لعدم
التكليف به نعم قد ثبت على الكافرة بالعدة خطاب عدم التزوج بحق الزوج فان في العدة بهذا المعنى جتان قوله وعلى
الامة احمد اربعة اذ كانت منكوبة في الوفاة والطلاق النكاح وكذا المدبرة وام الولد والمكاتبه والمستعانة للشبوت
العلية الموجبة لانها مخاطبة بمقتضى تعالى فيما ليس فيه ابطال حق المولى وسين في الامة اذ فوات حقه في الاستحرام بخلاف المهر
من المحرم فانه لو لم ينف في العدة ثبت ذلك فعلا لا ينش من كسره في عدتها كذا يثبت حقه في استحرامها وحق
العبد مقدم على حق اشيع باذنه لقناه قال تعالى الا ما اضطرتم اليه فان قيل لو وجب احمد او لعلمه فوات نعمة النكاح لوجب
بعد شراؤه المنكوبة فالجواب انها لم تنف للقيام لكل والكفاية غاية الامر انه ثبت على وجه احاط من كل الثابت بالعدة
باعتبار ثبوت النسب بلا دعوة في العقد بخلاف الملك ولا اثر لهذا القدر من الاحاطية فان نعمة النكاح ليس قواها موثر
باعتبار ذلك القدر من الخصوصية بل اعتبار فواتها من اسباب النكاح وكفاية مؤتمرها وهذا القدر لم يثبت فلا موجب
للعبد ولهذا التقدير يندفع اشكال انه لا يوجب الادنى وهو هذا المحل عن الاعلى والتفصيل فيه بالمرام وجوب الحداد على الزوجة
المشتركة الا انه لم يظهر كونها حادلا حتى لو اعتقها ظهر فانه دعوى بلا دليل عليها بل دليل نفيها انه وجوب لا فائدة فيه لانه لما
الزنية والطيب بعد شراؤها والوجوب يتبع النادرة قوله ليس في عدة ام الولد اى عن وفاة سيد او امة لها حداد
وكذا الموطوعة يشبهه والمنكوبة فاسد لاتبين ما فاقته النكاح والاصل الاباحة اى اباحة الزنية وهذا لان بالاعتبار
يزول الرق الذي هو اثر الكفر فهو موضع السرور لا الاسف والنكاح الفاسد والموطوعة يشبهه لما يرد عليه فوات عدة عتيقة قدره

ولعن الزنازل اهله واطلقها من قبلها ان تعود الى منزلها فتعدي فيه وقال عليه السلام للمحرم ان يبيت في بيتها حتى يبلغ الكتاب بسجل عات
 كان نصيبها من المبيت لا يفيها فان خرج الزنازل من بيتها لم ينقض له نكاحها الا بعد ان يبيت في بيتها الا بعد ان يبيت في بيتها الا بعد ان يبيت في بيتها
 او خافت سقوط المنزل او كانت فيها باجرا ولا يجد ما تؤد به ثم اراد فقه الفقه بطلاق باق او ثلثه بد من ستره في بيتها ثم لا بأس بالتمتع وتزوج
 بالحرمة الا ان يكون فاسقا يخاف عليها منه فيخرجها منه ولا يخرجها عما استغلت اليه ولا يكره ان يخرجها هو
 ويتركها وان جعل بينهما امر او بقعة فقد روي على الحيلولة فحس وان صفاق عليهما المنزل فلتخرج ولا يكره ان يخرجها

ويلزمها ان تكثر من بيت الزوج واما ان يكل لها المخرج فلا وحق ان على المتي ان ينظر في خصوص الوفاق فان علم في واقعة عجزه
 المتخلعة عن المعيشة ان لم تخرج فاما بالكل وان علم قدرتها فاما بالحرمة قوله ولما اسي لان البيت المضاف اليها هو الذي سكنه
 لوزاوت اهلها والزوج معها ولا فطنتها كان عليها ان تعود الى منزلها ذلك فتعدي قوله وقال عليه السلام بتأييد الاستدلال بالكتاب
 بان فقهاء رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ثبت على وفق ما قلناه مدلول الكتاب وهو ما خرج اصحاب السنن الاربعة عن سعيد بن مسروق
 بن كعب بن عجرة عن عمية زينة بنت كعب عن فرقة بنت مالك بن سنان وهي اخت ابني سعيد الخدري انها جاءت الى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم تسال ان ترجع اليها في بني خديرة وان زوجها خرج في طلب عبد له ابقره احمه اذا كان بطرف القدر ولم يحتم
 فتقلوه قالت فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ارجع الى ابي فان زوجي لم يترك لي سكنا لكم ولا نفقة فقالت قال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم نعم فقالت ما انصرفت حتى متى اذ كنت في الحجرة او في المسجد فاماني رسول الله صلى الله عليه وسلم وامرني ففوت
 له فقال كيف قلت قالت فردوت عليه القصة التي ذكرت له من شان زوجي قال اكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتدت
 فيه اربعة اشهر وعشر اقلت فلما كان عثمان ارسل لي فساكني عن ذلك فاخبرته فاتبعت انتي ورواه مالك في الموطا وابن حبان في صحيحه
 واخرجه الحاكم عن يحيى بن سعيد بن كعب بن عجرة حدثني زينة بنت كعب بن عجرة عن ابيها عن ابيها عن ابيها عن ابيها عن ابيها
 بن يحيى الداهلي هو حديث صحيح محفوظا وهما اثنتان سعيد بن مسروق وهو شهرهما وعنه يحيى بن سعيد بن كعب وقد روى عنها جميعا يحيى بن سعيد
 الانصاري وقد ارتفعت عنها الجباله انتي وقول ابن خرم زينة بنت كعب جهولة لم يروها حديثا غير سعيد بن مسروق وهو غير مشهور
 بالعلامة وفيه ابن العطار بان الحديث صحيح فان سعيد بن اسحاق ثقة وممن ثقة النسائي وزينب كذلك ثقة وقال الترمذي حديث
 صحيح وفي صحيحه توثيقه ما ولا يضر الثقة ان لا يروى عنه الا واحد وقد قال ابن عبد البر انه حديث مشهور فوجب اعتباره والعمل به واما
 ما روي الدارقطني انه عليه السلام امر المتوفى زوجها عنها ان تعدي حيث شارت وقال فيه لم يمتد غشيرا الى مالك النخعي وهو ضعيف وقال
 ابن القطان ويحب بن محرز ايضا ضعيف وعطاء بن السائب مختلط وابو بكر بن مالك افهمهم فذلكا علمه الدارقطني وذكر الجمع ان
 لا احتمال ان يكون اجنبية من غيرهن انتة كلامه قوله وصار كما اذا خافت على متاعها اللصوص ان اي فاتها تخرج لانه عذر واذا خرجت
 الى منزل احذر صار لثاني كالاول فلا تخرج عنه العذر وتعيين الموضع الذي تنقل اليه في عدة الطلاق الى الزوج وفي عدة الوفاة
 اليها لاها مستبعدة في امر اسكني حتى ان اجرة المنزل ان كان لا خير عليها فليها ان تسكن فيه الا ان تجد الكرى وتحب ما هو بلكر
 فلما ان تحول اليه وكذا في الزوج الغائب ولا تخرج المعتدة الى صحن الدار التي فيها منازل الاجانب لانه كالحرج الى اسكنه ولذا
 يقطع المسارق باخراج المتاع اليه فان لم يكن في الدار منازل بل بيوت جاز لها الخروج الى صحنها ولا تصير به خارقة من الدار حيث
 في ابي بيت شات منها قوله ثم لا بد من ستره بينهما يعني اذ لم يكن للزوج الا بيت واحد كالمطبخ المحلوة بالاجنبية وكذا هذا
 في الوفاة اذا اكلن ورثته من ليس يحرم لها ثم لا بأس بالمساكنة بعد استأجار الحجاب كالتفاح بالكل وانما اكتفى به لان الزوج يعتقد
 احرمته فلا يقدم على المحرم الا ان يكون فاسقا فيخرج لانه عذر والاولى ان يخرج هو وكذا في كل موضع يتحقق عذر فيخرج

الاجنبية

الاجنبية

وإذا خرجت المرأة مع زوجها إلى مكة فظلمها ثلثا أومات عنها في غير مصر فإن كان بينهما وبين مصر ما قل من ثلثة أيام رجعت إلى مصر وإلا لم يرجع
بأبطل المخرج مع بقاء الزوجان وكانت مسيرة ثلثة أيام إن شاءت رجعت وإن شاءت مضت سواء كان معها أو لم يكن معناه إذا كان
إلى المقصد ثلثة أيام أيضا لا الملك في ذلك المكان أخوف عليها من الخروج لأن الرجوع أولى ليكون لا اعتداف في منزل الزوج قال إلا أن يكون
ظلمها أومات عنها زوجها في مصر فأنكلا يخرج حتى تقدر ضم خروج أن كان لها محرم وهذا عند أبي حنيفة وهو قال أبو يوسف وشهد أن كان معها محرم
فلا بأس بأن يخرج من المصير قبل أن تقدر لهما أن نفس الخروج مباح دفعه لا بد والفرقة وحشية الوحدة وهذا عند أبي حنيفة للسفر وذلك أن العدة المنع
من الخروج من المصير قبل المرأة أن يخرج إلى بلد من السفر بغير محرم وليس للمعتك ذلك فلا محرم عليها الخروج إلى السفر بغير محرم ففي العدة أو لا

الأولى أن يخرج هو ولعل المراد أنه أخرج فيجب الحكم به كما يقال إذا اتقار من محرم وتزوج المحرم أو فالمحرم أو لم يرد ما قلنا
وهذا لأنهم علموا أولوية خروجه بان مكنتها وأب لا مكنته وتبقى اتملت فتعين المكان إليه قوله وإذا خرجت المرأة مع زوجها إلى مكة و
غيرها المقصود إذا سافر بها فطلقها فارجعيا أو بالمتا فحق الرجعي يتبع زوجها حيث مضى لأن النكاح قائم وإن كان باننا أومات
عنها وبينها وبين كل من مصر ومقصد أقل من السفر فإن شئت مضت إلى المقصد وإن شئت رجعت سواء كانت في مصر أو لا
محرم أو لا لأنه ليس في ذلك أن شئت السفر وخروج المطلقة والمتوفى عنها زوجها ما دون السفر مباح إذا مضت الحاجة إليه بحرم
وبغيره إلا أن الرجوع أولى ليكون الاعتداف في منزل الزوج كذا في الدراية والطلاق المصير يقتضيه أنه إذا كان بينها وبين مصر
أقل من مدة السفر رجعت سواء كان بينها وبين مقصد السفر أو دونه إمامان كان مدة سفر فظاهر لأن المصير إلى المقصد السفر والرجوع
ليس بسفر وإمامان كان مادونها فخرج أيضا لأنها كما رجعت تصير مقيمة وإذا مضت تكون مسافرة مالم تصل إلى المقصد فإذا قدرت
على الاعتداف عن استدامة السفر في العدة تعين عليها ذلك كذا في النهاية وهو الوجه قوله وإذا كان إلى المقصد ثلثة أيام فصاعدا
فإذا كان دونها إلى المقصد لا تتخير بل يتعين عليها الذهاب إلى المقصد قوله إلا أن يكون استثناء من قوله إن شئت رجعت وإن
شئت مضت أي في جميع الأحوال إلا في حال يكون ظلمها أومات عنها في مصر فأنكلا لا تتخير بل يتعين عليها أن تقدر فيه عند أبي حنيفة
سواء كان معها محرم أو لا وحاصل وجوه الأسئلة إمامان يكون بينها وبين مصر ومقصد أقل من السفر فتتخير والاولى الرجوع على
ما في الكافي وعلى ما في النهاية فمسير يتعين الرجوع أو كان أحد السفر والآخر دونه فتختار ما دونه لأنها باختيار مقابلة نشية
سفر دون اختياره فإن كان كل منهما سفر فلا يتلو من أن تكون في مفازة أو مصر فإن كانت في مفازة فإن شئت مضت
وإن شئت رجعت بحرم أو لا لأن ما يتخاف عليها في ذلك المكان استقامت عليها في الخروج والاولى أن تختار الرجوع
لما قلنا وإن كانت في مصر لم تتخير بغير محرم لأن ما يتخاف في السفر بغير محرم أعظم مما يتخاف عليها في المصير فكان الملك في
المصير أو لا بخلاف المفازة فإن كان معها محرم لم تتخير عند أبي حنيفة في العدة وقالا لا تتخير وهو قول أبي حنيفة والاولى قوله الآخر
أظهر لهما أنها في غير منزلها فلما ان تتخير بحرم كما لو كانت في غير المصير وهذا لأن أصل الخروج مطلق لهما إجماعا لما يليها من ضرر الفرقة
ووشية الانفراو حتى قلنا لهما أن تتخرج إلى دون السفر بالمحرم فإذا بطل معنى السفر بالمحرم بغيره فخرج وهو مطلق المكان استدامة
إذا الغد به يوذى ويهان فاشبه المفازة وله أن تأثر العدة في المنع من الخروج أقوى من تأثير عدم المحرم في المنع من السفر
فأعده أو لا وما دون السفر أنما أخرج مع قيام العدة باعتبار أنه ليس بخروج لانه بناء على أن الخروج الأول لأن أصل الخروج مباح
وهي هنا منسوبة للخروج باعتبار السفر فبطلت له التحريم وإذا تناوله لم يسقط بالمحرم لانه لا تتفرج جرمته الخروج باعتبار السفر فبطلت له التحريم بالعينة وفيها
لو كانت الجثمان مدة سفر مضت أو رجعت وبلغت أو في المواضع التي تصلح للإقامة أقامت فيه واعتدت أن لم تجد محرما بالانكاح
وكذا إن وجدت عند أبي حنيفة ومثله في المحيط وفيه اليدوى طلق امرأته فاراد فقلها إلى مكان آخر في الكلا والماء فإن لم تفر
بتركها في ذلك الموضع في نفسه أو ماله ليس ذلك لأن تضرره فله ذلك إذا الضرورات تتبع المحظورات والقدرة على العلم

باب ثبوت النسب

وشر قال ان تزوجت فلانة من طهر فله زوجة فولدت ولذا نسبت اليها من يوم تزوجها ولو انتهى عليه امرها بالنسب لم يثبت له نسب
باب ثبوت النسب بالنسب من طهر فله زوجة فولدت ولذا نسبت اليها من يوم تزوجها ولو انتهى عليه امرها بالنسب لم يثبت له نسب

باب ثبوت النسب باعتبار العدة لان ما وجبت له العدة تعرف حال الرحم من الحمل فيثبت نسبه وثبتت مواهبه وهدبه
فيصرف كل من الآخر في الحال لانه في حال عدم منفقة كسبل على وجه الاحتياط وذلك عند تمام العدة قوله ومن قال ان
تزوجت فلانة اذ امرأة طالق فتزوج فبارت بولده ستة اشهر من يوم تزوجها لا اقل لا اكثر فهو ابنه وعليه المهر مريد من وقت
تزوجها لانه قرن اليوم بفعل لا يمتد وقدره المهر على هذه الامادة لانه لما عل ثبوت نسبه بانها فراسه قال في اثبات كونها
لانها لما جارت بستة اشهر من وقت النكاح ولم يقل من يوم النكاح فاقا وان المراد بلفظ اليوم الوقت وهذا لان الطلاق
جزاء الشرط فيتاخر عنه بزمان وان لطف كما قيل لانه لا يخلل بينهما ان خال بل اول آيات تعقيب وجود الشرط ثبت فيه كبر
من غير افتقار الى تحقق زمان ليس التلطف بانست طالق كما اعتقده في الطلاق لانه ثبوت حكمه واذن فيكون العلق مقارنا للنكاح
فيثبت النسب وتصور العلق مقارنا للنكاح ثابت بان تزوجها وهو يخطا وطيا وسع الناس كلامها فوافق الانزال النكاح والاشهر
تجوزها انها وكلايه فباشرا الوكيل وهاكذلك فوافق عقده الانزال وحاصله ان الثبوت يتوقف على الفراش وهو ثبت مقارنا للنكاح
المقارن للعلق فتعلق بهي فاش فيثبت نسبه وقد يقال لفراشية اثر النكاح اعمى العقد فيتعقبه فيلزم سبق العلق على الفراش
نعم اذا فرش الفراش بالعقد كما حكم في الكرخي وهو يخالف تفسيرهم السابق له في فصل الحركات يكون المرأة بحيث يثبت نسب الولد منها
اذا جازت به فان هذا يكون انما ثبت بعد العقد الا ان قلت ان العلة مع المعلول في الخلق وكلامهم ليس عليه وتقرير قاضي خالف
ان العلق يكون بعد تمام النكاح مقارنا للطلاق قبل الدخول فيكون حاصله قبل زوال لفراش فيثبت النسب يعني ان زوال لفراش
بعد الطلاق قبل الدخول لانه لان زواله اثره لا يتقال مقتضاه ان يكون جازت به لا قبل من ستة اشهر من وقت النكاح اذ لا بد
من كون مدة الحمل ستة اشهر وقد عينوا الثبوت نسب ان لا يكون اكثر من ستة اشهر من النكاح ولا اقل لانا نقول انما ثبت به الاقل
لان العلق من زوج قبل النكاح واماني الزيادة فلا احتمال حدوثه بعد الطلاق وهو مثبت هنا لانه لم يرد على ما بعد الطلاق بالاسم
وطيا بالفرض فيجب استثناء هذا القدر ويثبت به كذلك ولا يخفى ان يثبت النسب فيما اذا جازت به لا اكثر من ستة اشهر في مدة يتصور
ان يكون منه وهو سنتان ولا موجب للصرف عنه فيما في الاحتياط في اثباته والاحتمال كونه حدث بعد الطلاق فيما اذا جازت به
ستة اشهر ويوم في غاية البعد فان العادة المستمرة كون الحمل اكثر منها وربما يمضي وهو لم يسمح فيها ولادة ستة اشهر فكان النكاح
عدم حدوثه وحدوثه احتمال قاي احتياط في اثبات النسب اذا انصفناه لاحتمال ضعيف يقتضيه فيه وتركنا فاهرا يقتضيه ثبوته وليت
شعري في الاحتمالين بعد الاتمال الى الاحتمال الذي قرنوه لتصور العلق منه لثبوت النسب وهو كونه تزوجا وهو يطا وما وسع كلامها النكاح
وها على تلك الحالة ثم وافق الانزال العقد او احتمال كون الحمل اذا اذ على ستة اشهر ليوم يكون من غيره ولا استبعاد هذا الفر
قال بعض المشايخ لا يحتاج الى هذا التكلف بل قيام الفراش كاف ولا يثبت مكان الدخول بل النكاح قائم مقامه كما في تزويج
المشرقة بمغربية والسحق ان التصور شرط ولذا الوجبات امرأة الغني بولد لا يثبت نسبه والتصور ثابت في المغربية لثبوت كراهية
الاولياء والاستخدامات فيكون صاحب خلوة او اجني والزوج المهر كطال فلانه لثبوت النسب منه جعل وطيا كسبل فعليه المهر

منه

قال ثبت منسب لد المطلقة الرجعية اذ جازت به سنتين او اكثر المدة بقدر ما يقتضيه العقل في حاله العدة بخلاف ما تكون عند الطلاق من جازت به
لاقل من سنتين بان من رجعا بانقضاء العدة وثبت نسبها لوجود العلوق في الكلام وفي العدة ولا يصير مراحلا لا يحتمل العلوق قبل الطلاق ويحصل بقية
ولا يصير مراحلا لثبوت النسب وان جازت به اكثر من سنتين كانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاهر انه منه لا تنقضاء الا ما فيها يصير بالرجوع مراحلا

وما قيل لا يلزم من ثبوت النسب منه وطئته لان الحمل قد يكون باوخال الماء الفرج دون جماع فجاوز الوجه الطاهر هو المعتاد وفي النهاية وفي القياس
ومعرواية ابى يوسف انه لو نكحها قبل الطلاق قبل الدخول والامهر قلده فخلت امسى وعارته ابى يوسف في الامالى على ما نقله الفقيه ابو الليث
يشعري في القياس ان يجب على الزوج مهر ونصف لانه قد وقع الطلاق عليها فوجب نصف المهر ومهر اخر بالدخول قال الا ان ابا حنيفة أحسن وقال لا يجب
الا مهر واحد لانما جعلناه بمنزلة الدخول من طريق الحكم فتأكد ذلك الصداق واشتبه وجوب الزيادة انتهى وهذه العبارة للمعامل لا تجب قوله
بزوج مهر ونصف بل ظاهر في نفية ذلك لان الاستحسان مقدم على القياس فلا تنوع الرواية عنه بذلك كما أشبهه وجوب الزيادة لانها مثبتة على
وتوقع الطلاق قبل الدخول ولا يحكم بذلك والام لم تثبت النسب لان الوطئ في غير عصمة ولا عدة بل يحكم بانه متعارف له او للكلح فاعل الامر كونه
قبله او لا مثبتة ذلك وضمير في قوله فتأكد المهرية لثبوت النسب اعلم انه اذا كان الاصح في ثبوت هذا النسب امكان الدخول وتصوره ليس
الاجا ذكر من تزوجها حال وطئها المبتدأ به قبل الزوج وقد حكم فيه مهر واحد في صريح الرواية يلزم كون ما ذكره مطلقا ومنسوبا وقدمناه في باب المهر
من انه لو تزوجها في حال ما يطأها عليه مهران مهر بالزنا سقوط الحد بالتزوج قبل ثامه ومهر بالكلح لان هذا اكثر من الخلوة ولا يصير به محصنا
مشكل لما قلناه في صريح المذهب والنياب الفعل واحد وقد القف ثبتة الحلل فيجب مهر واحد به بخلاف ما لو قال ان تزوجها في طالق ونسب في جزاء
ووطئها بحيث يجب مهر ونصف لان الطلاق قبل الوطئ امانها الطلاق مع الوطئ الحلال في فعل متحد صححت نصا الفعل كله شبهته الحلل وقد وجب
المهر فلهذا يجب غيره وفي شرح ابى اليسر قال ان تزوجها في طالق ثلثا فزوجهها ودخل بها ينبغي ان لا يجب عليها الحد ويجب مهر المثل وقال الامام
عليها قال قد كنت اقيمت بالوجوب على الحائض وهو الظاهر من مذهب اصحابنا من مال اليد لم يكن مخفيا ولو جاءت بولد ورثه منصوص عن اصحابنا
وان حررت عليه بالثالث فلم يبق النكاح ولا عدة لكن لما كان فصلا مجتهدا فيم لم يقطع النسب قوله وثبت نسب ولد المطلقة الرجعية اذ جازت
به سنتين او اكثر ولو عشرين سنة او اكثر لم تقربا لنقصاء عدتها فان اقرت بالنقصاء والمدة تختمه بان تكون سيتين يوما على قول ابى حنيفة
وتسعة وثلاثين يوما على قولهما ثم جازت بولد لا تثبت شبهه الا اذا جازت به لاقل من ستة اشهر من وقت الاقتران فانه ثبتت شبهه
للسنتين بقبائهم اكمل وقت الاقتران فيظهر كذا بما وكذا انما في المطلقة البانية والمستوفى عنها اذا ادعت بعد الاربع اشهر عشر
النقصاء ثم جازت بولد لتنام ستة اشهر لا تثبت شبهه من الميت وان جازت به لاقل منها ثبتت شبهه منه اما ثبوت نسب ولد الرجعية اذا
جازت به لاقل من سنتين فظاهر وانما ثبوتها اذا جازت به لاكثر منها فلا احتمال العلوق في عدة الرضعي لا نقضاء الحكم بزمانا او بوطئها بشبهه بخلاف
كونها مستعدة الظاهر ان استدالي اقبل سنتين عن مجتبها به او اقل ثم وطئها فجلت وعن هذا الحكم بانها اذا جازت به لاكثر من سنتين تكون
زوجية بالمرجعية الكائنية بالوطئ في العدة المطلقة الرجعية بخلاف اذا جازت به لاقل من سنتين لا تثبت رعيتهما فان العلوق يحتمل انه كان
في العصمة كما يحتمل ان كان في العدة واحالة الحادث الى اقتراب الاوقات اذ لم يسارضة ظاهرا وانما ظاهر الوطئ في العصمة
الا لبعده لانه هو المعتاد وما قصرت به العادة الرج من اثنائه الحادث اسل الطن القريب مع ما فيه من مخالفة السنة في الرجعية
ومخالفة العادة ايضا في عبارة مقتا والناس في الرجعية ان يراجعوا باللفظ فان قيل جهنا احتمال آخر وهو لو نها تزوجت وجازت
به من الزوج الاخر قلنا القرض انما لم يكن اقرت بالنقصاء العدة ولم تقرب ذلك ولم يظهر تزوجها فانظرا سيرانا في العدة ولان فيها نشأ

والمبتوتة ثبتت نسب ولدها اذا جاءت به قبل من سنتين لانه يحتمل ان يكون الولد قابلاً وقت الطلاق فلا بد من نزول الفراق قبل الطلاق فيثبت النسب
احتمالاً واذا جاءت به بتمام سنتين من وقت الفراق لم يثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا يكون له ان يثبت له النسب لان من يمكن التزويج والحيضان في العدة

النكاح والبقاء الاول اسهل وانفق قوله والمبتوتة ثبتت نسب ولدها اذا جاءت به لاق من سنتين لانه يجوز كون الحمل كان قبل الطلاق فيثبت نسب
فاذا جاءت به بتمام سنتين من وقت الفراق لم يثبت نسب ليقطع العلوق بعبر البينة حسره ام قيل ان هذه الرواية مخالفة
لرواية الاصيل وشيخ الطحاوي والاقطع والرواية التي تجب بعدد في الكتاب ايضا وهي قوله واكثر الحمل سنتان فان فيها كفت
استئذان باقل من السنتين حتى انبتوا النسب اذا جاءت به بتمام سنتين وان لفظ الحديث لا يرد صحة تلك الروايات انا قوله ان لفظ الحديث
ان فليس صحيح لان حاصله انه لا يثبت الولد في البطن اكثر من سنتين وهذا لا يقتضي انها اذا جاءت به بتمام سنتين من الطلاق ان يثبت نسب
الا اذا كان العلوق حال قيام الفرائش والوجوه ان يحمل على تقريره فانها من التقدم من انه يجعل العلوق في حال الطلاق لان قبل نزول
بالفرائش قوله الا ان يدعيه استئذان من قوله لم يثبت نسب وهو مخرج للمنع اي لم يثبت في حال الالحاح التي هي دعواه لانه التمسك
وجه وهو كون وطئها شبهة في العدة وهل يشترط تصديق المرأة فيه روايات والادوية ان لا يشترط لانه ممكن منه وقد ادعاه ولا معارض له لانه لا يرد
الاستئذان في رواية الامام السرخسي في المبسوط والبيهقي في الشامل وذلك ظاهر في ضعفها وغرابتها واعترض بان هذه مناقضة لما في كتاب الحدود
في ان النسب لا يثبت من المباشرة في الوطئ في العدة ونقص في البيان ان المبتوتة بالثلاث اذا وطئها الزوج شبهة كانت شبهة الفعل وفيها
لا يثبت النسب وان ادعاه نقص عليه في كتاب الحدود واجيب بحمل المذكور هناك على المطلقة ثمنا والمطلقة على مال وحمل المذكور هنا على المبتوتة بالثلاث
فيمتنع الناقض وليس شي لان المراد من المذكور هناك اذا لم يدع شبهة والمذكور هنا محمول على كونه وطئاً شبهة والعدة عن ثلاث لا تكون احد
من الاجنبية بالكلية والنسب يثبت بوطئها شبهة فكيف بالعدة فيجب الجمع بشرا بان يقال ينبغي ان يصح بدعوى شبهة المبتوتة غير محرم وشبهة الفعل
لان المذكور في الحدود عدم ثبوت النسب اذا وطئ المطلقة ثلاثا اذا جاءت مطلقاً فيثبت عنه فيجب ان لا تثقل عنه الا اذا ادعى شبهة التي
هي غير محرم بظن الحمل والمذكور في الكتاب لم يشترط ذلك بل افاد ثبوت نسب بمجرد دعواه غير ان توجيه ذلك امكان صحته يكون الوطئ
شبهة والوجه انه لا يشترط غير دعواه لانه لم يشترط في الكتاب سواه ثم يحل على ثبوت شبهة التي هي غير محرم
على الحمل ثم اذا لم يثبت نسب فيها اذا جاءت به اكثر من سنتين يحكم بالقضاء عدتها قبل ولادتها شبهة الشهر عند ابى حنيفة ومحمد وسه رواية
بشدة عن ابى يوسف فيجب ان تروى لفظة سنة وقال ابو يوسف لا تقتضي الا بوضع الحمل وقد ذكرناه ولا يلزمها رد شي لانه
من غيره والظاهر انه من نكاح صحيح دون الزنا والوطئ شبهة واقل مدة الحمل ستة اشهر فحكمنا بالقضاء العدة من ذلك الوقت
وح اخذت بالاحتياط لانهما متفقان العدة فتزود ابو يوسف يقول هي في العدة ولذا لا يزوج بغيره قبل وضعه فلانها وطئت شبهة
ولوجات المبتوتة بولدين احدهما لاق من سنتين والآخر اكثر من سنتين ثبتت نسبهما عند ابى حنيفة وابى يوسف اعتبراه بمن
باع جارية فجات بولدين احدهما لاق من ستة اشهر والاخر اكثر فاذا عابها البائع يثبت نسبهما ويقض البيع وعند محمد لا يثبت لان
الثاني من علوق حادث بعد الابانة فينبغي الاول لانها تو مان قيل هو الصواب وليس ولد الجارية لغيره لان الولد الثاني يجوز
كونه حدث على ملك البائع قبل بيعه بخلاف الواثي في المبتوتة ولو خرج بعنه لاق من سنتين وباتية اكثر من السنتين
لا يلزمه حتى يكون الخارج لاق من سنتين نصف بدنه او خسر من قبل المرطين اكثر البدن لاق من الباتية اكثر ذكره محمد في

[illegible]

لأنه قد ورد في الخبرين أن الأصل في عدم الحمل لا يثبت بحمل قبل البلوغ فيه شذوذاً والمرتبة المتعقبة بالانقضاء من تمامها جازت بالولادة لأقل من ستة أشهر حيث نسبته
لأنه قد ورد في الخبرين أن الأصل في عدم الحمل لا يثبت بحمل قبل البلوغ فيه شذوذاً والمرتبة المتعقبة بالانقضاء من تمامها جازت بالولادة لأقل من ستة أشهر حيث نسبته

شرح النکاح مترجم اممہ : وعلیٰ ہاتھ طلقتہا و احدہ یلزمہ ولدان ان جات بر لاق من سستہ اشہر و لایلزمہ ان جات بلستہ اشہر و مضاعفہ اللانہ
ولد النکاح فی الاول و فی الثانی یضاف الی ملک الیمین لان وطیہا حلال و لایلزمہ ما لا یلزمہ لدعویہ و لا فرق بین ان یکون المطلقة
بائتہ اور رجعیہ و ان طلقتہا ثبوت نسبت الی سستین لان وطیہا لا یحل بملک الیمین فکان الولد من النکاح و لا یخفی ان معنی المسئلہ
طلقتہا ثم ملکها و الالم یصور و طیہا بملک الیمین فاعلم ان ثبوت النسب فیما ذکر من ولد المطلقة الرجعیہ و البائتہ مقید باحد امور ان یکون

هناك اما شهادة بالولادة او اعتراف من الزوج بالحبل او جعل ظاهر كما سيحیی عن قريب قوله فان كانت النسوة صغيره يجامع مثلها
الم قيل هو مستدرك لان الحبل دليل على اية جامع مثلها ومنعه ليس بشی لان ان كان باعتبار ان الحبل لا يكون بلا جامع فلا شك انه لا يكون
الا بالنسوة ولعدان لا يحتمل السالفة الجماع وحاصل المسئلة ان الصغرة اذا طلقت اما قبل الدخول او بعد فان كان قبل فالحبل لا يقر

من ستة أشهر ثبت فيه للتيقن بقيامه قبل الطلاق فحبات به لاكثر من ستة أشهر لا يثبت لان الفرض ان الاعدة عليها وما جات به لا يستلزم كونه قبل الطلاق ليلزم العدة بناء على الحكم بالدخول للحكم بالعلق قبل الطلاق وان طلقها بعد الدخول فاما ان اقرت

بالنقصان العدة بعد ثلاثة أشهر أو لم يعرفان الشهر ثم جاءت بولد لاقبل من ستة أشهر ومن وحث الاستبراء بسببه والجب
به ستة أشهر أو أكثر لم يثبت النسب لانقضاء العدة باقرا وأوجات به لا يلزم كونه قبلها ليتيقن كذبها وإن لم يقربا بقضاءها ولم تدع
جدا فعند أبي حنيفة ومحمد إن جاءت به لاقبل من تسعة أشهر من وحث الطلاق ثبت نسبه والافلاو عند أبي يوسف يثبت إلى سنتين في الطلاق

الباب والى سبعة وعشرين شهرا فى الرجب لاحتمال انه وعليها فى آخر عدد ثمانى الثلاثه الاشهر فخلقت سنيتين وان كانت ما ادعت جملتها
كالكبيره من حيث انها لا تقصر القضاء عدتها على اقل من تسعة اشهر لامطلاقا فان الكبيره ثبتت نسب ولدها فى الطلاق الرجبى لاكثر من
سنتين وان طال الى سن الالاس يحوزا منها اذ طهرها وعليه اياها فى اخر الطهر وجه قول الى الوصف انها تحتمل كونها محالا لغرض انها فى سن محرر

فيه بلوغها لان فرض المسئلة ولم تقرب بالقضاء عدتها فاشبهت الكبيرة في احتمال حدوث العلوق ساعة فساعة فثبت نسب ماها في
بالسنتين واعلم ان قياس اقدمه في الكبيرة المبسوطة من انها اذا اجابت به لتمام سنتين لاشبهت ان يقال الى اقل من سنتين منها وجه

وبعد الأشهر الثلاثة ثم جأت به لأقل من ستة أشهر والسنة لا مثبت فكذلك هنا ان لا مثبت حتى تأتي به لأقل من تسعة أشهر

اما اذا كانت الصغيرة ادعت الحمل في العدة فالجواب فيها كالكبيرة فيها لان باسرها بما يحيل حكم بلوغها قوله وميت نسب ولد المتوفى عنها زوجها ما بين الوفاة وبين سنتين وقال زفر اذا اجازت بعد الفحص مدة الوفاة لاقل من ستة اشهر ثبت نسبته شهر لا ثبت فوجه كوجهها في الصغيرة وموانع لعدتها حرمه واحدة هي الفحص اربعة اشهر وعشر فاذا لم تقبلها ما يحيل فقد عاشر

انقصا بها فاذا جات بالولد بعد التمام ستة اشهر او اكثر لا يثبت نسبة بخلاف ما اذا جات به لاقبل على ما عرف من بين القيين الحجة

وإذا تزوج الرجل امرأة فحاربت بولده لاقل من ستة أشهر من يوم تزوجها لم يثبت نسب له لأن العلوق سابق على النكاح فلا يكون منه ولد ولو كانت
لستة أشهر فصاعدا يثبت نسب له منه اعترف به الزوج أو سكوت لأن الفرائش قائم وطلوقة تامة فان جحد الولادة يثبت بشهادة امرأة واحدة تشهد بالولادة حتى
لوفاء الزوج ببلاده من لأن النسب يثبت بالفرائش لقائمه والدعاء بما يجب بالفتن وليس من ضره وبقوله وجحد الولد فاستم بصم بدونه

يؤيد شهادة القابلة به وقولها لا يطلع عليه الرجال ممنوع بل يطلع عليه فيما اذا دخلت المرأة بحضرة تهم بيها يعلمون انه ليس فيه غير ثم خرجت
مع الولد فيعلمون انها ولدت وفيما اذا لم تتبدد النظر بل وقع اتفاقا وبهذا يندفع ما قد ورد من ان شهادة الرجال يسلمهم فسقطم فلا تقبل فالرجل
ان حقيقة محل الخلاف ان شهادة المرأة الواحدة فيما لا يطلع عليه الرجال عادة كالولادة وغيره بل يكفي للاثبات او لا بد من ان يتأيد بمؤيدة فالوجه
ان يحكي الاستدلال عليه ولما فيه قوله سم شهادة النساء جائرة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه فانه يتناول الواحدة لانه جنس واما الوجه الذي
ذكره او فتما به بالغاء الفارق بينه وبين المقيس عليه من حال قيام الفرائش وهو يدفع بانه لا يلزم من جواز ما مع مؤيد جواز ما بدون مؤيد وفيه عليه
اطلاق الحديث والمعروف منه ما رواه ابن ابي شيبة عن الزهري من سئل عن شهادة المرأة فيما لا يطلع عليه غيرها من الاثبات
النساء وغيرهن وتزوج شهادة القابلة وحدها في الاستدلال وامر ان في ما سوى ذلك وهذا حجة لانه مرسل وانما قلنا لانه مرسل لان قول الراوي
حضرت السنة انما يكون حكمه المرفوع اذا كان صحابيا وهو هنا ليس صحابيا وحدث الراوي عن محمد بن عبد الملك الواسطي عن الاعشى عن ابي واكل عن حفصة
ان النبي صلى الله عليه وسلم اجاز شهادة القابلة وان كان بين عبد الملك والاعشى رجل مجبول وهو ابو عبد الرحمن المدائني فقد تفرقا وقد
ما هو حجة به ولو كانت معتدلة عن وفاة فادعت الولادة فصدقها الورثة عليها ولم يشهد بها احد فموا بن الميت في قولهم جميعا وهذا في حق الارث
ظاهر لانه خالص حقهم فيقبل تصديقهم فيه امان في حق ثبوت النسب من الميت لغيره في حق الناس كافة قالوا اذا كانوا في الورثة من اهل الشهادة
بان يكونوا ذكورا او ذكورا مع اناث وهم عدول ثبت لقيام الحجة فيشارك المقرين منهم والنكرين فيطالب غيرهم الميت به فيه وعن هذا
قيل ليشترط لفظ الشهادة امان في مجلس الحكم من الورثة لقيام الحجة وقيل لا يشترط هو الصحيح لان الثبوت في حق غيرهم مع الثبوت في حقهم
ولا يرعى للبيع شرائطه اذا ثبت اصاله فعلى هذا فنقولم يكونوا من اهل الشهادة لاثبت النسب الا في حق المقرين منهم والله اعلم قوله
وإذا تزوج الرجل امرأة فحاربت بولده لاقل من ستة أشهر من يوم تزوجها لم يثبت نسب له لان اقل مدة الحمل ستة أشهر فلو لم يولد منه من حاربت
قبل النكاح وان حاربت به لاكثر منها ثبت ولا اشكال سواء اعترف به الزوج أو سكوت وكذا اذا جازت به تمام السنة بلا زيادة الاحتمال انه
تزوجها واطيها لما توافق الانزال النكاح والنسب يتحاط في اثباته وهذا من الميم خلاف ما تقدم في المبتوتة حيث نفى نسب ما ثبت به تمام سنتين
مع تصحيحه بما قد مناه من كونه طلقا حال جماعها وصادف الانزال الطلاق وايجاب عن المص بان ثبوت النسب هنا لا هناك
لحمل امرأ على الصلاح اذ لو لم يثبت هنا لم يثبت من زنا او من زوج فزوجت وهي في العدة واما عدم الثبوت هناك للشك فلا يستلزم لغيره
نسبة فساد البها لكون عدتها انقضت وتزوجت بغير آخر فعلمت منه وحاصل هذا رفع المانع من عدم الثبوت هناك وليس بجواب
احدا لان معنى السؤال وجوب مقتضى وهو لا مكان بالطريق الذي ذكرناه مع وجوب الاحتياط فمكان يجب ان يثبت النسب كما ثبت
هنا وانت علمت ان الوجه ثبوت النسب فيه لوجود مقتضى وهو الامكان مع الاحتياط قوله فان جحد الولادة يعني فيما اذا جازت
به ستة أشهر فصاعدا يثبت بشهادة امرأة واحدة اتفاقا اتخذهما قطعا به وعنده لتأيدنا بقيام الفرائش حتى لو فاءه بعد شهرها واما
لاعن ولا يكون هذا للامان لزم بشهادة الواحدة ليلزم انه قائم مقام الحد والحد لا يثبت بشهادة امرأة واحدة فيجب ان لا يحجب اللعان
هنا والحد لا يلزم خطأ ابي حنيفة حيث لم يثبت به النسب وان ثبت به اللعان بل اللعان انا وجب بالقذف الثابت في ضمنه لغير الولد لان في الولد

يكن

ن

ون

ن

هنا

فان قيل لم يختلف اقبال النكاح في سبعة اشهر فالتقول قولها وهو ان النكاح يشاهد بها فانما تلد
ظاهر من نكاح كمن سقاها كركا يستحلح وهو على الاختلاف وان قال لا امرأته اذا ولدت ولدا فانبت طلق فثبت امرأته ولو اذ
الطلاق عند حنفية وقال ابو يوسف وعنه يطلاق ان شهدا بما يحقق ذلك قال عليه السلام بشهادة النساء جائز فاما لا يستطيع الرجال التوقيع
وكما لما قبلت في الولادة فتقبل فيما يتفق عليها وهو طلاق وكما حنفية في انما ادعت الحنفية فلا يثبت الا بحجة قاطعة وهذا لان شهادة حنفية ضرورية
في حق المرأة فلا تظن بها حتى يطلاق لانه ينفك عنها وان كان الزوج قد اقر بالجل طلق من غير شهادة عند حنفية وعند حنفية طلق شهادة واحدة
لانه لا بد من جرح في دعوى الحنفية وشهادتها بحجة فيه على ما يثبت ان ذلك اقرار بالجل اقرار بما يقتضي اليه وهو طلاق ولانه اقرار به
مؤتمنة فيقبل قولها في امانة قال واكثر من الحمل يستلزم بقوله عائشة هذا الولد لا يلقى في البطن اكثر من ستين يوما ولا يلقى في
هو نفية فانه ليس من ضرورة لوجود الولد اصله فضلا عن نفية في وجوده فتصحقه بدونه وان اتفق بها وقوعه في ضمن النفي قوله لا بد من اطلاق
فقال تزوجك لاربعة اشهر وقالت لسة قال قول لها لان الظاهر شاهد بها وهو انه ولد من نكاح لا من سفاح ولا من زواج تزوجت بهذا الزوج
في عدته وهو مقدم على الظاهر الذي يشهد له وهو اضافة الحادث وهو النكاح هنا الى اقرب الاوقات لانه اذا تعارض ظاهران في ثبوت
نسب قدم المثبت له لوجوب الاحتياط فيه حتى انه يثبت بالايما مع القدرة على النطق بخلاف سائر التصرفات مع ان ظاهر ما يثبت بالظاهر
وهو عدم مباشرة النكاح انما سدا ان كان الولد من زوج او حمل من زنا وان صح على الخلاف فيه ثم اكرم عليه هذا النفي لانه لا يلزم منه تزوج
حامل فثبت النسب ليكون اقرارا بالنكاح كما اذا تزوجها بلا شهوة وبجواز وحي حامل من زنا فانه صحيح على الصحيح ولان الشئ كذب حيث
اشتبك النسب والشئ اذ كذب الى تسرير يطل قوله ولم يذكر اى محرم اى الاستحلاف اى استحلافا وهو على الخلاف المعروف في
الاشياء الستة فعندما يستحلف وعنده لا يستحلف لان الخلاف واقع في النكاح والنسب قوله ومن قال لا امرأته اذا ولدت فانبت
طالق فثبت امرأته على الولادة والزواج نكاحا ولم يكن جعلها خابرا ولا اقرارا بل على حنفية ولكن يثبت النسب لا
الطلاق ايضا لان شهادتها بحجة في ذلك اى في ثبوت ولادتها للحرث السابق واذا كانت حجة مقبولة فيها فتقبل فيما يثبت عليها
وهو الطلاق المعلق به وبهذا التفسيرين ان قوله ولا انها لما قبلت في الولادة لم ليس وجها آخر بل هو تمام التوجه الاول وصار
كثبوت الامومة بناء على ثبوت النسب بشهادة القابلة فيها اذا قال ان كان باشي منه حمل فهو منى فولدت بعد هذا القول لا قبل من ستة
اشهر فاكره ولادتها فثبت بر امرأة وكثبوت اللعان بناء على ثبوت النسب فيها اذا جازت زوجه بولد فقال ليس منى ولا اوردى اولدته اى
اولدته فثبت بالولادة امرأة فانه يجب اللعان الا ان يكون الزوج عبدا او حرا محدودا فيحد للذف ولا يبي حنفية انها اوجبت الحنث
وزال ملكه الثابت فلا بد من حجة تامة وشهادة المرأة الواحدة ليست حجة كذلك الا في موضع الضرورة فهو الولادة ولازمة المختص
به فتقبل فيها وثبت النسب وامومة الولد ولا زمة شهادتها اللعان فانما يثبت بالذف وان اتفق به وقع في ضمن نفس الولد كما تقدم
واما وقوع الطلاق والعناق فليس بكم مقتضا به فلا يثبت عند هذه الشهادة وكمن اشترى كرا فاجره مسلم انه بوجه جوسي قبل في آخر
ولا يثبت تجنس المذابح وكقوله اذا حضت فانت طالق وفلان فقال حضت طالقت هي ولم تلتزم فلانته وبها حكمان متضريان ويمكن
جعل هذا الشك لا على ابي حنيفة فان طلاقها من زوال ملكه وهو ليس لازما شرعا لحيضها بل لازمة الشرعي حرمة قربانها فقد ثبت بقولها
لازمة الشرعي ولا زمة الحمل المتفك وهو حشنة وسياتي الفرق ولو كان الزوج قد اقر بالجل طلق بلا شهادة عند ابي حنيفة وعند سائر المشايخ
شهادة القابلة لانه لا بد من الحجة لدعواها الحنثية وشهادتها بحجة في ذلك ان الاقرار بالجل اقرار بما يقتضي اليه وهو طلاق ولا يلزم بان الحجة
لقد بعدد ولا حجة اقربا منها في اعتبارها بالولادة حيث اقر بها ما على فتيل قولها في روا الامانة كما اذا اطلق بحقيقتها فقال حضت فانت
ظهر الفرق الدافع للاشكال المذكور وهو ان التعليق ان كان بما هو معلوم الوقوع بعده وعلمه من حيثها كما يحضنها وولادتها بعد
بجملها او بغيرها كان التزما بقصد لغيرها عند اجراء ما به واعتراها بانها مؤتمنة وان لم يكن كذلك وهو المتعين بالولادة وتقبل
الاقرار بجلها سابقا ولا ظهور جيل مال التعليق لم يسلم ثم ذلك فيحتاج عند الكاراه الى الحجة قوله واكثر من الحمل يستلزم

فهي أم ولد كغيرها من النسب إلى يقين الولد ويثبت ذلك بشهادة القابلة بالرجوع ومن قبل الغلام هو الذي يتم ما يجازي أم الغلام وقالت أم ولد على وجهه

ن
ج

وولد العدة ثبتت نسبها بدعوة وفي الوجه الثاني وهو ما إذا جازت به ستة أشهر فصاعداً ولا المملوكة فلا يثبت إلا بدعوة وهذا لأن الطلاق إذا
 كان واحداً حل له وطبها بعد الشراء ولا يظهر عدتها في حقه لأنها مستعدة والمرأة متى ولدت والوطى حلال يقضي بالعاق من أقرب الاوقات لأن
 فيما زاد عليه شكواً وتسرب الاوقات ستة أشهر واعتباراً في الاول يوجب أنه ولد العدة وفي الوجه الثاني يوجب أنه ولد المملوكة فلا يثبت إلا بدعوة
 بخلاف ما لو كان الطلاق شقين حيث يثبت النسب إلى سنتين من وقت الطلاق وإن جازت به لاقل من ستة أشهر من وقت الشراء لأن به تحريم الامه
 على من لا حل للشراء لأن حل المحرمه حرمة فليظه معنى ما كان زوج آخر على ما عرف فقدر القضاء بالعاق من اقرب الاوقات لانه قضاء عليها
 بالوطى الحرام ففقيها بالعاق من بعد الاوقات وهو ما قبل الطلاق حملاً لا مراً على الصلاح وقبل الطلاق كانت منكوبة فثبتت نسب ولها بدعوة
 ثم إذا كانت الواحدة رجبية وهو ولد العدة فيلزمه وإن جازت به ستة أشهر من بعد الشراء فأنه لا يثبت نسب لكونه لا قبل من ستة أشهر من الشراء وإن كان
 يثبت نسب إلى اقل من سنتين أو تمام السنتين لكونه لا قبل من ستة أشهر من الشراء وأعلم أن ما ذكر من حكم المطلقة الرجعية ثابت عند عدم الطلاق
 يعني لو اشترىها من غير طلاق كان الحكم المذكور للرجعية ثابتاً ولو اشترى زوجية الموطورة ثم اعتقها فولدت لأكثر من ستة أشهر منذ اشترىها فلا يثبت
 إلا أن يدفع الزوج لأن النكاح بطل بالشراء وصارت بحال لا يثبت نسب لها منه ولو ولدت لأكثر من ستة أشهر من وقت الشراء إلا بدعوة ولحق ما
 زادوا إلا بعد امته وعند محمد ثبت النسب إلى سنتين بدعوة من يوم الشراء لانه بالشراء بطل النكاح وجبت العدة لكنها لا تظهر في حقه للملك
 وبالعتق ظهرت وحكم معة عن ابن لم تقر بالقضاء عدتها ذلك ولو جازت به لاقل من ستة أشهر لزمه العلم بمقبول الشراء وإن كان لا
 من سنتين من العدة وكذا لو لم يعقها ولكن باعها فولدت لأكثر من ستة أشهر منذ باعها فنفسه إلى يوسف لا يثبت النسب وإن ادعى
 الا بتدبير المشتري لما مر أن النكاح بطل وعند محمد يثبت بلا قصد بل كما قال في العتق إلا أنها لا يثبت بدعوة لأن العدة
 ظهرت ثم لم تظهر منها ولو أسلمت كتابية تحت مسلم ثم جازت بولد لأكثر من ستة أشهر ولا قبل من سنتين فمن وقت الاسلام ففناه
 لاعتن ويصح نسب الولد منه وإن احتمل علوقه قبل الاسلام وباعتباره للعان لكن العلوق ما وثق والاصل في الجواذ ما قلنا
 وكذا حصة تحت امته اعتقها مولاها فجازت بولد لأكثر من ستة أشهر ولا قبل من سنتين من وقت الاعتاق ففناه الزوج لاعتن وإن
 احتمل العلوق قبل الاعتاق فإن قيل ما ذكرتم فيقتض مبال أحد سناً ما لو قال لامرأته أحد كما طالق ثلاثاً ولم يبين حتى ولدت
 أحد ابها لأكثر من ستة أشهر من وقت الايجاب ولا قبل من سنتين منه فالاجاب على ابها به ولا ينعين ضررها للطلاق وذكره في الروايات
 وثانيها ما لو قال لها إذا حليت طالق فولدت لاقل من سنتين من وقت التعليق لا يقع الطلاق فكذا لو كان هذا في تعليق العتاق
 بأجل وثالثها المطلقة الرجعية إذا جازت به لاقل من سنتين من وقت الطلاق لا يصير محرراً لو كانت الجواذ تناف إلى اقرب
 الاوقات لم يثبت هذه الاحكام اعني البيان والطلاق والرجعة قلنا الجواذ إنما تناف إلى اقرب الاوقات إذا لم يقمن البطل ما كان
 ثابتاً بالدليل أو ترك العمل بالتقضي اما إذا تضمنت فلا تمتى عولت على ما قلنا ثم استقرت المسائل وجدت الامر عليه في ثبوت الطلاق
 في الصور بين الاوليين البطل ما كان ثابتاً بيقين بل يقين وفي الرجعية كذلك مع العمل بخلاف الدليل الدال على استكره الرجعية
 بغير القول قوله هي أم ولده بالاجماع لأن سبب وجود النسب وقد وجد وهو الدعوة والحاجة إلى يقين الولد وشهادة القابلة

ترتأته وفي النوادر جعل هذا جواب الاستحسان والقياس ان لا يكون لها الميراث كان النسب كما ثبت بالنكاح الصحيح ثبت بالنكاح الفاسد وبالمطهر عن شبهة وبذلك اليمين فلا يمكن قوله انما بالنكاح وجه الاستحسان ان المنعلة فيما اذا كانت معدومة بالحرية وبكيفية الغلام والنكاح الصحيح للتعين لذلك وصداً وعادة ولولم يعلم بانفسه فقالت الورثة انت ام ولد فلا ميراث لها لان ظهور الحرية باعتبار الدارحة في دفع الركن في استحقاق الميراث

باب حضنة الولد ومن احق به

واذا وقعت الفرقة بين الزوجين فالام احق بالولد كما مر من الام والام كانت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعاء وحجى له حوى وثدي له سقاء وزعم ابوه انه ينزعه مني فقال عليه السلام انت احق به ما لم تنزوي وكان الام اشفق واقدر على الحضنة فكان لدفع اليها النظر واليه اشار الصديق رضي الله عنه من شهود غسل عند يعلى قال حين وقعت الفرقة بينه وبين امرأته والصحابه حاضر من متواخرون

حجة في ذلك بالاجماع آسء بانفاق اصحابنا اذا اولدته لائل من ستة اشهر من وقت الاقترار ولو ولدته ستة اشهر او اكثر لايتم له الاحتمال انها حلت بعد مقالة المولى فلم يكن المولى مدعيها هذا الولد بخلاف الاول لتيقنا بقيامه في البطن وقت القول فتيقنا بالدعوة قوله ترثانه الخ فان قيل ثبوت النكاح هنا اقتضاني فثبت بقدر الضرورة وهي صحيح النسب وكون الارث قلنا النكاح غير متزوج اسء ما هو سبب استحقاق الارث وما ليس كذلك بل هو لم يولد لاستحقاقه واذا ثبت الشيء ثبت بلازمه الشرعي والام يمكن لازمها بخلاف نكاح الامة والكتابية قوله وجه الاستحسان ان المسئلة مقررة فيما اذا كانت معدومة بحرية الاصل وانما ام الولد واذا ثبت كونها حرة هي ام ابنه لزم كونها من نكاح صحيح عادة وعرفنا لانه المصنوع لحصول الاولاد دون الفاسد والمطهر بشبهه فيها احتمالا لان لا يعتبر ان في مقابلة الظاهر القوس وكذا احتمال كونه طلقها في محبة وانقضت عدتها لانه لما ثبت النكاح وجب الحكم بقيامه ما لم يتحقق زواله قوله فلا ميراث لها قال الترمذي ولكن لها مهر المثل لانهم اتفقوا بالدخول بها ولم يثبت كونها ام ولد بقولهم قوله لانه استحقاق الارث فلا يقتضي به كالمفقود ويجعل حياني ما له حتى لا يرث غيره منه لا بالنسبة الى غيره حتى لا يرث من غيره

باب حضنة الولد ومن احق به لما ذكر ثبوت نسب الولد لغيره احوال المقدمة ذكر من يكون عنده الولد قوله فنادت الفرقة الخ وهو على الاطلاق في غير ما اذا وقعت برة وتما لحقت اولادها تحبس وتخير على الاسلام فان ثابت في احق به وما اذا لم تكن اهل للحضنة بان كانت فاسقة او تنسج كل وقت وترك البيت ضائعة او كانت امه او ام ولد او مدبرة او مكاتبة ولدت ذلك الولد قبل الكتابة او متزوجة بغير محرم وما اذا كان الاب معسر او ابت الام ان تربي الابا جسد وقالت العمة ان اربي بغير اجر فان العمة اولى به الصحيح قوله لما روى ان امرأته في سنن ابى داود من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عبد الله بن عمرو ان امرأة قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعاء وثدي له سقاء وحجى له حواء وان اياه طلقني واراد ان ينزعه مني فقال غم انت احق به ما لم تنكحي رواه الحاكم وصححه عمر بن ابو عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص فاذا اراد بجده محمد اكان مرسلا واذا اراد بعبد الله كان متصلا فلما لم يقص عليه يصير محتملا للار سال والاقتضا وبنا نص على جده عبد الله وحجس الانسان بالفتح والكسر والحواء بالكسربة من الوبر والجمع الاحوية قوله ولان الام اشفق عليه ابد الحكمة خصوص في الشرح وانما كانت اشفق لانه كان جرحا حقيقة حتى قد تغير من بالمقراض واقد رست الحضنة لتبطلها بعد ذلك والرجل قد رعى الاكتساب فاذا جعلت نفقة عليه اذ لم يكن له مال وجعل عندنا وقوله واليه اشار البصديق الخ يشير الى ما في سوابك مالك ثانيا يحكي بن سعيد عن القاسم بن محمد قال كانت عند عمر امرأة من الانصار فولدت له غامما ثم فارقتها عمر فركب يوما اسء قبا فوجد ابنه يلعب لبقنا المسجد فاخذه فبصده فوضع بين يديه على الدابة فاو ركة جدة الغلام فزارعه اياه فاقبل حتى اتيا ابا بكر فقال عمر ابني وقال المرأة ابني فقال ابو بكر خل بينه وبينها فارجه عمر الكلام وكذا رواه عبد الرزاق ورواه وزاد ثم قال ابو بكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تولد له ولد من ولد ما وفي مصنف ابن ابي شيبة ثنا ابن ادریس عن يحيى بن سعيد عن القاسم ان عمر ابن الخطاب رضى الله عنه طلق جميلة بنت عاصم بن ثابت بن ابي الانخل فزوجهت فحبا عمر فاخذ

والنفقة على الاب على ما نذكر ولا يترك الام عليه لانها عست فخرجت الحضانة فان لم تكن له ام فام الام الى من ام الاب وان بعدت
 لان هذا هو الوجه في استفاد من قبل الامهات فان لم تكن ام الام فام الام الى من الامهات لانها من الامهات ولهذا لا يترك ميراثه للمسنين ولا يترك
 او ترشفقة للولد فان لم تكن له جدة فالامهات والامهات لا يبن بنات الامهات بل يبن بنات الامهات في رواية النخلة لولي من الامهات
 لاب لقتوله عليه السلام الخالة والد في قوله تعالى ورفع ابويه على العرش انها كانت خالته ونقدت الامهات لاب وام لها الشفقة ثم اخذت
 من الام ثم اخذت من الاب لان الحق لهن من قبل الام ثم الخالات اولى من العات ترجيح القرابة الام وبذلك كان ترك الامهات معناه ترجيح
 ذات قرابتين ثم قرابة الام ثم العات ينزل كذلك وكل من تزوجت من هؤلاء يسقط حقهم

ابنه فادركته شمس ام المنة عاصم الانصارية وهي ام جميلة فاخذته فقرأها الى ابى بكر فقال على بنينا وبين ابنيها فاخذته ولا ابن ابى شيبة
 ايضا عن عمر انه طلق ام عاصم ثم اتى عليها وفي حجره عاصم فاراد ان ياخذ منها فتجاذبها بينهما حتى بكى الغلام فانطلقا الى ابى بكر فقال له
 مسجونا وحجرا ورجحنا خير له منك حتى يشب الصبي فنجتار لنفسه قوله والنفقة على الاب على ما ذكرنا في باب النفقة وهذا اذا كان
 حيا وان كان ميتا فعلى ذى الرحم الوارث على قدر الموارث قوله ولا تجبر ليعة اذا طلبت الام فهي احق به فان ابنت لا تجبر على الخصال
 وهو قول الشافعي واحمد والثوري ورواية عن مالك وفي رواية اخبر وهو قول ابن ابى ليلى وابى ثور والحسن بن صالح تجبر و
 اختاره ابو الليث والسندي واني من مشائخنا لان ذلك حق الولد قال الله تعالى والوالدان يرضعن اولادهن حولين كاملين للمؤلف
 الامر وهو للوجوب والشهور عن مالك تجبر الشريفة التي لا غادة لحا بالارض ولا تجبر التي هي من ترضع فان لم يوجد غيرها اولم يافد
 الولد ثدي غيره اوجبرت بخلاف ويجبر الاب على اخذ الولد بعد استئذنه عن الام لان نفقته وصيانته عليه بالاجماع ولنا قوله تعالى
 وان لنا سر ثم فسترضع له انكر فاذا اختلفا فقد تعا سارا فكانت الآية للذب او محمولة على حالة الاتفاق وعدم التعاسر والانهما
 عسى ان تجزعه لكن في الكافي للحاكم الشهيد الذي هو جمع كلام محمد لو اختلفت على ان تترك ولدا عند الزوج فاخلع جائز والشرط
 باطل لان هذا حق الولد ان يكون عند امه ما كان اليها محتاجا بهذا لفظه فاناد ان قول الفقيهين جواب الرواية وما قوله تعالى
 فسترضع له انكر فليس الكلام في الارضاع بل في الحضانة قال في التحفة ثم الام وان كانت احق بالحضانة فانه لا يجبر عليها
 ارضاعه لان ذلك بمنزلة النفقة ونفقة الولد على الوالد الا ان لا يوجد من يرضعه فتجبر قوله فان لم تكن احيى لم تكن له الام حتى يرضعها
 بان كانت غير اهل للحضانة او متروجة بغير محرم او ماتت فام ام الولد او له من كل احد وان علت وعن احمد ام الاب او له
 واستضعف بان ام الام تدلى بالام وهي المقدمة على الاب فمن يدلى بها ولا ادا احق مما يدلى به فان لم يكن للام ام فام الاب
 او له من سواها وان علت وعند زفر السفيقة او الخالة او له منها وعن مالك الخالة او له من الجدة لاب لما في الصحيحين
 ان عليا وجعفر الطيار وزيد بن حارثة اختصموا في بنت حمزة فقال علي انا احق بها بي ابيته عبي وقال زيد بنت اخي وقال جعفر بنت
 عبي وخالتها تحت حقني بها النبي صلى الله عليه وسلم خالتها وقال الخالة بمنزلة الام وقال علي انت مني وانا منك وقال جعفر
 اشبهت خلقي وخلقك وقال لزيد انت اخونا ومولانا وولدنا وولدنا وقال في الخالة ام وولدنا وقال في الخالة ام وولدنا وقال في الخالة ام وولدنا
 بعد قوله فاما انت يا زيد فاخونا ومولانا والجارية عند خالتها فان الخالة والدة فلنا هذا كله تشبيه فيجعل كونه في ثبوت الحضانة
 او غير ذلك الا ان السياق افاد ارادة الاول فيبين اعم من كونه في ثبوت اصل الحضانة او كونه احق به من كل من سواها
 ولا دلالة على الشافعي والاول متيقن فيثبت فلا ينفذ الحكم بانها احق من احد بخصوصه اصلا من له حق في الحضانة
 فيبين المعنى الذي عني به المعارض وهو ان الجدة ام ولهذا تختص ميراث الام من السدس وعلية الشفقة تتبع المولاة
 لها هرا فكانت مقدمة على الاخوات والخالات فان لم يكن جده نفعي ولا فليها فالاخوات او له من العات والخالات
 لان بنات في الاخيرين واولئك بنات الاجداد والجدات والشقيقة اولى من غيرها والى الام اولى من الاخوات لاب ولجدة الاخوات لاب

الاجداد

لما روي ان كان لام اذا كان لعينها يعطيه ثم لا ينظر اليه ثم لا ينظر قل الا المجد اذا كان زوجها الحي لانهم قام مقام امه فينظر له. ولكن ذلك قد
هو ذو رحم ثم منه لقيام الشفقة نظر الى القرابة القريبة ومن سقط حقها بالزوج بعبود اذا ارتفعت الزوجية لان المانع قد زال فان لم تكن للصبي
امراة من اهله فاختصم فيه الرجال فادلهم انهم قد عصيوا لان الولاية للاب القرب وقد امرت بالتبث في موضع غير ان الصغيرة لا تدفع الى العصبية غيرهم
كمولى العتاة وابن العثم ثم ان العتاة والام والمجنى اسحق بالفلان حتى ياكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده ويستقي وحده وفي الجامع الصغير حتى
يستغنى ياكل وحده ويشرب حتى ويلبس حتى وللعنى واخذ لان قام الاستغناء بالقدرة على الاستعانة ووجهه انه اذا استغنى تحتها لم ياكل
والحق بآب الرجل من زوجته لا ياكل من الثوب الثقيل والخضات لا قد لا يستغنى عنهم سبيل ابتداء لآدم والجد الحق بالمارية حتى يحصل لان بعد الاستغناء عنهم الى
منزلة آباء السوء والاولاد على ذلك لا وجب البلى تحتهم الى التحصيل للفظ الاولاد فيه لوى وهو حتى محض انما تدفع الى الابا وابنت حد الشهوة للتحقق الحاجة الى الصيانة
الخالة وفي رواية كتاب الطلاق الخالة او لى من الاخت الاب لانما تدلى بالام وتكلم بالاب وفي رواية كتاب النكاح الاخت الاب
اولى من الخالة اعتبارا لقرب القرابة وتقدم المدلى بالام على المدلى بالاب عند اتحاد مرتبة ما قسرا بفعلى رواية كتاب النكاح
يدفع لعب الاخت الاب الى بنت الاخت الشقيقة ثم الى بنت الاخت لام ثم الى بنت الاخت الاب ثم الى الخالة الشقيقة ثم الى الخالة لام ثم لاب ثم لعمما
على هذا الترتيب ثم الى خالة الام لاب وام ثم لام ثم لاب ثم الى عماتنا على هذا الترتيب وخالة الام او لى من خالة الاب عندنا
ثم خالات الاب وعماتنا على هذا الترتيب وقد يستبين ان اولاد والاخو اب لاب وام احق من الخالات والعمات وان الاخت واب لام
احق من ولد الاخت الشقيقة وبناات الاخت اولى منها بنات الاخ لان بنت الاخت تدلى الى من له حق الحفانة وامانبات الاعمام والعمات
والاخوال والخالات فبمخرج من حق الحفانة لان قسرا تبين لم تملك بالسر ميتة قوله لما روي وهو قوله لم تملك تروحي والندى
والشتر نظر الغرض ولو ادعى ان الام تزوجت وانكرت فالقول لها ولو اقسمت بالتزويج الا انها ادعت الطلاق ودعوى حقها
فان لم تعين الزوج فالقول لها وان عينته لا يقبل قولها في دعوى الطلاق حتى يقر به الزوج قوله فاختصم المقصود انه اذا
لم يكن لصغير امراة من اهله او وجب الانزعاع من النساء اخذه الرجال واولاهم قسرا بهم تعصبا لان الولاية عليه بالقرابة والاب
اذا استغنى عن الحفانة كان الاول بحفظه قسرا بهم تعصبا وقد عرف في موضعه اى فى الفرق القسرا واولى العصبات
الاب ثم الجد اب الاب وان علا ثم الاخ الشقيق ثم الاخ لاب ثم ابن الاخ الشقيق ثم ابن الاخ لاب وكذا كل من سفلى من اولادهم
ثم العم شقيق الاب ثم لاب فاما اولاد الاعمام فانه يدفع اليهم الغلام فيبدأ بابن العم لاب وام ثم ابن العم لاب لا تدفع للصغيرة
اليهم لانهم غير محرم وانما يدفع اليهم الغلام واذا لم يكن للصغيرة عصبته يدفع الى الاخ لام ثم الى ولده ثم الى العم لام ثم الى الخال
لاب وام ثم لاب ثم لام لان لمولاه ولاية عند ابى حنيفة رضي في النكاح ويدفع اليه مولى العتاة لانه احقر العصبات
ولا تدفع الانثى اليه ولو كان في المحرم من الاخوة والاعمام من الايو من على صبي وصبيته لفسقه ليس له حق في الاستسكان
الكل من الكافي واذا اجتمع مستحقو الحفانة في درجة كاخوة واعمام فاصحهم اولى فان تساوا فاستنهم وفي الفتاوى الصغرى
تأثم بكن عصبته فالى ذوى الارحام على الترتيب قوله حتى ياكل الخ الذبحى في الاصل حتى ياكل وحده ويشرب وحده
وليس وحده وفي بعض نسخ النواوير يستنجى وحده فضمه اليه الى ما تقدم وفي نوادر ابن رشيد يتوضأ وحده وذكر
شس الانثى لا بد من ان يستنجى وحده ليحصل الاستئناء ثم من المشايخ من قال المراد من الاستنجاء تمام الطهارة
بان يطهر وجهه وحده بلا عيين ومنهم من قال بل من النجاسة وان لم يقدر على تمام الطهارة قوله والخصاف قد رآنا
يسبح سمين و عليه الفتوى كذا في الكافي وغيره لا ما قيل انه لا يقدر بتسبغ لان الاب ما مور بان يامره بالصلاة اذا بلغها وانما
يكون ذلك اذا كان الولد عنده ولو اختلفا فقال ابن سبع وقالت ابن ست لا يحلف القاضي احدهما ولكن يتخير ان كان
ياكل وحده وليس وحده دفع والا فلا قوله وعن محمد رحم انما تدفع الى الاب اذا بلغت حد الشهوة وهي رواية هشام وفي
غياث المفتي الاعتماد على رواية هشام عن محمد لفساد الزمان وعن ابى يوسف مثله واختلف في حد الشهوة ليس على

وغيره سوى الام والجدة الحق بالجارية لا حتى تبلغ سن العتق في الجارية المقيمة حتى تستغنى لا بد من سماعه من ابي ابراهيم النخعي
سنة مائة وخمسة والاربعون لغيره من اهل البيت عليه السلام قال كونه اذا اعتقها من ولدها وام الولد لا تعتق ككثرة في حق الولد لا كونه كحرثان اذن ثبوت الحق
وليس لا قبل العتق حتى في ولد الجارية من الحضانة لا يستغنى عن المهر والدية حتى يولد المسلم المهر لا بد من اذن ابي ابراهيم النخعي قال ذلك
والحق في العتق بعد ولا خيار للام والجارية وقال شافعي في الجارية ان النكاح لا يملكها الا بالنكاح لا بد من اذن ابي ابراهيم النخعي
حينئذ لا يعتق الا بغيره من النكاح لا بد من اذن ابي ابراهيم النخعي قال ذلك في العتق لا بد من اذن ابي ابراهيم النخعي

اغذ الاب وموت حدرته المصاهرة قالوا بنت تسع مشتماة خمس ليست مشتماة وست وسبع وثمان ان كانت عبادة مشتماة والافاقوله
ومن سوى الام والجدة يعني الجدة من قبل الام والاب قوله لا بد من سماعه من ابي ابراهيم النخعي قال ذلك في العتق لا بد من اذن ابي ابراهيم النخعي
والطبع والفعل وعمل الثياب وانما يحصل بالاستخدام بخلاف الام والجدة لغيره من اهل البيت عليه السلام ولذا جاز ان يوجر عاقل الحاكم
ابن ابي السعيد وان كانت الكبر والعتق في السن واجتمع عتقها وراثة ما امرها بخوف عليها فلها ان تنزل حيث اجبت في مكان لا يتخوف
عليها قوله والام اذا اعتقها مولانا وام الولد اذا اعتقت كالحرة في حق الولد وحال الحرة فيه انه ان كان الولد رقيقا كان مولاه
اخرى به منها وان كان حرة كانت احرى به من الزوج بعد الطلاق ومن مولاه ان كان له مولى اعتقه ومن مولانا ان كان انبها منه قبل عتقها
ولو فارقتا زوها وهي امه فالولد لمولاهما وهو اولى به من الاب لانه مملوكه وان كان الزوج حرة او كذا ان كان الزوج حرة
ولم يفارق امه فالولد احرى بالولد لكن لا يفرق بينه وبين امه للنسب عن ذلك وكذا ذكره في الكافي وسنة التحفة الكتابية ان ولدت قبل
الكتابة لا احرى لها وان بعدت فهي اولى به لولد تحت الكتابة قوله ويجوز بالرفع استئناسا وفي بعض النسخ اوجيف بالجزم عطفا على
ما لم يعقل وتتم ان تغذية النحر او لحم النحر يردان خيف ضم الالف من المسلمين ويروى بالنسبة اليها على معنى الام
ان يخاف شدة في قوله لا لزمك او تقضي حتى ولكن هذا في اول الواد وقال الشافعي واحمد ورواية من مالك الاحضانه لما
والشهور عن مالك كقولنا وهو قول ابن القاسم وابي ثور وقوله بالنظر بعد ذلك دافع لقوله ومما صدق ان لا نظر للصغير ان يكون
عند الام لو خور شفقتها وزيادة قدرتها على التبطل بملاحظة ومصاحبه ومما فيه من احتمال الضرر الديني يرفع بها ذكرنا قوله
ولا يخير للام يعني اذ يبلغ السن الذي يكون الاب احرى به كسج مثلا اخذه الاب ولا يتوقف على اختيار العلام ذلك عند الشافعي
يخير العلام في سبع او ثمان وعند احمد واسمى يخير في سبع فاذا اختار احدهما وسلم اليه ثم اختار الاخر فله ذلك فان ما
واختار الاول اعيد اليه كذا ابدى قال في المعنى وبذلك يقل به احد من السلف المستندة لا يخير ويكون عند الام قوله لان ابني
عليه السلام عليه وسلم خير فخرج الاربعه من ابني هيريه ان النبي صلى الله عليه وسلم خير فلا يبين امره وابي قال الترمذي حديث حسن في دواني وادود والنسائي في فقهه
الابي هيريه قبل ان يروى الحديث حاصلا انه خير فلا ياتي واقعة رقت اليه ثم روى الحديث ولفظه سمعت امرأة جارت الى النبي صلى الله عليه وسلم وانا
قاعده عنده فقالت يا رسول الله ان زوجي يريد ان يذهب بابني وقد سقاني من سيرا ابني غيبة فقد تغنى فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم استنها عليه فقال زوجها من يحاقتني في ولدي فقال عمر بن الخطاب وبه امك فخير بيد ابني استت فاختار بيد امه فالتفت
واستدل المعنى على عدم التخير وهو ظاهر واجاب عن الحديث بوجوب احدهما انه عزم وعان يوفق الاختيار لا نظر
على ما رواه ابو داود وفي الطلاق والنسائي في الفرائض عن عبد الحميد بن جعفر عن ابيه عن جده رافع بن سنان انه سلم
وابت امراته ان تسلم فجابها بيا لها صغير لم يبلغ فاجلس النبي صلى الله عليه وسلم الاب منها والام منها ثم خيره وقال اللهم
مذهب الى ابيه وسنة لفظا خيرا انه اسلم وابنت امراته ان تسلم فاجلس النبي صلى الله عليه وسلم فالتفت ابنتي فمضى فليعلم وقال ان
ابنتي فاقعد النبي صلى الله عليه وسلم الام ناحية والاب ناحية واقعد النبي صلى الله عليه وسلم ناحية وقال لها ادعوا فالتفت النبي صلى الله عليه وسلم الى امها فقال

ثبت

فصل اذا ارادت المطلقة ان تزوج بغير المهر فليس لها ذلك لما فيه من الاضرار بالانساب
الا ان يخرج به الى وطنها وقت كان الزوج تزوجها فيه لانه التزم المقام فيه فغيره فادعها

عم اللهم اهدنا في ما فالت اسماها فاختدنا واخرجه الى ارقطني من طريق ابي عاصم النبيل عن عبد الحميد وسمى النبيل خيرة وخرج ابن حجة
والنساء في نسخة عن اسمعيل بن ابراهيم بن علي بن عثمان التميمي عن عبد الحميد بن سبته عن ابيه عن جده ابي سلمة ان ابوين اختبعا
سفي ولد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم احدهما كان فخره فخير النبي صلى الله عليه وسلم فتوجه الى الكوفة فقال اللهم اهدني فتوجه
الى المسلم فقضى له به قال ابن القتيبان بعد ذكر الروايتين في انه غلام او جارية ولعلها قضيتان قال وقد روى من طريق عثمان بن
عن عبد الحميد بن سلمة عن ابيه عن جده عن ابويه اختبعا فيه رواه ابن ابي شيبة ورواه غيره وقال فيه عبد الحميد عن يزيد بن سلمة
والاصح ذلك لان عبد الحميد بن سلمة واباه وجده لا يعرفون ولو صححت لانه ان يحيل خلاف الرواية اصحاب عبد الحميد بن جعفر عن عبد الحميد بن جعفر بن
ثقات وهو ابو القتيبان وجده رافع بن سنان معروف واقادان المراد بقوله عن ابيه عن جده جده ابيه قال فانه عبد الحميد
بن جعفر بن عبد الله بن الحكم بن رافع بن سنان ونحن نقول انه اذا اختار من اقاربه اشجع وقع له لكن الوقوف على
ذلك شعور بتجنيبه غيرهم مع وعاءه فيجب بعدهم اعتبار منطمة النظرية وهو فيما قلنا ثانيا انها ان كان بالغاً بديل الاستغناء من بهر
الى عتبة من دون البلوغ لا يرسل الى الابار للاستقرار للتحرف عليه من السقوط فيه لعله عقله وعجزه عنه فالبا ونحن نقول انما بلغ
فمنه بخير من ان يفرد بالسكنى وان يكون عنداها اراد اللهم الا ان يبلغ سفيها مفسداً فيضيق الى نفسه اعتباراً لنفسه بماله ولا نفقة له على الا
الا ان تيطوع اما الجارية فان بلغت بكر اضمتها الى نفسه لانها غيرة بعدوان بلغت ثيباً وطمان تغفر بالسكنى الا ان يكون غيراً منوطاً
نفسها الى يوثق بها فلا باب ان يضيئها اليه وكذا الاصح والعلم الغم اذا لم يكن مفسداً فان كان في يضيئها القاضي عند امرأة ثقة ولمذاح
ان البصيرة برز لم يغير واسطة ما تقدم مع ثقة عمر مع ابي بكر وما اسند عبد الرزاق عن عمر انه خيرنا بنا فاختار امره فاطلقت به مجهول
على انه عرف ميل الابن اسلمه وهي في الواقع احق بحضنة فاجب تطيب قلب الاب من غير مخالفة للشرع فغيره بديل عليه
ما تقدم انه لم يراجع ابا بكر الكلام والجواب ان عدم المراجعة ليس وليلا لان ابا بكر كان اما ما يجب نفاذ ما يحكم به من رآه وان خالفه
راى الحكم عليه فالوجه ما ذكرنا ليوافق المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما قد ساء اول الباب
فصل اذا ثبت حق الحضنة للام فادعت ان يخرج بالولد الى بلد آخر والتكاح قائم كان للزوج منعها لان حق السكنى
له بعد اتمامه محجل المهر خصوصاً بعد ما خرجت معه وان كانت بائنة وقد انقضت عدتها فلا يخلو من كون البلد التي تريد الخروج
الى بلدنا وقد وقع العقد فيها او في نفي الاول ليس للاب منعها وان بعدت كالقوة من الشام الا ان يكون وارحرب ومسلم
او ذمى وان كانت هي حرة وكون كان كلاهما متمازلاً جاز لها ذلك لانه لما عقد به فالظاهر انه يقيم به بخير انه اذا خرج بعد
ذلك وقد اعطانا المهر وجب عليها المتابعة او تاليمه بلا وجوب واذا زالت الزوجية لم تجب المتابعة فيعود الامر الى الاول
ولو كانت الاولاد متباعدة بان تزوجها مثلاً بالبصرة فولدت له اولاداً فخرج بهم اسلمه الكوفة ثم طلقها فحاضته فيهم ليرد بهم اليها
فان اخبرهم باذنها ليس عليه ان يجي بهم اليها ويقال لها اذ هي اليهم فخيرهم وان كان بغير اذنها فليس عليه ان يجي بهم اليها
وفي الثاني له منعها سواء كان مضرراً ولم يعقد فيه او عقد فيه وليس مضرراً على المروايتين كما سيذكره المصم الا ان يخرج

الوصفي
الام

وهو الواجب في بقاء الله لا معنى له في غيره ولا في غيره على الموضعين وعلى الموضعين وعلى الموضعين وعلى الموضعين
كأنه لا يتصور في نفسه وان امتنع من نفسه حتى يصطفا منها فكلها انفقته
لانه من حيث كان قوت الاحتباس بمعنى من قبله فيجعل كلافات وان نشرت فلا تنفقه لها

كانت موسرة وهو معسر فعلى مختار المعسر فوق نفقة المعسرة وودون نفقة الموسرة وكذا في عكسه وعلى ظاهر الرواية يجب في الاول نفقة الاعسار
لانما وان كانت موسرة لما تزوجت معسرة فقد رخصت نفقة المعسر وفي الثاني نفقة الموسرين والمعلم يذكر تمام الاقسام التي بها يتم تفسير قولها
بل ترك ما اذا كانت موسرة والزوج معسرا وكان لا اتحاد جوا به جواب ما ذكره وهو ما اذا كانت معسرة وهو موسر وكان الاول ح ان يقول فالكاف
احدهما موسر والاخر معسر او اقتصر في الاستدلال لذهب الخصاف على حديث هناد وقال فيه اعتبر حالها وجهه انما يصح في رد الاعتبار حالها فقط
يعني اذا ثبت اعتبار حالها في هذا الحديث بطل قولكم يعتبر حاله فقط ثم اعتبار حالها ثابت لا بد منه باتفاق القائلين القائل باعتبار حاله
والقائل باعتبار حالها فيلزم اعتبار حالها وليزود عليه ان حديث هناد وقوله تعالى لا ينفع ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلن ينفع مما اتاه الله من شيء
في اعتبار ثبوت حال الموسر معسرة كانت الزوجة او لا والمعسر معسرة كانت او لا فاعتبار حالها زيادة موجبة لتغير حكم النص اذ لو جاز الزيادة في موضع تغيير
النص فيه فعدمها وعدمها في موضع الحقيقة فيه وجودها وذلك لا يجوز واذا قدر دفع هذا بقوله وانما النص فنقول به موجبة انه مخاطب بقدر وسعه والباقي في قوله
فانه لا يفيضان الفاء بالنص اعتبار حاله في الاتفاق ونحن نقول ان المعسر لا ينفع فوق وسعه وهو لا ينفي اعتبار حالها في القدر بالاحتياج الى حديث افاده فلا
زيادة على النص لان موجبة كلفه باخراج قدر حاله والحديث افاده باعتبار حالها في القدر الواجب لا يخرج فحيث بان بان يكون الواجب عليه اكثر مما
اذا كانت موسرة وهو معسر يخرج قدر حاله فالضرورة ينبغي الباقي في ذمته اللهم الا ان نقول يجوز عليه عم بان زوجه كان موسرا فلم يقف على حاله والظاهر
لما ان تأخذ كفايتها من ليس فيه اعتبار حالها فان الاتفاقية تختلف ثم هذا البحث توجه بالنسبة الى هذه الآية ايا بالنسبة الى قوله تعالى على الموسر قدره وعلى المعسر
فلان لا اعتبر في نفس الواجب الفاء بلفظ على حاله الا ان هذه في المسئلة لا في النفقة ويدعى الفرق بين المسئلة والنفقة بتأويلها على انها ليست سلكا بها مسلكا
الكسوة بل هي بديل نصف المهر وان قوله تعالى متاعا بالمعروف الآية يفيد بالقدرتين اي على الموسر قدره مع قدرها وكذا الآخر وهذا لان المعروف
ان لا يدفع للفائقة ما يدفع للفقيرة قوله وهو الواجب اي الوسط هو الواجب لاعتبار حالها وقد يقال لا يمتشي على جميع اقسام تفسير قول الخصاف
بل في اوساط الحال وفي اختلافها باليسار والاعسار فان الواجب فوق الاعسار وودون نفقة اليسار وهذا اوسط وما في اليسار هما
فيمكن ان يقال يجب نفقة هي وسط في اليسار واما في اعسارها فيجب الفاء نفقة وسط في الاعسار وهو بعيد فانه اذا فرض ان اعسار
غاية في الاعسار فانما يجب الغاية فيه لان اعتبار حاله او حالها لا يوجد غير ذلك والوجه ان المراد بالمعروف في قوله عم خذي من له
بالمعروف ما يكفيك وما يقابل المنكر فيستقيم فان المعروف في متوسطة الحال ان كفايتها دون كفاية الفائقة فيجب ذلك ليساره
غاية اعسارها واعساره المعروف وودون المتوسط فيه والحاصل ان على القاضي اعتبار الكفاية بالمعروف فيها فرض في كل وقت و
اعتبار الحال من اليسار والاعسار وكما يفرض لها قدر الكفاية من الطعام كذلك من الادام لان الخبر لا يوجب كل الاما وما قوله لان كفاية
كفاية لا يتقارر شرعا في نفسه لانه يختلف باختلاف الطبائع واحوال الناس وباختلاف الاوقات وفي البسوط وكل جواب عرف من اعتبار
حاله او حالها في النفقة فهي الكسوة مثله واذا اختلفا في اليسار والاعسار فالقول قول الزوج في المعسرة كذا في الاصل وأشار
شيخ الاسلام الى ان القول قولها انه قادر وهو ما ذكره محمد في الزيادات ومن المتأخرين من قال ينظر الى رتبة زينة الان في العروة
والفقهاء واذ كان القول قوله ولا يثبت لها فساد القاضي ان لیسال عن يساره في اليسر فليس كذلك على القاضي فان معلنا

احتجتموه الاستئصال لا فوات الاحتباس منها وإذا علمت جلاء الاحتباس فيجب النفقة للنفقات
ما إذا امتنع من التمسكين في بيت الزوج لان الاحتباس قاضى الزوج بقدر ما احتج بها

ثم ان موثر لم يفرق عليه نفقة المهر الا ان يحوز بذلك عدلان انما على ذلك فيكونان بمنزلة الشاهدين فان اخبروا من وراءه لم يؤخذ بقولهما فان
انما بنت البنية ان موثر قام الزوج انه محتج اخذ بنتها وفرض عليه نفقة المهر كذا في كافي لمحكم قوله حتى تعود الى منزل البنية ان النشوز
لستوط النفقة ما خوذ فيه خرد جهبا عن منزل والتمسك به ان الماتوذ فيه عدم موافقتها على الرجوع الى المنزل سواء كان اجد خروجا او تسهلت ان
الى منزل او تبارك بعد ايقافه بمحل مبرا او عدم تمكينها اياها من الدخول في منزلها المملوك لها الذي كانت تسكن معه فيقبل ان تسال ان يحولها
الى منزل او يكرهى لها منزل فان كانت ساكنة في ذلك لم تنفق بملكها فاني فنفقة الدخول كان لها النفقة وفي الفتاوى لو قالت انها خرجت لانك ساكن
في ارض مضمومة لا تكون ناشرة وفي الفتاوى النسخ لو كان بمقتضى من حيث نعت اليها اجنبيا ليحلها اليه فابى لعدم المحرم لها النفقة قوله لا
بها اي لا توطأ وصرح في الذخيرة بان المراء من الاستمتاع الوطى وبقيدها لم يكم قال لا نفقة للصغيرة التي لا تجامع فلا نفقة لها الى
ان تقصر الى حالة تتحمل الوطى سواء كانت في بيت الزوج او الاب واختلف فيها فقيل اقلها سبع سنين وقال القضاة اختار شأنا تسع سنين
والحي عدم التفرغ فان احتماله تخلف باختلاف البنية وعلى قولنا جهور العلماء والشافعي في قوله انما رزقهم وفي قول له يجب وان كانت
في المهد لا تطلق النفس وهو قول الشورى والطاهرية قلنا اما قوله تعالى وعلى المو لولد رزقهم فمرجع الضمير الى الودات فلا تين ول الضمائر
واما قوله تعالى فلينفق ذو سعة من سعته فانما فيه الامر بالانفاق يعني على من يستحقها ولم ينع على مستحقها فثبتت من يستحقها من خارج على انه
لوصح بالزوجات فيها كان المراء لبعضهم الا يرى ان ليس كل زوجة تستحقها كانا ناشرة فعلى من يعين ذلك البعض بالدليل الذي يعينه
واما ما يشاير بقوله عم فيه ومن عليكم رزقهم وكسوتهم بالمعروف فمرجع الضمير في النساء الى التي حلت فروجهن ونقول لا يحل فرج من لا
تطبق الجماع فانه اهلاك ولو طرقت ولو سلم فالانفاق على ان عموم منه غير مرد فان الناشرة لا نفقة لها وهي زوجة فجاز تخصيصه بعد ذلك
بالمعنى وهو ما ذكره في الوجه وحاصله ان الزوجة اجنبية فاستحقاقها النفقة اما ان يكون لذلك النوع من الملك الوارو عليها على قصوره الحق
للملك القاصر بالملك الكامل في الموقوفة او لاحتباسها لاستيفاء النفقة المقصودة من التزوج اعني الوطى او ودواعيه او لاحتباسها مطلقا
لا يجوز الاول لان ايجابا بالسبب ملك كامل لا يتلزم ايجابا بالسبب ملك ناقص اذ ليس هو في مناه الا ان يكون ايجابا في الكامل المعنى لقمنه فهو موجود في حق
فيجب فيه ذلك المشترك للملك ولو عين ذلك المشترك لكان احتباسها على احد الاوجه التي ذكرناها وسنوردنا وجها جديدا والمهر عوض الملك
سها المهر فلا يكون النفقة ايضا عوضا ولا اجتماع بين المهر والواحد عوضان ولا يمكن جعل المهر عوضا الواحد مجموع المهر والنفقة كما لو
تزوجها على الف وعبد لان الملك مغوض بثبوت حمله وهو تمام العلة لغرضه فلا بد من كون عوضه ميثب ايضا كذلك وذلك للمهر وكون النفقة
لانها تجب شيئا فشيئا ولو كانت جزاء من العوض لزوم جملة احد العوضين فانما تجب سجاو شيئا فشيئا وهو الاحتباس نظر الى لينة
وهذا طريق المهر وعلى هذا يجب ان يقول النفقة في الموقوفة ايضا جزاء الاحتباس لما هو من متاعه وذلك الملك من الاستخدام المهرى
من جملة الوطى ان امكن لا الملك وهذا لا يرى انه لا نفقة لابق مع قيام الملك ولا يجوز الاخير لا متقاضه بالناشرة ولا ما قبله ففر
استفاد الدواعي باتفكار كونها من يوطأ واما الثاني فهو العلة لظهور اثره في حق القاضى والمفنى والعامل على الصدقات ومن تقدم
وانما لم نقل فتيين الثاني عقيب الجال الاقسام لتلك كون مبرر فلما اشبهت المناسبة لظهور الاثر لم يبق الا صفة لا يبرر وانما هو في الحقيقة

كتاب الطلاق ما يشير اليه قال وتقر من على الزوج النفقة اذا كان ميسرا ونفقة
نحوها والمراد بهذا بيان نفقة الخادم ولين ذكر في بعض النسخ وتقر من على الزوج اذا كان ميسرا نفقة خادمها

والنفقة وغيرهما فكان الاحتباس الموجب قائما وكذلك الرقابة والقرابة على ما ذكرنا بحصول الانتفاع بالدوام والاستيناس والنفقة
تحو له قالوا بهذا حسن وفي لفظ الكتاب اشارة اليه وهو قوله وان مرضت في منزل الزوج وهو عبارة عن تسليم نفسها صحيحه ثم طار المفهوم
ولا يخفى ان اشارة الكتاب بهذا منبئية على ما اختاره من عدم وجوب النفقة قبل التسليم في منزله على ما قدمه من قوله النفقة واجبة للزوجة على
زوجها اذا سلمت نفسها في منزله وقد مرنا انه مختار لبعض المشايخ ورواية عن ابي يوسف وليس الفتوى عليه بل ظاهر الرواية وجوب الالم
لتلقاها بال عقد العزم ما لم يقع نشوز المستحسن لهذا التفصيل هم المختارون لتلك الرواية عن ابي يوسف وهذه فرضتها واختار وجوب النفقة
لتحقيق الاحتباس للاستيفاء ما هو من مقاصد النكاح والاستيناس والاستمتاع بالدوام وهو ظاهر الرواية قال في الاصل نفقة المرأة
واجبة على الزوج وان مرضت او حبت او اصابها بلاء يمنع عن الجماع او كبر حتى لا يستطيع جماعها وفي شرح الطحاوي اذا كبرت ولا
تطيق الجماع او سحار حتى يمنع الجماع او قسود كان لها النفقة وقال الحلواني اذا مرضت مرضا لا يمكن الانتفاع بها بوجه من الوجوه
تستيط النفقة وان كان مرضا يمكن الانتفاع بها بنوع انتفاع لا تسقط وهذا يقتضي الاول قال في الخلاصة لو كانت مرضية ومعه زوجا
او لا قبل الدخول او بعد وجب وفي الاقفية لو كانت مرضية او رقابة او قسودا تجب وفي الجماع الكبير سواء اصابته هذه العوارض
بعد اتمت الى بيت الزوج او قبله فيما اذا لم تكن بالانفة نفسها وهذا اجواب ظاهر الرواية عن ابي يوسف لان نفقة المرأة والمرضية التي لا يمكن
وطبعا قبل ان ينقلها وان انتقلت من غير رضاه يرد كالمسألة اليها اما اذا نقلها هو اسه بيمينه مع علمه بذلك لا يرد اسه اليها انتهى كلامه في الخلاصة
وبه نظير لك ما حكينا به فيمن اختار قول ابي يوسف ثم عن ابي يوسف في التي مرضت في منزله اذا اصابها مرضا لا يمكن الانتفاع بها بوجه من الوجوه
النفقة الم قال المعز والمراد بهذا بيان نفقة الخادم وهو معتذر عن تكرار نفقتها ولا يخفى على من قال ان التكرار ليس بلازم اصل المحتاج
الى الاعتذار عنه فان ما تقدم ليس الا ببيان وجوب النفقة للزوجة على زوجها وبيان وجوب نفقة البس بنفس بيان جواز الفرض
للقاضي ولا جوازه له ولا هو ملزمه فان الفرض قد يتخلف مع قيام وجوب النفقة بدليل ما في الاقفية الرجل اذا كان صاحب مائة
وطعام كثير فيمكن سبه من التنازل قدر كفايتها ليس لما ان تطالب زوجها بفرض النفقة وان لم يكن على هذه الصفة يفرض او طلبت
فانما ما قلنا ثم اذا فرض فالزوج هو الذي يلي الاتفاق الا اذا ظهر عند القاضي مظنة في فرض النفقة ويأمره ان يعطيها فتفتقر
على نفسها فان لم يعط جسمه كذا في الخلاصة وقيد اليسار اشارة في المجموع من نفقتها ونفقة الخادم من حيث هو مجموع فعند عدمه
يتبقى الفرض لكن بانتفاع فسر في نفقة الخادم ثم يعتبر في الفرض الاصلح واليسر في المختار في يوم او ايام عليه ان يدفع نفقة يوم يوم الا ان
قد لا يقدر على تجميل نفقة شهر مثلا دفعة وهذا بناء على ان عليه ان يعطيها معجلا او يعطيها كل يوم عند المساء عن اليوم الذي
يلي ذلك المساء يتمكن من الصرف في حاجتها في ذلك اليوم وان كان تاجرا يفرض عليه نفقة شهر لشرا ومن الدناقين فنفقة خمسة
بسة او من الصانع الذي لا يتقاضى عملهم الا بالنقد الاسبوع كذلك ولو فرض عليه اكثر من قدر حاله له ان يمتنع عن اعطاء المرأة
وفي الاقفية يفرض الايام الفيا اعلاه اللحم وادناه الزيت ووسط اللبن ونبيل في الفقيرة لا يفرض الا ايام الا اذا
كان خبز شعير والخبز الرجوع في ذلك الى عهده فم يعتبر فيما على الزوج الحطب والصابون الاثنان واليه من الاستنباح

ووجهه ان كل ما يملكه عليه وحقه من ثمنها اذا كان له من ثمنها اكثر من ثمنها عام واسهل وهذا عند ابن حنيفة ومنه

وغيره ومن ماله الموصوف عليها فان كانت خفية تستاجر من يملكه ولا يتقوله بنفسه اذ ان كانت فقيمة فاما ان يتقوله الزوج لما او يدعيها فليس فيها
ومن ماله الاعتقال على الزوج في القتاوي لانه مؤنة الجماع وفي كتاب رزين جعلة عليها وفصل في ماله الطهر من الحيض بين ان يكون
حيضها عشرة ايام فعليها او اقل فعليها واجسرة القابلة على من استاجرها من الزوجة والزوج فان بات بغير استيجار فلما كل ان يقول
عليه لانه مؤنة الجماع ولما كل ان يقول عليها كاجرة الطيب وفي المحيط اذا كان للزوج عليها دين فقال احسبوا الدنانير لفتقها كان
له ذلك بخلاف سائر الديون حيث تفتق المقاضاة واذا لم يتقاهما واقرض الكثرة على كل ستة اشهر الا اذا تزوجها وبنيها قبل ان يبيت
اليه الكسوة فان لما ان تطالبه بها قبل مضي ستة اشهر والكسوة كالنفقة في انه لا يشترط مضي المدة وللزوج ان يدفع الى القاضي
ليامر بالقبض الثوب لان الزينة حقها واذا فرض لها كسوة ستة اشهر فخرقت قبل مفيدها ان ليست لها معتاد بين ان ذلك لم
يكفيها فيجب وليتين خطا في التقدير وان تحرقت لحرف استمالها لا يفرض لها اخرى بخلاف المحارم ولو لم تلبس حتى منتهى ستة اشهر ففرض لها اخرى بخلاف
المحارم كذا في الاقضية ولو كانت تلبس يوما وترك يوما توقير الجود لها الكسوة اذا فرغ الفصل ولو لبست دائما ولم يتحرق لم يجز لها اذا فرغ الفصل ولو فرض
لها وراهم فبقيت كلما بعد انقضاء المدة او بقي منها شيء في الشهر الآخر ايضا يفرض وفي المحارم لا يفرض وفي ادب
القاضي للخصم ان يفرض قميصا متشقة وملحفة وتراو في الثمن او يلبس جبة باعتبار عسرة وليس له ذكر للخصم ان يسر او يلبس
في كسوة الشتاء دون الصيف ولم يذكر محمدا صلا قال السرخسي لم يوجد جمل الا اذا زال لانه لا يجوز وليس لها ذلك ولهذا لم يوجد المكعب
والخف انتهى وقيل اختلاف عرف والعرف ايجاب السر او يلبس في الصيف والشتاء للبعث في البيت والقاضي ينظر الى عرف كل قوم
فيغير عرف بالعرف فعلى المعسر قال محمد وربع يودسه وملحفة رطبة وخمار سابورى انرض با يكون مما يدفنها في الشتاء وعلى الميسر
يودى او يبرده وملحفة وبنورية وخمار ابرسيم وكساء او زيجاني ولها في الصيف وربع سابورى وملحفة كان وخمار ابرسيم
فذكر في الامل المدرج والخصم ان يقيس وها سواه الا ان القميص يكون مجتبا من قبل الكف والمدرج من قبل الصدر ويجب لها
في الشتاء الخاف وفسر اش النوم وفي كسوة الخادم ذكره والازار والخف والمكعب وفي الخلاصة هذا في ديارهم يحكم العرف
اما في ديارنا يفرض المكعب ويفرض ما تنام عليه وينبغي ان يكون لها فدر اش على حدة ولا يفتى بغير اش واحد لها لانه قد تغرق
في الجفن والمرض وفي الاشر فدر اش لك وفسر اش لا يلبس وفراش للصيف والربيع للشتاء واذا ارسل ثوبا فاختارها
بهية وقال من الكسوة قال لقول له فان اقام البنية على اقرار كل منهما بدعوى الاخر او على نفس مدعاة فالبنية بنية الزوج لانه والمدرج
للخصم وكذا في ديارهم فقلت هدية وقال نفقة او قال من الهر وقال نفقة وكذا في جميع قضاء الديون اذا كانت من وجوه مملوكة
قوله ووجهه ان كفايتها في الظاهر من الكتاب ثم لم يرد بانها مملوكة او اعم منه قال بعضهم المملوك فلو لم يكن لا يستحق وقال
بعضهم كل من يجدها مائة كانت او اتمه لها او لغيره وفي القتاوي الصغرى لو كانت المكسوة امة لا تستحق نفقة الخادم مملوك
الاشراف ولو اتمه ما قيده الفقيه ابو الليث كلام الخصم حيث قال في ادب القاضي فسد في ما يحتاج اليه من الدقيق والذكر
والحم والادام فقال لا اخبر ولا اعجن ولا اعرج شيئا من ذلك لا تجبر عليه وعلى الزوج ان ياتي بمن يكفيها على ذلك قال القاضي

وقال أبو يوسف لا تفتن بخادمين لأنها اختار إلى أحد المصالح الدخول إلى الآخر لمصلحة الخارج ولما كان الواحد قد يكون كافراً ولا يكون كافراً بنفسه كل كافراً فكذلك إذا أقام الواحد مقام نفسه وقالوا إن الزوج للزوجة من نفقة الخادم ما يلزم المهر من نفقة أم أمته وهو أدنى الكفاية وقوله في الكتاب إذا كان مومناً نشأ إلى أنه لا يجب نفقة الخادم عند عساره وهو رواية الحسن عن أبي عبيدة وهو لا يعم خلافاً لما قاله محمد بن كادراً الواجب على المهر أدنى الصغاية وهي قد تكفي بخدمة نفسها ومن عسر بنفقة امرأته لم يفرق بينهما ولا يقال لها استدينني عليه وقال الشافعي لا يفرق

هذا إذا كان بها علة لا تقدر على الطبخ والتجيز أو كانت ممن لا تباشر ذلك بنفسها فإن كانت ممن تخدم نفسها وتقدر على ذلك لا يجب عليه إن ياتيا بمن يغيا وفي بعض المواضع تجب على ذلك قال السرخسي لا تجبر ولكن إذا لم تطبخ لا يعطيا إلا دام وهو الصحيح وقالوا إن هذه الأعمال واجبة عليها وديانة ولا يجبر بالقاضي على ما سلكه الفيا ان شاء الله تعالى قوله وقال أبو يوسف لخادمين وبهذا ذكره في قاضي أهل سمقند ووجه الدفع ظاهر من الكتاب قوله ولأنه لو تولى أسى الزوج كفايتها بنفسه فخدمة كان كافياً قد يمنع بذلك رواية عن أبي يوسف في الاقضية ولو قال الزوج أنا اخذتها عن أبي يوسف لا يقبل منه ذلك وقال بعض شيوخنا يقبل وعن أبي يوسف في رواية اخذت في النكاح فالتفت في العنازفت اليه مع خدم كثيرة استحققت نفقة الكل عليه وهي رواية مشاهير عن محمد بن عثمان الطحاوي قوله خلافاً لما يقول محمد بن وهان إذا كان لها خادم فليس لها إلا الخادم تكفي بخدمته نفسها فيفترق ولو كان معسراً وجه الظاهر أنها بحيث تكفي بخدمته نفسها وإنما الخادم لزيادة التعم فلا يلزمه إلا حالة اليسار لأن المعسر إنما يلزمه إذا في الكفاية فقط وهذا ما ذكره المصنف من لزوم اعتبار حالها وأنه عند عساره دونها يفتق بقدر حاله والباقي دين عليه وقياسه أنه تجب نفقة الخادم وديانة عليه ولو لم يكن للمرأة خادم لا يجب لها نفقة لأن احتياجها له حاجتها إليها إلى نفقة الخادم إنما تحقق عند وجوده وصار كالقاضي إذا لم يكن له خادم لا يستحق كفاية الخادم في بيت المال والغاري إذا شهد الوتية بالأفريس وأعطى غنا الفارس لا يسلم له سهم الفرس والله أعلم ولو كانت له أولاد لا يكفيم خادم واحد فسد عليه بخادمين أو أكثر أنفقوا وفي التجهيز امرأة لها مال يكفها نفقة زوجها الفسق عليهم من مهرى فالفق تقالت لا تجعلها من المهر لأنك استخرجتهم مما انفق بالبر محسوب عليها لأنه بامرأته قوله وفي النكاح نفقة المرأة لا يقبل لنا قال الزهري وعطاء بن يسار والحسن البصري والثوري وابن أبي واين شبرمة ومحمد وابن أسبيل سليمان بن كمال الظاهرية ومعنى الاستدانة أن تشترى الطعام على أن يؤدى الزوج ثمنه وقال الحنفية الشري بالنسبة ليقضي الثمن من مال الزوج ويقبل الشافعي قال مالك والحنابلة في ظاهر قوله وعنه رواية كقولنا وعلى هذا الخلاف العجز عن الكسوة والعجز عن السكن وهذا التفرق في حق عند الشافعي وأحمد طلاق عند مالك ولو امتنع عن الاتفاق عليها مع اليسر لم يفرق ويبيع الحاكم عليها ماله ويصرفه في نفقتها فإن لم يجد ماله يحبس حتى ينفق عليها ولا يفسخ وعن هذا ما ذكر في المنية حيث قال ثم أعلم أن ظهور العجز عن النفقة إنما يكون إذا كان الزوج حاضراً إذا غاب غيبة مستقطعة ولم تخلف لها نفقة فسدت الأمور إلى القاضي فكيف القاضي أسلم عالم يرى التفرق بالعجز عن النفقة فرق بينهما بل تقع الفرقة قال الشيخ الإمام أبو الحسن السعدي نعم إذا تحقق العجز عن النفقة قال صاحب الذخيرة في هذا الجواب بطرف الصحيح أنه لا يصح تضاعفه لأن العجز لا يعرف حالة الغيبة بخلاف أن يكون نادراً فيكون هذا ترك الاتفاق لا العجز عنه فإن وقع هذا القضاء إلى قاض آخر فامضاه جاز قضاه ولا يصح أن لا ينفذ لأن هذا القضاء ليس في مجتهديه لما ذكرنا أن العجز لم يثبت ذكره في الفصل الثاني من فصول الإمام الأسترشدي فتكون الشهادة ملكت مجاز فتم فلا يقضي بها كما ذكره طبري الدين وأعلم أن الفسخ إذا غاب ولم يترك لها نفقة يمكن بغير طريق اثبات محسنة بمعنى نفقة وهو أن تعذر النفقة عليها قال القاضي أبو الطيب من الشافعية إذا تعذرت النفقة عليها بغيرية ثبت لها ما

لان من عمن الامساك بالمعروف فينبوب القاضى منابه في التقري كافي الحب والعنة بل اولى لان الحاجة الى النفقة اقوى وولست
ان حقه يبطل وحكمها يتاخر والا دل اقوى في الضرر هذه لان النفقة تصير ديناً بفرض القاضى وتشتق في الزمان وقوت المال
وهو قابع في النكاح لا يلحق بما هو المقصود وهو التناسل وقائه الا بما لا يستد ان صم الغرض ان يمسكها

قاله في الحلية وله وجه جيد فلا يلزم محجة ما قال ظهير الدين قوله لانه عجز الخ استدلوا بالمنقول والمعقول اما المنقول فمما سنه
سنن النسائي عن ابى هريرة عن النبي عرم وساق الحديث اس ان قال وابدأ بمن تعول فقيل من اعول يا رسول الله قال
امرأتك تقول اطعمني والا فارقتي فما دمك يقول اطعمني واستعطني ولكم يقول اس من تركني بهذا في جميع نسخ النسائي وهو
حنده من حديث سعيد بن الوب عن محمد بن عجلان عن زيد بن اسلم عن ابى صالح عن ابى هريرة وسعيد ومحمد ثقتان وقال الدار
قنا ابو بكر الشافعي ثنا محمد بن بشر بن سطر ثنا شيكان بن فسروخ ثنا حماد بن سلمة عن عاصم عن ابى صالح عن ابى هريرة ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال المرأة تقول لزوجها اطعمني او ملطني الحديث قال الدارقطني حدثنا عثمان بن احمد السماك وعبد الله
بن قانع واسماعيل بن علي قالوا اخبرنا احمد بن علي الخزازنا اسحق بن ابراهيم البادر وروى ثنا اسحق بن منصور ثنا حماد بن سلمة
عن يحيى بن سعيد عن سيب بن السيب عن الرجل لا يجد ما يفيق على امرأته قال يفرق بينهما وهذا الاسناد الى حماد بن سلمة عن عاصم بن
سبله عن ابى صالح عن ابى هريرة عنه عوم مثله وقيل سعيد بن منصور في سنة ثمان مائة عن ابى الزناد قال سالت سعيد بن
السبيب عن الرجل لا يجد ما يفيق على امرأته يفرق بينهما قال نعم قلت سنة قال سنة وهذا ينصرف الى سنة عوم وغاية ان يكون
من عرا سبل سعيد والشافعي يقول بها وانتم تقولون بالكرسل مطلقا واما المعقول والقياس على الحب والغنة بل اولى
لان البدن يبقى بلا وسط ولا يبقى بلا قوة واليضا منفعة الجماع مشتركة بينهما فاذا ثبت في المشترك جواز الفسخ لعدم
سقطه المنفصل بها اولى وقياسا على الموقوف فانه يبيعه اذا عسر نفقته قوله ولنا المنقول والمعنى اما المنقول وقوله لانه
وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وغاية النفقة ان يكون دينا في الذمة وهذا عسر بها الزوج فكانت المرأة مأمورة
بالاعتناء بالانفس واما المعنى فهو ان في الزام الفسخ ابطال حقه بالكلية وفي الزام الانظار عليها والاستدانة عليه تاخير
حقوقها دينا عليها اذا دار الامر بينهما كان التأخير اولى به فارق الحب والغنة والملوك لان حق الجماع لا يغير دينا على الزوج
ولا نفقة المملوك تصير دينا على المالك ويحضر المملوك لان في الزام بيعه البطلان حق السيد الى خلف هو الثمن فاذا عجز
عن نفقته كان النظر من الجاني في الزامه بيعه اذ فيه تخليص المملوك من عذاب الجوع وحصول بدله القام مقامه السيد بخلاف
الزام الفسخ فانه ابطال حقه فلا بد له ولا يجوز بدالة الاجماع على انها لو كانت ام ولد عجز نفقتها لم ينفقها القاضى
عليه واما المروى عن سعيد بن السيب في قوله انه سنة فلعلة لا يريد سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ثبت عنه
اخلاق مثل ذلك خير مردي به ذلك قال الطحاوي كان زيد بن ثابت يقول المرأة في الارش كالرجل الى ثلث الدية فاذا
زاد على الثلث فمما لها على النصف من الرجل قال ربيعة عن عبد الرحمن قلت لسعيد بن السيب ما تقول فبين قطع صبر
امراة قال عشر من الابل قلت فان قطع اجبين قال عشرون من الابل قلت فان قطع ثلثا قال ثلثون من الابل قلت فان قطع
اربعين من الابل لبعها قال عشرون من الابل قلت سبحان الله لكثير المهاد اشتد معها بها قتل ارشها قال انه السنة
قال الطحاوي لم يكن ذلك الا عن زيد بن ثابت فبني قوله سنة فيكون ما قاله اعتمادا على ما عن ابى هريرة موقوفاً عليه هذا

احالة الغريم على الزوج فلما اذا كانت الاستدانة بغير القاضى كانت المطالبة عليها دون الزوج واذا قضى القاضى لها بنفقة الاعسار نظم اسرها فاصحته فمير لها النفقة الموصلة لان النفقة تختلف بحسب اليسار والاعسار وما قضى به تقدر بالنفقة لم يغيب فاذا تبدل حاله لها البطالة بتمام حقها واذا مضت مدة كونه ينفق الزوج عليها وطالبته بذلك فلا شيء لها الا ان يكون القاضى ضمن لها النفقة او صلاحت الزوج على مقدار نفقتها فيقضى لها بنفقة ما مضى لان النفقة صلة وليست بدعوى عندنا على ما مر من قبل فلا يستحكم الوجب فيها الا بالقضاء كالهبة لا توجب الملاءمة الا بمؤدة وهو القبض والصحة بمنزلة القضاء لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضى بخلافه كونه ضمن

بعد تسليم صحة والا فقدره عن سعيد كقولنا فاضطر المروى عنه فطيل ذكره ابن حزم وابن عبد البر والماروسي عن ابى هريرة مرقوما عند النسائي والدارقطني فلا شك في ان رفعه خطأ وانما هو من قول ابى هريرة روى البخاري في صحيحه من حديث ابى هريرة قال قال رسول الله عليه السلام افضل الصدقة ما ترك غنما وفيه لفظ ما كان عن طهر غنما واليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن قول فقول المروى اما ان تطلقني وليقول العبد طعني واستعطني وليقول الولد طعني الى من تدعى قالوا يا ابا هريرة سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يذا من كيس ابى هريرة فثبت انه موقوف عليه بلا شبهة ثم ليس في قول ابى هريرة هذا ما يدل على ان الزوج يلزم بالطلاق فكيف وهو كلام عام منه لا يخص العسر ولا الميسر ولا خلاف ان الميسر اذا لم يطعم لا يجبر على الفراق بل تجبس على احد الامر من حينه وهو الاتفاق فعلى هذا الواسع انه من كلام النبي صلى الله عليه وسلم طه ما رواه الدارقطني كان معناه الاشارة الى ما ينبغي مما يدفع به ضرر الدنيا مثل واشهد واذا تابك ليعتم يعني ينبغي ان يسد بنفقة العيال والاتا لولا الكس مثل ذلك وشؤنك عليك اذا استملك النفقة لغريم كما ذكرنا واما ما تقدم من رواية الدارقطني عن ابى هريرة وقال مثله فليس المراد مثل ما يليه من قول سعيد بن المسيب بل مثل ما قبله من حديث ابى هريرة الذي سبق ذكره من رواية النسائي ورواية ذكره ابن القطان في الوهم والايهام قوله احالة الغريم على الزوج اى وان لم يرخص الزوج وفيه التحفة فائدة الامر بالاستدانة ان لصاحب الدين ان ياخذ دينه من الزوج او من المرأة وبدون الامر بالاستدانة ليس لمرب الدين ان يرجع على الزوج بل عليها وهي ترجع على الزوج وهذا لان الاستدانة ايجاب الدين عليها وليس لها عليه هذه الولاية وفائدة اخرى وهي انها لا تسقط بغير احدهما في الصحيح بخلاف القضاء وحده على ما سلكه ان شاء الله تعالى وفي شرح المختار المرأة العسرة اذا كان زوجها معسرا ولها ابن من غير ميسر او اخ فنفقتها على زوجها ولو مر الابن او الاخ بالاتفاق عليها ويرجع به على الزوج اذا الميسر وحسب الابن او الاخ اذا اشترى لان هذا من المعروف قال شيوخ الكثرين بهذا ان الادانة لنفقتها اذا كان الزوج معسرا وهي معسرة يجب على من كان يجب عليه نفقتها لولا الزوج وعلى هذا لو كان المعسر ولاد صغيرا ولم يقدر على نفقتها يجب نفقتها على من يجب عليه لولا الاب كالام والاخ ولم ثم يرجع به على الاب قوله ثم لها نفقة اليسار كذا مشى عليه ايضا صاحب الكثر بعد اعتبار حال الزوج والزوجة في وجوب النفقة فاعترض عليه شارحه بانه نوع تناقض وان ما ذكره اول الباب قول الخصاف ثم بنى الحكم على قول الكرخي ولو كان ففرض على قدر حاله او حالها مقدار ثم فلا السعركان لها ان لها لبيبة ان تزيد في الفرض ولو كان على قلبه كان الزوج ان يقتضى قوله وما قضى به تقدير نفقة لم تجب لان النفقة تجب شافيا في المستقبل فلا يقرر حكم القاضى فيها بخصوص مقدار ولان كان بشرط الاعسار وعلى تقديره وقد زال فيزول بزوال قوله لم يغيب الزوج عليها بان غاب عنها او كان حاضرا وامتنع والحاصل ان نفقتها لا تثبت وينا في ذمته الا لقبض القاضى لفرض او اضطرار حيا على مقدار فانه ثبت ذلك المقدار في ذمته وينا اذا لم يعطى وهو رواية عن احمد وفي رواية اخرى وهو قول مالك والشافعي يصير ذمته عليه الا اذا كانت اكلت معه بعد الفرض فانها تسقط بالمضي عند مالك والشافعي في الاصح قوله لانها صلة اى من وجب قوله ليست بعوض اى من كل وجب بل هي عوض من وجه دون وجه

وان مات الزوج بعد ما قضى عليه بالنفقة ومضى شهره سقطت النفقة وكان اذا مات الزوجة كان النفقة صلة والصلوة تسقط بالموت كالبينة تبطل بالموت قبل القبض وقال الشافعي في تصديره يناقض القضاء ولا تسقط بالموت كانه عوض عند خضار كسائر الديون وسواء كان بينا وان اسلفها نفقة السنة اى يحجبها ثم مات لم يسترجع منها بشئ وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد بن يحيى تسقط نفقة ما مضى وما بقى للزوج وهو قول الشافعي وعلى هذا الخلاف الكسوة لانها استيجل غرضها كسحقه عليه بالاحتباس وقد بطل الاستحقاق بالموت فيبطل العوض بقدر كرزق القاضى عطاها له وكما انه صلة وقد فصل به القبض ولا يجوز في الصلوات بعد الموت كانهما حكمهما كفى البينة ولهذه الوجهات من غير استحقاق كانه شئ منها بالاجماع ومن محمد بن ابي اذ قبضت نفقة الشهر او ما دونه لا يسترجع منها بشئ كانه يسير فصار تحريم الحكم المثل واذ لم يجر العقبه وذلك لانها جزء الاحتباس فمن حيث انه احتباس لا يستحق حقه من الاستمتاع وقضاء الشهوة واصطلاح امر المعيشة والاستيناس هي عوض ومن هذا الوجه وجبت على المكاتب ومن حيث انه اقامه حق الشرع واسر مشركه كاعفاف كل الآخر وتخصيصه عن المفاسد ونحو النسب وتخصيل الولد وتبليغ التكليف الشرعية هي صلة كرزق القاضى والمفنى فلا تملك الا بالقبض فلا اعتبار انها عوض قلنا ثبت اذ قضى بها او اصطلاح لان ولا يبرئ على نفسه اعلى من ولاية القاضى عليه ولا اعتبار انها صلة قلنا تسقط اذا مضت المدة من غير قضاء ولا اصطلاح عملا بالملين بقدر الاستحسان وذكر في الغاية معروا الى الذخيرة ان نفقة ما دون الشهر لا تسقط فكانه جعل التقليل مما لا يمكن الاضرار عنه اذ لو سقطت بمعنى ليس من الزمان لما تملك من الاخذ اصلا وبذا جى وقد تم الوجوه وقوله في الكتاب فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقبض على ما حملنا كلامه فيه من اثبات انه صلة من وجبه مترتب على ترددها بين الصلة المحضه والعوض المحض ولو اختلفا فيما مضى من المدة في وقت القضاء لقول قول الزوج والبينة بنية المرأة ومن ادعى على امرأة نكاحا وهي تجده فاقام البينة لا نفقة لها وكذا اذا كان الزوج هو المنكر ولقائل ان يقول ينبغي ان تجب لانهما صارت كذبة شرعا وكذا الزوج والا فلا يخفى ما فيه من الاضرار وفتح باب الفساد وخصوصا عند اضطراب النفقة بحسبها قوله وان مات الزوج بعد ما قضى عليه بالنفقة ومضى شهره سقطت نفقة هذا القيد لعدم السقوط بالقضاء بحالة حياته فاطلقت فشكل ما اذا كان الزوج امرا بالاستدانة او لم يامر بافوائق قول الخفاف والصحيح ما ذكره المحكم الشهيد انه اذا كان امرا بالاستدانة لا تسقط بالموت لان الاستدانة بامر من له ولاية تامة عليه عند رفع قضيتها له وهو القاضى فكان كاستدانة نفسه فلا يستلزم موت احدكما وعلى هذا الخلاف سقوطها بعد الامر بالاستدانة بالطلاق والصحيح لا تسقط قوله لان النفقة صلة والصله تبطل بالموت فان قيل قد قلتم انه استحكم هذا الدين بكم القاضى وجعلتموه سو كذا للاستحقاق كالقبض في البينة فينبغي ان يمتنع الوجوب بعد الموت كالبينة المتيقوفة فاجوب ان بالقبض لا تبطل معنى الصلة بل يوجب تارك هذه الصلة قصير صلة كغير الصلة واذا كان معنى الصلة باقيا اثر الموت في سقوطه بسبب انه يبطل الا بنية بالكلية فكان البقي من الباطل الصلة فيحتاج للاستحكام على وجه يلزم بعد الموت الى زيادة وهو الامر بالاستدانة وفي حال الحيوة لم تبطل الا بنية فستحكم بمجرد النكاح ابا القضاها فشرح ابرأ الزوجة من النفقة بل يصح ويلزم ان كانت غير مفروقة لا يصح لانه ابرأ قبل الوجوب وان كان القاضى قد ضاع كل شهر كذا وكذا صح في الشهر الاول فقط وكذا لو قالت ابرأ لك نفقة سنة لا يبرأ الا من شهر الا ان يكون فرض لما كل سنة كذا لان القاضى اذا فرض كذا كل شهر فافرض منها تجدد الشهر فالفرض لم يتجدد والفرض لم تجب نفقة الشهر فلا يصح الا براءه عنها ولو ابراء بعد ما مضى شهر عما مضى وتماست قبل برئ عما مضى وعن شهر فيما يستقبل قوله وما بقى للزوج فترده وكذا ترد قيمة الممتلك ولا ترد قيمة المالك بالاتفاق والفتوى على ما هو والمراد والطلاق قبيل الدخول سواء وفي نفقة المطلقة اذا مات الزوج اختلفوا فقيل ترد وقيل لا تسترد بالاتفاق لان العدة قائمة في موت كذا في الاقضية قوله ولا يرجع في الصلوات بعد الموت بخلاف القاضى ونحوه لان تصرف الامام في بيت المال يعقيد بشرط النظر والنظر ان يؤخذ منه ويحلى لمن يلى بعده من القضاة قوله وعن محمد ومجوز رواية ابن رستم عنه لا ترد نفقة الشهر وما دونه قلنا لا وضعا في السنة حتى لا يكون فيها خلاف عن محمد وكذا لو قبضت نفقة اشهر فمات احدكما والماتى شهر فاقبل

منفقته من عليه يباع بما او معناه اذا ابرأ من المولى لانه دين وجب ذنبه لوجود سببه وقد علم ان جوابه في حق المولى فيسقط برقبته
 لكن من التجار في الدين التبرؤ منه ان بقى لان حقا في النفقة لاني عين الرقبة ولومات العبد سقطت وكذا اذا قل في العيكم لانه صلبه وان
 تزوج المأتم فبأنها مملو بها معه منزلا فعليه النفقة لانه تحقق الاحتباس وان لم يتزوجها فلا نفقة له لعدم الاحتباس
 والتبوية ان يغني بدينه كونه منزلا ولا يستحق معها ولو استخذهما بعد التبوية سقطت النفقة لانه فاق الاحتباس والتبوية
 غير لازمة على ما مر في النكاح ولو خذ منه الجارية احيانا من غير ان يستخذهما لا يسقط النفقة لانه لم يستخذهما ليكون
 استرداؤا والدية وام الولد في هذه الاكامة **فصل** وعلى الزوج ان يسكنها في دار مفردة ليس فيها احد من اهل بيته الا ان
 تختار ذلك لان السكنى من كفايتها ما يغنيها كالتفقة وقد اوجبه الله تعالى

لا يرجع بشئ وفي الذم ونفقة العدة تسقط بمعنى المدة كنفقة النكاح فلو فرض طاعة نفقة فيها فلم يقبضها حتى انقضت عدتها لم يذكره محمد وحل
 يقاس على الموت قال المحلواني فيه كلام وفي الخلاصة من الفتاوى الصغرى عن المحلواني قال المتأخر حنفي لا تسقط قوله فنفيقتها
 دين عليه اي اذا قضى القاضي ببايها فبها اذا اشتراه من علم به او لم يعلم ثم علم فرضي فظهر السبب في حقه ايضا فاذا اجتمعت عليه
 النفقة مرة اخرى يباع ثانيا وكذا حاله عند الشراء الثالث ولم جراد لا يباع مرة بعد اخرى الا في دين النفقة لانهما تجدي شيئا
 على حسب تجديد الزمان على وجه يظهر من حق السيد فهو في الحقيقة دين حادث عند المشتري فاما اذا لم يعلم المشتري بحاله او علم
 بعد الشراء او لم يرش فله رد ولا يجب عليه قوله باذن المولى لانه لو كان بغير اذنه فلا نفقة له ولا له لعدم الصحة ولو دخل بها طول
 بالمر بعد الحق ولومات العبد بعد النكاح الصحيح والفرع سقطت النفقة والمهر ولا يطالب المولى بشئ لفوات محل الاستيفار ولو كان
 سديرا او مكاتب او ولدا ولد لا يباع في النفقة لعدم جواز البيع الا ان المكاتب اذا عجز يباع لان حقه قبل النقل هذا ولا نفقة
 يجب لولد العبد عليه لان امه ان كانت امه فالولد عبد لولاه فانفقته على المولى وان كانت حرة فولده حرة ولا يجب نفقة
 حرة على مملوك وعلى هذا مولا لان ولده اجنبي منه وكذا المكاتب لا يجب عليه نفقة ولده سواء كانت امراته حرة او امه
 لهذا المعنى وان كانت امرأة المكاتب مكاتبة وبها المولى واحد فنفقة الولد على الام لان الولد تابع لامه في كتابتها حتى
 كان كسب الولد لها وكذا ارش الجناية عليه قوله في الصحيح احتراز عما عن الكفرخي فيقول اسلم قيمته لانها غلقة قال الشيخ ابو الحسن
 القدوري في هذا ليس بصحيح لان النفقة تسقط بالموت لانها في معنى الصلة والصلوات تبطل بالموت قبل القبض والقبض
 انما تقوم مقام الرقبة في دين لا يسقط بالموت قوله وان تزوج الحرامة قيد الحر اتفاقا لا فسق بين الحر والعبد والمدير والحر
 في عدم وجوب النفقة قبيل التبوية وانما خصه بالذكر ليعلم النفي في الباقي بطريق الاوس فانها لم تجب على الحر الذي
 هو او دخل في ابيه وجوب المال عليه فيلزم ان لا يجب على باذنه قوله لعدم الاحتباس اي من الزوج والممنع من السيد
 والكان لحقة لا تثبت معه الموجب وهو احتباس الزوج ولا موجب غير ذلك بخلاف منعها لنفسه لهما كما لهما فان فوات الاحتباس
 الموجب من قبيل الزوج فيجوز ثباتا وليس هناك لك قوله والتبوية غير لازمة على ما مر في النكاح في باب نكاح القربى
 ولا شك ان حق الاستخدام يتجدد ويتجدد المتافع التي تتجدد على ملكه فاذا ابرأ المولى ما فقد ترك حقه ما دام لم يسرد واد استردا
 بعد ذلك ليس مبرورا فاما اسقط على طلب حقه فيما يستقبل او الحال ولذا كان ان يبرأ ثم يسرد ثم يبرأ ثم يسرد وما ولم يسردا فكلما
 استردا سقطت فاذا ابرأ فبأنها مملو بها معه منزلا فعليه النفقة لانه تحقق الاحتباس وان لم يتزوجها فلا نفقة له لعدم الاحتباس
 بذلك لعدم الاسترداد وقوله والمذبرة وام الولد في هذا اي في وجوب النفقة على الزوج بشرط التبوية كالامة ولم يذكر
 معها المكاتبة لانها في استحقاق النفقة اذا تزوجت باذن المولى كالحرة لاختصاصها بنفسها وسناضها بحكم عقد الكتابية
فصل قوله ليس قيمتها احد من اهل داره فاعلم ان قيمتها لا يسكنها معها الا برضاها والنحو ان له ذلك لانه يحتاج الى
 استخدامها في كل وقت فاذا افسد ما في بيت لا يمكن من ذلك غير انه لا يطا بمحضها كما انه لا يحل له على زوجة بمحضها ولا

مقدمه بالنفقة واذا وجب حقها لم يسلح ان يشترط غير هاتيكه لانها تنقض به فانها لا تامين على منافعها او بمنعها الحق المعاشرة مع زوجها ومن
 الاستمتاع الا ان يختار كذا نصبت بانقسام حقها او كان له ولد من غير هاتيكه ان يشترط معها المأبدين ولو اسكنها في بيت من الدار
 مفرد وله خلق كافا كان المصنف قد حصل وله ان يمنع والد يواد ذلك مما من بيده واهلها من الدخول عليها لان المنزل ملكه فله
 حق المنع من دخول ملكه ولا يمنعهم من النظر اليها وكلامها في لقي وقت اختار المأبدين من قطيعة الرحم وليس له في ذلك حذر وقيل لا يمنع
 من الدخول والكلام وانما يمنعهم من التزاوج لان الفتنة في اللبث ونظير الكلام وقيل لا يمنعها من الخروج الى الوالدين
 ولا يمنعها من الدخول عليها في كل جمعة وفي غيرها من المحارم التقدير بسنة وهو الصحيح واذا غاب الرجل وله مال جيد جاز

عياش

بحسرة الفرة قوله مقرونا بالنفقة في قوله لثاني اسكنهن من حيث سكنتم من وجدكم فان المراد انفقوا عليهم من وجدكم وكذلك
 قرأ ابن سنيو والسكنى بالملك او الاجارة والمارية وجبة اجماعا قوله ليس له ان يسكنها معها قيل الا ان يكون صغيرا لا يفهم الجماع فله
 اسكانه معها قوله ولو اسكنها في بيت من الدار مفرد وله خلق كافا اقتصر على النكاح فاذا دانه وان كان الخلا مشركا بينهما بان يكون
 له خلق نجدة ليس لهما ان تغالبه يسكن آخره به قال القاضي الامام لان الضرر بالخوف على المساك وعدم التمكن من الاستمتاع قد زال ولا
 من كون المراد من كون الخلا مشركا بينهما وبين غير الاجانب والذين في شج الختار ولو كانت في الدار بيوت وابت ان يسكن مع غيرها
 او مع احد من اهل ان اخلاها لحياتها وجعل له مرافق وعلم على حدة ليس لها ان تطلب بيتا ولو سكت انه يضربا او يود بها ان علم القاضي
 ذلك زجره وان لم يعلم سال من جيرانه فان لم يوثق بهم وكانوا يميلون اليه اسكنها من اقوام اخيار ليعتد القاضي على خبرهم قوله لما فيه
 ابي المنع من الكفالة من قطيعة الرحم في الصحيح لا يدخل الحجة قاطع رحم وفيه حديث ابي هريرة قال عم الرحم شجته من الرحمن قال الله تعالى
 من وملك وصلته ومن قطعك قطعته الشجيرة ومنها قال ابو عبيدة قراية شجيرة كاشتباك العروق وقال الخطابي يعني بالشجيرة
 الوصلة قوله وقيل لا يمنعها من الخروج الى الوالدين ولا يمنعها من الدخول اليها في كل جمعة ظاهر الخلاصة ان كل جمعة يتصل بكل من خسرو جها ودخوله
 فانه قال في الفتاوى للزوج ان يضرب المرأة على اربع حصصا وما هو في معنى الاربع ترك الزنية والزواج يريد بالاجابة اذا
 وعاما الى فسادته وترك الصلوة في رواية والفصل والخروج من البيت اما لا تمنع من زيارة الابوين في كل جمعة وفي زيارة
 غيرهما من المحارم في كل سنة وكذا اذا اراد ابوها او قريتها ان يجي اليها على هذا الجمعة والسنة انتهى وقوله وهو الصحيح اخر ارحام ذهب اليه
 ابن قحطبان من انه لا يمنع المحرم من الزيارة في كل شهر وعن ابي يوسف في النوادر يقتضي خروجها بان لا يقدر على ايائها فان كانا بقدر ان على ايائها
 لا تذهب وهو حسن فان بعض النساء لا يثق عليهما مع الاب الخروج وقد شق ذلك على الزوج فتتبع وقد امتار لبعض المشايخ منها من الخروج
 اليها وقد اشار الى نقله في شرح المنار والحق الاخذ بقول ابي يوسف اذا كان الابوان بالصفة التي ذكرت وان لم يكونا كذلك ينبغي
 ان ياذن لها في زيارتهما في الحين بعد الحين على قدر متعارف اما في كل جمعة فهو بعيد فان في كثرة الخروج فتح باب الفتنة خصوصا
 اذا كانت شابة والزواج من ذوى البيات بخلاف خروج الابوين فانه اليسر ولو كان ابوها زنا مثلا وهو يحتاج الى خذ متحيا
 والزواج بمنعها من لقاءه فعليها ان توجه مسلما كان الاب او كافرا وفي مجموع النوازل فان كانت قابلة او غسالة او كان لها حق
 على آخر او لاخر عليها حتى يخرجها لاذن ولغير الاذن وخروجها الى الحج على هذا وما عدا ذلك من زيارة الاجانب وعيادتهم والوليمة لا ياذن
 لها ولا يخرج ولو اذن ونزحت كان عاصيين وتمنع من الحمام فان ارادت ان تخرج الى مجلس العلم لغير رضا الزوج ليس لها ذلك
 فان وقت لها خازلة ان سال الزوج من العالم واخبر بذلك لاسيما الخروج وان امتنع من السؤال لسيما ان تخرج لغير قضاء
 وان لم يلق لها نازلة لكن ارادت ان تخرج لتعلم مسئلة من مسائل الوضوء والصلوة وان كان الزوج يحفظ المسائل ويذكر معها
 ان سيعاها وكان لا يحفظ الاولي ان ياذن لها احيانا وان لم ياذن فلا شيء عليه ولا سيما الخروج لم تقع لها نازلة وفي الفتاوى في
 باب القراءة المرأة قيل ان يفيض منها لها ان تخرج في حوائجها وتنزوا الاقارب لغير اذن الزوج فان اعطاه المهر ليس لها الخروج الا اذن

يعتبر به وبالزوجة فرض القاضى في ذلك المال نفقة زوجته الغائبة ولله الصغير والديه ولكن اذا علم القاضى ذلك ولم يعترف به كان له
ما اقر بالزوجية والوديعه فقد اقران حتى لا يخذل لهما ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير ضمان وقر ان صاحب اليد مقبول في حق نفسه
لا سيما ههنا فانه لو انكر احد الامرين لا تقبل بيده المرأة فيه لان الموضع ليس بخصم في اثبات الزوجية عليه ولا المرأة خصم في اثبات حقوق الغائب

الزوج ولا تسافر مع عبدا نكحيا كان او فحلا وكذا ابونا المجوس والمحرّم غير المراهق بخلاف المراهق وحده ثلثة عشر واثنى عشر سنة ولا تكون المرأة محررا بالامارة
ومعها اجنابها المخرج فانما يباح بشرط عدم الزنية وتغير البينة الى ما لا يكون واعية لنظر الرجال والاستمالة قال الله تعالى ولا تبرجن
تبرج الجاهلية الاولى وقول الفقيه وتمنع من الحمام خالف فيه قاضى خان قال في فصل الحمام من فتاواه ودخول الحمام مشروع للنساء
والرجال جميعا خلا لما قاله بعض الناس روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل الحمام وتور ودخله الوليد ودخل حمام حمص
لكن انما يباح اذا لم يكن فيه انسان مكشوف العورة انتهى وعلى ذلك فلا خلاف في منع من دخوله للعلم بان كثير منهن مكشوف العورة
وقد روت احاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تؤيد قول الفقيه منها في النساء والترمذي وحسنه والحاكم وصححه على شرط مسلم عن جابر بن
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان يوم من بالئد واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بميرة ومن كان يوم من بالئد واليوم الآخر
فلا يدخل حليته الحمام وعن عائشة رضيها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحمام حرام على نساء امتي رواه الحاكم وقال
صحيح الاسناد وورد استثناء النفساء والمرضية رواه ابو داود وابن ماجه عن ابن عمر رضي عنهما عن عمر قال تنفث عليكم ارض النجم وتستجدون
فيها يكونا يقال لهما الحمامات فلا يدخلها الرجال الا بالازار وامنعوا النساء الا لمرضية او نفساء رواه ابو داود وابن ماجه وفي مسندهما
عبد الرحمن بن زياد بن النعمان الا فرقي وهو مختلف فيه قال احمد ليس بشئ وقال ابن جابر يروى الموضوعات عن الثقات قال الحافظ المنذرى
وفيما قاله نظر لم يذكره البخاري في كتاب الصنعا وكان يفتوى امره ويقول هو مقارب الحديث وقال الدارقطني ليس بالقوى ووثقه
يحيى بن سعيد وروى عباس بن يحيى بن معين ليس به باس وقال ابو داود قلت لاحمد بن صالح ايجب به لعني عبد الرحمن بن زياد فقال نعم
قوله يعترف به وبالزوجة في حق الزوجية كان ينبغي ان يزيده قوله والنسب في الولد والوالد لانه رتب على ما ذكر من الاعتراف
قوله فرض القاضى في ذلك المال نفقة زوجته الغائب ولله الصغير والديه وكذا اذا علم القاضى ذلك اسع كلا الامرين ما

بقوله

علم احدهما احتج في القضاء بالرفع اليهم الى اقرار من عنده او عليه في الصحيح دون البينة قوله واقرار صاحب اليد مقبول في حق
نفسه لا سيما ههنا فانه اولى ان يقبل اقراره على نفسه بثبوت حق الاخذ لهما مما في يده او عليه اذا كان دينيا وذلك لانه لا طريق الى اثبات
حق الاخذ لهما مما في يده او عليه اذا كان دينيا الا اعترافه بخلاف غيره فان الحق ثبت فيه بالبينة كما ثبت بالاعتراف ولا سيما مركب
من لا النافية للجنس ومنفيها ومن سئى ومنه المثل قال الشاعر
فياكم وحيه لطن واوه بهوس الناب ليس لكم بسبى به اى مثل
ولا سية وهو واحد شيان من قولك هما شيان واحده سوى قلبت الواو ياءا الساكنة الجسرة او لاجتماعها مع الياء وسبق احدهما بالساكن
فان جررت بالجر ما كزيد مثلا في قولك اكرمنى القوم لاسيما زيد فعلى انك مضاف الى زيد ما زائدة منتهية بقوله كلما حتى وان امره واوه واوداه
الذى ورواه وان رفعت فاعلم ان سيا ايضا الى ما هو موصول اسمى حذف صدر صلتة والتقدير لا مثل الذى هو زيد وجاز كونه مضافا
مع ان اسم لا يجب كونه مكررة لانه بمعنى مثل ومثل لا يتعرف بالاضافة وخبر لا محذوف واذا كان كذلك نفى كلا الوجهين خروج عن الاصل في الجر
بالزيادة بين المضاف والمضاف اليه وفي الرقع سخر صدر صلتة الموصول وهو انما يقاس اذا طالت الصلة واختار المحققون الجر على الرفع
لان زيادة ما وسع من حذف المبتدأ مع ما يضم اليه من كونه في خصوص ذلك الموضع وقد يقال زيادة ما في نفسه كثير ولكن بين المتضامين معنى

ولا ثبت في سنة بعد النكاح كذا فكان المال في ذلك متنازعة وكل الجواب في ذلك هو ان المال من جنس واحد او من جنسين
 اما اذا كان من جنس واحد فثبت في السنة في كل حال الى ان يملكه الزوج او يملكه الزوجين او يملكه الزوجين او يملكه الزوجين او يملكه الزوجين
 النكاح كذا يعرف من سنة بعد النكاح كذا فكان المال في ذلك متنازعة وكل الجواب في ذلك هو ان المال من جنس واحد او من جنسين
 وحين للبراث اذا قيم بين من يتصور به الميراث ولم يقدر الا لغيره او لم يقدر الا لغيره او لم يقدر الا لغيره او لم يقدر الا لغيره
 ما كسبها النكاح كذا قال لا يقضي بغيره في مال غيره الا في حوائج الزوجين او في حوائج الزوجين او في حوائج الزوجين او في حوائج الزوجين
 اعانة لهم في كل شيء من الحرام ففقطهم انما في النكاح كذا قال لا يقضي بغيره في مال غيره الا في حوائج الزوجين او في حوائج الزوجين
 قامت ابدا في حق النكاح ففقطهم انما في النكاح كذا قال لا يقضي بغيره في مال غيره الا في حوائج الزوجين او في حوائج الزوجين
 على الغائب ذكروه لغيره من حق الزوجين او في حوائج الزوجين او في حوائج الزوجين او في حوائج الزوجين
 انه يقضي بالنفقة على الغائب كحاجة الناس هو محتج به في هذه المسئلة اقاديل مرجوع عنها فسلموا من ذلك
 فتعاقبا واما نصب ما بعد ما قال ابن الدمان صاحب الفروع لا اعرف له وجها وعن هذا لم يذكر ابن معطى في فصوله في المشتري بلا سيما سوى الجرح
 والرفع وذكر بيت المرحى القيس سبي الرب يوم لم يمنن صالح ولا سيما يوم بدارة حبل بل بالوجين ولم يذكر فيه النكاح لكن قد روي في النكاح
 فيه ايضا ففصل على الطرف وقيل على التثنية بالمفعول وقيل مجموع الاسماء بغيره الا ومعنى الاخراج الذي يقتضيه الا فيها هو الاخراج من ذلك
 الحكم باثبات ما هو ابلغ منه فاذا قلت ان معنى التقوم لا سيما بغيره فثبت له ابلغ من الكرامهم وقد جاء تخفيفها بخلاف احدى اليامين فيقول الا
 لانها ساكنة وهو اضعف من المتحرك فكان خذله اولى وقبل الثانية لانها لا تتم والاعمال في اللام اولى قوله واذا ثبت في حقه بغيره
 ان حق الاخذ لها في يده لتعدي الى الغائب ضرورة او رد عليه طلب الفرق بين هذا وبين ما لو جاء صاحب الدين بمودع او بغيره لغيره
 معترف بالدين والودعية فانه لا يقضي عليه بالدفع الى صاحب الدين وايضا بان التفتت عليه بالنظر للغائب في الاصل بالانكاح ففقطه
 ملكه الثابت بالنكاح والبقاء ما هو في معنى نفسه اعني قرابة الولاد وليس في قضاء مية ذلك بل هو قضاء عليه ليقول الغير قوله فانه لا يملك
 على الحاضر حتى لو امتنع عن اداء الدين وعنده اموال غير الاثمان لا يسبق عليه القاضى بل يامره ان يسبق ويترقب فان لم يفعل حبسه ابد حتى يسبق لان يسبق
 عليه حجر عليه ولا يجزى على العاقل البالغ وعند ما يسبق على الحاضر اذا امتنع من البيع قوله وكيفية بالمال اعطاء النفقة ثم اذا جاز التام ففقطه
 في اعطاء النفقة وفي كل موضع جاز القضاء بالدفع كان لما ان تأخذ بغير قضاء مما له شرعا اصل حديث هذا امرأة ابى سنيان المتهم وعن هذا قلنا لو كان
 للغائب مال حاضر في يده والقاضى ليعلم الزوجية اطلق الاخذ منه ولا يكون هذا قضاء بل القاء والاياء لا يسبق لغيره الا يرى ان من اقرب من ثم
 وله مال حاضر من جنس الدين فطلب المقر له من القاضى الايلاء منه ايجابه الى ذلك قوله الا هو الا وهو الزوجية والمودعان والولد الصغير لا يسبق
 عليه الا ولاد الكبار والاثاث والذكور الكبار الزمنى ونحوهم لانهم كالصغار للعجز عن الكسب قوله ففقطهم انما يجب بالقضاء لا بالشك ان الزوج ثابت
 بدليله قبل القضاء حتى كان عليه ان يفيق عليهم اذا كانوا افتراء وديانة وانما المراد انه لما كان مجتهدا فيه فقد تمت تسكنا بقول من يرى ان لا يجب النفقة
 فلا يلزم عليه قول الزوج الا القضاء به فينتقم تاويله وتقرر في ذمته ويجبر عليه انا امتنع وفي الكافي لو اتفق المدعي او المودع ففقطه بغيره
 بغير امر القاضى ضمن المودع ولا يبرأ المدعيون ولكن لا يرجع على من اتفق عليه ولو اجتمع الدين والودعية فالقاضى يامر بالانكاح من المودع
 او لانه النظر للغائب فان الدين محفوظ لا يحتمل الهلاك بخلاف الودعية قوله وفي هذه المسئلة اقاديل مرجوع عنها منها قول ابى حنيفة
 او لا اذا جحد المدعيون والمودع الزوجية بينهما على الزوجية الا انما تدعى حقا فيما في يده من المال لسبب فكان خصما في اثبات ذلك السبب كمن ادعى
 عينا في يد انسان انه اشترا من فلان الغائب ثم رجع الى ان لا تقبل منه وهو قوله لانه ثبت النكاح على الغائب ومن عده المال
 ليس خصما فيه ومنها ما قال به نرفره من سماع بينهما على الزوجية لغيره لما اذا لم يكن له مال حاضر ويا حرم بالاستدانة ثم رجع الى قوله انما تدعى
 زفر في ذلك مشقروا نقل مثل قول زفر عن ابى يوسف فتعصى عمل القضاة لمجاورة الناس الى ذلك فسدود في الفتاوى امرأته
 ان زوجي لطيل العينة عني فطلبت كفيلا بالنفقة قال ابو حنيفة ليس لها ذلك وقال ابو يوسف اخذ كفيلا بالنفقة شهر واحد احتسابا وعليه
 الفتوى فلو علم انه يكثر في السفر اكثر من شهر انذ عند ابى يوسف الكفيل باكثر من شهر وعن ابى يوسف القيا لو كفل نفقة ما عاشت او كفل
 شهر او نصف النكاح بينهما صح وقال ابو حنيفة هو على شهر واحد ولو ممن لها نفقة سنة جاز وان لم تكن واجبة ولو طلقها رجعا او بائنا

فصل واذا طلق الرجل امرأته فلها النفقة والسكنى في مدتها حتى ياكل او ياشرب او قال الشافعي لا نفقة للميتة الا اذا كانت حلالا
 اما المهر فكلان النكاح بعده قائم لا سيما عندنا فانما يجعل له الولي وماله بين فرجه فلو قد ما روي فانه يثبت نفقة طلاقه زوجي نكاحا لم يهر من
 لم ير رسول الله عليه السلام سكنى ولا نفقة ولا نكاح له وهي مودة على الملك ولهذا لا يجب للميتة مهر او نفقة الا ما ينفذ من
 ما اذا كانت حلالا لانها من الفرض هو قوله تعالى ان كن اولات حمل فانهن على ما هن عليه الآية ولنا ان النفقة جزء احتساب على ما ذكرنا

بحالها كفل نفقة مدتها كل شهر لان المدونة من احكام النكاح

فصل قوله وقال الشافعي لا نفقة للميتة وهي المطلقة من النكاح او لا ميتة هذه بغیر ذك الا ان تكون حلالا فان في طبعها و لانه
 ومحدث فاطمة بنت تيس ردا في صحيح مسلم ان ابا عمرو بن حفص طلقها البتة وهو غائب فارسل اليه وكيد ليشير فخطته فقال والله لا املك عليك شيئا
 فبانت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ليس لك نفقة وامرنا ان نعبد في بيت ام شريك ثم قال تلك امرأة ليشاننا انما ابى اعتمدى عندنا
 ام مكتوم فانه رجل اسمي قنيس شيابك فاذا طلعت فاذا نيتي قالت فلما طلعت ذكرت له ان معاوية بن ابي سفيان وابا جهم خطباني فقال صلى الله
 عليه وسلم لا اؤجرهم فلما اذيع معاوية عن عائشة واما معاوية ففعلوا لانه لم يكن اسامة بن زيد فكم يحجب الله فيه خيرا واعتبطت به وانسحب به مسلم
 ايضا وقال فيه لا نفقة لك ولا سكنى ورواه ايضا وقال فيه ان ابا حفص بن المغيرة خرج مع علي بن ابي طالب رثم فارسل الى امراته فاطمة بنت تيس
 بتطليقه كانت لقيت من تطليقتها على هذا فتحمل رواية الثلاث على انه اوقع واحدة هي تمام الثلاث وامر لها الحارث بن هشام وعيثر
 بن ابي ربيعة بنفقة فخطبها فقال لا والله ليس لك نفقة الا ان تكوني حلالا فانت البنتي صلى الله عليه وسلم فذكرت له قولهما فقال لا نفقة لك
 زاد ابو داود في هذا اسنادا وصح مسلم عقيب قول عياش بن ابي ربيعة والحارث بن هشام ولا نفقة لك الا ان تكوني حلالا وفي شرح الكفر
 نسبة الى مسلم لكن الحق ما علمت وهو في رواية مسلم ان ابا حفص بن المغيرة الخزرجي طلقها ثلاثا ثم اطلق الى المين فقال لها اهل
 ليس لك علينا نفقة فان طلق خالد بن الوليد في نفر قالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت ميمونة الحديث والحجاب ان بشرط
 قبول خبر الواحد عدم طعن السلف فيه وعدم الاضطراب وعدم معارضة بحج تقديمه والمتحقق في هذا الحديث عند كل من هذه الامور
 اما طعن السلف فقد طعن عليها فيه اكا بر الصحابة ممن سئلوا عن ان ليس من عاداتهم الطعن بسبب كون الرواية امرأة وكون الراوي اعرابيا
 فقد قبلوا حديث فرائقة بنت مالك بن سنان انت ابي سعيد في عهد المتوفى عننا زوجاني بيت زوجنا مع انما لا تعرف الا في هذا الخبر بخلاف فاطمة
 بنت تيس فانما تعرف ذلك الخبر بخبر الرجال حفظه مع طوله ووعده وادته ثم قد ظم لها من النفقة ما فادعاه وطلاله وقد روي في صحيح مسلم عن ابن
 ابرسل اليها تبصيرة بن ابي ذؤيب ليا لها من الحديث فحدثت به فقال مروان لم تصنع هذا الحديث الا من امرأة سناخذ بالعصمة التي وجدنا من
 عليها فقال فاطمة حين طلقها قول مروان بيني وبينك القرآن قال الله تعالى لا تخرجون من بيوتن ولا تخرجن الا ان ياتين لهما حشة
 مبينة الى قوله تعالى لا تدرى لعل الله يحول بعد ذلك امر قالت بالمن كانت له مراحمته فامى امر حديث بعد ذلك فكيف يقولون لا نفقة لها
 اذ لم تكن حلالا فلما علم تحبسونا وقبل عمر بن الخطاب بن عكرمة الكلابي وحده وهو اعرا الى فخر منا ان روي وغيره خبرنا ليس الا لا علموه
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الفال وقد استقر الحال عليه بعد وفاته ثم من السلف الى ان روت فاطمة رضي الله عنها هذا الخبر مع ان عمر لما
 روي صرح بالرواية بخلافه في صحيح مسلم عن ابي اسحق قال كنت مع الاسود بن يزيد جالسا في المسبى الاعظم ومعنا الشعبي فحدث الشعبي
 بحديث فاطمة بنت تيس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة فاختار الاسود وكنا من حصبى فحببه به وقال وبذلك
 تحدث بنسب هذا قال عمر لا تترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا يقول امرأة لا تدرى خطبت ام نسيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى
 لا تخرجون من بيوتن ولا تخرجن الا ان ياتين لهما حشة مبينة فقد اخبر ان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لها النفقة والسكنى

الآخرى من معنى المتوفى عن برائة الرحم ليس هو الحق لا يسترد قدامها الحيين فلا يجوز نفقة ما عليه ولا النفقة عنه شيئا خشيلا ولا ملك له بعد الموت
فلا يمكن الرجوع إلى ملك الورثة كل فتنة جاءت من قبل المرأة بمعية مثل جود تقديرات ابن الزوج فلا نفقة لها لأنها ما سارت حاجة نفسها بغير تنصت كما ذكرنا في

بعضنا باخص بن الميرة والاضطراب موجب لضعف الحديث على ما عرف في علم الحديث ومن روى الحديث زيود بن ثابت ومروان بن الحكم ومن التابعين
عن ابن المسيب شريح واستبى والحسن بن حي والاسود بن يزيد ومن بعدهم الثوري واحمد بن حنبل وخلق كثير ممن تبعهم فان قيل فهذا الحديث يغير
ثبوته انما انتقض تلك السكنى والحال انه عم قال لها لا نفقة لك ولا سكنى فانا ليس علينا لولا ان تشتت بيان العذر عاروت بل يعني ما ذكرنا من انه
شاذ مخالف لما كان الناس عليه ولم يرع عنى تركه كما بناه في نفسه ما كان الا ان الاشتغال بذلك حسن محال لمرويا على الصحة ونقول فيه ان لم يكن
كان لما سمعت واما عدم النفقة فلان زوجها كان غائبا ولم يترك ما لا عند احد سوى الشعر الذي بحث به اليها فطالبت به ابله على ما في مسلم من طريق
انطلقا ثم انطلق الى اليمن فقال لها ابله ليس لك عتيا نفقة الحديث بخلاف ذلك قال عم لها لا نفقة لك ولا سكنى على تقدير صحة لانه لم يخلف
ما لا عند احد وليس يجب لك على ابله شي فلا نفقة لك على احد بالضرورة فلم تقم به الغرض عنه عم فجلت تروى نفى النفقة مطلقا فوقع
انكار الناس عليها ثم ان في كتاب الله تعالى من غير ما نظرت فيه فاطمة بنت قيس ما يفيد وجوب السكنى والنفقة لها وهو قوله تعالى ولو كان
من ميث سكنتم من وجدكم قد علم ان المرادوا نفقوا عليهم من وجدكم وبه جاءت قراءة ابن مسعود والمروية عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم مفسر قوله وهذه الآية انما هي في البوائن بدليل المعطوف وهو قوله تعالى حقيقة ولا تغزروهن تنفقوا عليهم وان كن اولات حمل
فانفقوا عليهم حتى يرضعن حملن ولو كانت الآية في غير المطلقات او في الرجعيات كان التقدير اسكنوا الزوجات والرجعيات من حيث سكنتم
فانفقوا عليهم من وجدكم وان كن اولات حمل فانفقوا عليهم حتى يرضعن حملن ومعلوم انه لا معنى يحيل فاية ايجاب الانفاق عليها لولا
فان النفقة واجبة لها مطلقا ما لا كانت اولاد وضعت حملها اولاد بخلاف ما اذا كانت في البوائن فان فائدة التقيد بالغاية وقع لوجوب
عدم النفقة على المعتدة الحامل في تمام هذه الحمل لطلوعها والاقتصار على قدر ثلث حيض او ثلثة اشهر وكذا قوله تعالى لا تخرجون
من بيوتهن ولا تخرجن الا ان ياتين ابماشة معينة فانه عام في المطلقات وقوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فاسكنوهن مما يبرح يرجع
الى الرجعيات منهن وذلك حكم خاص ببعض ما تاوله الصدر لا يثبت عموم الصدر قوله الا تترس ان معنى التعريف من براءة الرحم
ليس مراعى فيها استيفاض على ان وجوبها للحق الشريع ما دونه فانما لو لم تحض فيها انقضت العدة بالم يظهر حمل وكذا يدل عليه وجوبها
بالموت قبل الدخول ويعارض ذلك انقضاء ما اذا لم تعلم بموته حتى مضت مدة العدة وانت اذا مضت النظر فها ذكرنا في باب العدة
في مسئلة تراخل العدين ظهر لك جواب هذا فارجع اليه والنفقة قوله وكل مسرقة بجات من قبل الزوجة بمعية احترز به عما يجي من قبل الزوج
مطلقا وعما يجي من قبلها بغير معية فان لها النفقة فيها والحاصل ان الفرقة اما من قبله او قبلها ففي الاول لها النفقة مطلقا
سواء كانت بغير معية مثل الفرقة لطلقة او لغائه او غيبه اوجبه بعد الخلوة والشكل على ايجاب النفقة للملاعنة ما قد سناه
في باب اللعان في الحديث من انه عموم لم يحبل لها بيتا ولا قوتا عليه او بمعية مثل الفرقة بتقيد بنبت زوجته او ايلانه
عدم فيه حتى مضت اربعة اشهر او اياه الاسلام اذا سلمت هي او ارتدت فهو فرض عليه الاسلام فلم يسلم لان بمعية الزوج
هي النفقة واما الثاني فاما بمعية مثل مكينها ابن الزوج او اباها اذا سلم هو وهي وثنية او مجوسية ورويتها فلا تجب لها
نفقة لانها والحالة هذه حاسبه نفسها بغير حق فكانت كالناشرة واما بغير معية مثل الفرقة بخيار البلوغ والعق وعدم الكفاءة

تكون المهر بعد الدخول لانه وجد التسليم للحق المهر بالوطي وخلاف ما اذا جازت الفرقة مرقبها فغير محصية كغيره من الحقوق وحيا المهر في حق لعين
 الكفاءة كغيرها حيث نفسيا صحيح وذات لا يسهل ط النفقة كما اذا حبست نفسها لاستيفاء المهر وان طلقها ثلثا ثم ارتدت والعيادة بالملك
 سقطت نفقتها وان مكنت ابن زوجها من نفسها فلهما النفقة معناه مكنت بعد الطلاق لان الفرقة تمت بالطلاق الثلاث
 ولا عمل فيها للرودة والتفكير لان امرتة شوبس حتى تنقوب ولا نفقة للمحبوسة في المكنة كما تحبس فلهذا يقيم المهر في
 حوزة الزوج لها كمرتبته يجب لها حيث نفسيا يحق لها او عذرت شرعيا وفيها السكنى في جميع الصور لان القرار في منزل الزوج حق

وليها فلا يسقط محصيتها اما النفقة فتحق لها فتجازه بسقوط محصيتها قوله بخلاف المهر بعد الدخول يعني انه يجب لها وان جازت الفرقة
 من حيثها بمحضيتها لانه وجد المهر بعد الدخول لم يمتد نفقتها وان طلقها ثلثا ثم ارتدت والعيادة بالملك
 بالنسبة سقطت نفقتها لا لعين الرودة هنا لان الفرقة لم يحجب بسببها فيمكننا ابن الزوج بعد الطلاق الثلاث سواء فلهذا سقطت
 النفقة بالمكنين هنا لا تسقط النفقة بالمكنين هنا لا تسقط بالرودة فانما تسقط في بنة الرودة اذا اخرجت وحسنت اذا لا نفقة للمحبوسة
 كما اشار اليه المصنف في التعليل او اذا لم تحق حتى لو لم تلحق بدار الحسد ولم تخسج بعد بنة الرودة كان لها النفقة ونحو حيث او
 لم تحق فعدت الى الاسلام فعدت الى بيتها عادا استحقاقا للنفقة وما ذكر في الجامع من قوله ولو عادت الى بيتها مسلمة
 او مرتدة عادت لنفقتها بخلاف ما بعد اللحاق بخلاف ما ذكر في الذخيرة لو عادت الى دار الاسلام فلهما النفقة والسكنى
 ووفى بجمل المذكور في الجامع على ما اذا حكم للحاقها وما في الذخيرة على ما قبل الحكم به بخلاف ما اذا وقعت الفرقة بالرودة
 فانما لو اسلمت وعادت الى منزل لا يجب لها نفقة لانها المفوتة للملك النكاح وهو لا يعود ويعدو الى المنزل مسكنة ولو كان مكنينها
 وردها في مدة الطلاق المرسى سقطت النفقة كما لو كان قبل الطلاق اقسام النكاح في المرتبة وفي شئ الطلاق
 الاصل ان كل امرأة كانت لها نفقة يوم طلقت ثم صارت الى حال لا نفقة لها يوم طلقت فليس لها نفقة بوجه ولو
 طلق الامة بانها كانت مبنوة معه بيتا فاحسبها المولى الى خدمته بعد الطلاق سقطت نفقتها فان اعادها الى بيت الزوج
 فاحسبها النفقة ولو لم يكن بواصال المولى فطلعت فاراد ان يواصلها في الزوج في العدة وانما نفقتها لا يجب النفقة و
 اذ رو عليه لو كانت ناشئة يوم الطلاق ثم عادت الى المنزل في العدة فانه لقوا ونفقتها واجب بان النفقة كانت
 واجبة الا انها منعت نفسها عن حق واجب لها فلها ان تعود فقاخذ وبذا لا يدفع الوارث على لفظ الاجملي المذكور ولو
 طاولت العدة كانت لها النفقة ما لم تدخل في من الايام من فعدت ثلاثة اشهر وعن ذاكنا لو صالح المعتدة على نفقة الرودة
 يشترط معلوم ان كانت العدة بالشهر جاز لانها معلومة وان كانت بالحض لا يجوز لانها مجهولة لا جرم ان
 يستد الطهر بها واذا لم تطلب العدة بالنفقة حتى انقضت العدة سقطت كالتق في العدة الا ان يكون مفروضة
 ولو ابرأته عن النفقة في المستقبل ودية لم يبرأ عنه في عقد المخلع صح لان الاجراء في المخلع ابرأه من
 وهو استيفاء والاستيفاء قبل الوجوب يجوز واما الاول فالاجراء استقاطا واستقاطا الشيء قبل وجوبه لا يجوز ثم القول
 قول المطلقة في انقضاء العدة مع ميثاقا اذا كانت من ذوات الحيض ولو كانت ادعت حبلا وانفق عليها اى
 سنتين فان قالت بعد ما كانت اعتقدت حبلا فظهر انه ليس اياه وانا حاصل لم احض وقالت بل ادعت الحمل
 كذا يروى في ذلك فلا نفقة لك لا ينفقت القاسم الى قول ديارم وبالا اتفاق حتى تحيض ثلاث حيض او تدخل في سن الايام
 فتعد ثلاثة اشهر ولو كانت صغيرة يجازي مثلها فيفق عليها اى ثلاثة اشهر وقال الفضل لا ينقض حدتها بذلك بل يوقف ما لا العمل

فصل في نفقة المصارع على الاب لا يشترط فيه ما احدث كما لا يشترط فيه في نفقة الزوجة

جعلها فينفق عليها حتى تنقضي عدتها كما ذكره في القصر بعضهم وفي الخلاصة عدة الصغيرة ثلثة اشهر لا اذا كانت مراقة فتنفق عليها ما لم يظهر
فمنع رجوعها في الحيض انتهى من غير ذكر خلاف وهو حسن فيما راجع فمزوجت امراته باخره ومنع بها الزوج المثنى في خفض
الزوج الاول منه في بينا وبين الثاني ولا نفقة على الزوج الاول حتى تنقضي عن الثاني وان طلقها صبي في عدة الثاني
لم تجب نفقة العدة على الزوج الاول ولا على الثاني ما دامت في حق الثاني فاذا انقضت عدة الثاني تجب ولو تزوجت المعدة دخل
بها زوجها لا تجب نفقة العرق على الزوج كذا في الاقضية وفي الفتاوى قال تجب على الزوج الاول مكية اذ كره في الحيض وتاويله اذا
تزوجت في بيت العدة اما اذا خرجت طلاقا بعد سبحة العلم

فصل قوله ونفقة الاولاد العنساء على الاب لا يشترط فيه احد قيد بالصغر فخرج البالغ وليس هذا على الاطلاق بل الاب اما غني او فقير
والاولاد اما صغار او كبار فالاقسام اربعة الاول ان يكون الاب غنيا والاولاد كبارا فانما اناث او ذكور فالاناث عليه نفقة من الى ان تنزوج
اذا لم يكن لمن مال وليس له ان يواجهن في عمل ولا قدمته وان كان لهن قدرة واذا طلقت وانقضت عدتها عادت نفقتها على الاب ان تزوج
اما عاجزون عن الكسب لزمانه او اعشى او شلل او ذهاب عقل فعليه نفقتهم وكذا اذا كان من ابنا والكلام لا يجدر من يشا جره فهو عاجز وكذا العليل
اذا كانوا لا يستدرون الى الكسب نفقتهم على ابائهم قال السخاوي ورايت في موضع هذا اذا كان بهم رشد وقوله لا يشترط فيه احد على الاطلاق
في الصغار اما الكبار فعلى النظار كما سياتي وان لم يكونوا عاجزين لا نفقة لهم الثاني ان يكون الاب غنيا وهم صغار فانما ان يكون بهم مال ولا
فان لم يكن فعليه نفقتهم الى ان يبلغ الاكبر حرك الكسب ان لم يبلغ احسب ما اذا كان هذا كان للاب ان يواجره وينفق عليه من اجبته
وليس له في الانثى ذلك فلو كان الاب بنذر ما يقع كسب الابن الى امين كماله في سائر املاكه وان كان لهم مال فاما حاضر او غائب
فان كان حاضرا فنفقة نفقتهم على ما لهم لا يجب على الاب شيئا وان كان غائبا وجبت على الاب فان اراد ان
مالهم فينفق باذن القاضي في ذلك فلو انفق بلا امره ليس له الرجوع في الحكم الا ان يكون اشهد انه انفق ليرجع ولو لم يكن اشهد لكن انفق
بنية الرجوع لم يكن له في الحكم رجوع وفيما بينة وبين المدعى ان يحل له ان يرجع التاكث ان يكون الاب فقيرا فان كانوا غنيا وكبارا قارون
فلا اشكال ان نفقة هو عليهم وان كانوا صغارا غنيا فكذا ذلك ايضا الرابع ان يكونوا فقرا وهم صغار او كبار عاجزون والاب ايضا غنيا
عن الكسب فاصحاب التكليف الناس وينفق عليهم وقيل نفقتهم في بيت المال لان الاب اذا كان بهذه الصفة فنفقة في بيت المال ان كان
قادرا على الكسب فان امتنع عن الكسب حسن خلاف سائر الديون وله حبس الدواين علاني ودين ولده وان سفل الا في النفقة لان التمسك
اتلاف النفس ولا يحل للاب ذلك كذا الوعد الاب على ابنه بسيف بحيث لا ينفق عنه الا بعتله حل له قتله واذا لم يقب كسبه بجا جتم اولم
يكتب بعدهم يسير الكسب نفق عليهم القريب يرجع على الاب في البصر في جوامع الفقه اذ لم يكن للاب مال في الجدا والا ما هو الحال والتمسك
بمحجر على نفقة الصغير ويرجع بها على الاب اذا البصر وكذا يجبر الاب اذا غاب الاقرب ثم يرجع عليه فان كان له ام موصرة فنفقة عليها وكذا اذا لم
يكن له اب الا اختار في الاول ما قبل بن قدامة عن الامية الاربعة من عدم الرجوع في نظر وان كان له جد وام موصران فنفقة عليها على
قدر ميراثهما في ظاهر المذهب روي الحسن عن ابى حنيفة انها على الجد وحده بجله كالا ببه قال شافعي وفي نفقات الشبهة خلق امرأتها

نفي

وفي جميع ما ذكرنا انما تجب النفقة على الاب اذا لم يكن للصغير مال اما اذا كان قاصدا ان نفقة الانهات في ماله نفسه صغيرا وكبيرا
فصل وعلى الرجل ان يشق على يوفه واجل ولا وجلا اذا كانوا اقرباء وان خالفوه في دينه اما الابوان فلقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا
 سكران قلت الآية في الابوين الكافرين وليس من المعروف ان يكفينا في نفقته تعالى ويتركهما يموتان جوعا واما الاجل والوجلات
 فلا ينهم من الالباء والامهات ولهذا يقوم المحرم مقام الاب عند منعه ولا يلزم سببوا الاحياء فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين
 وشبهه ههنا كانه لو كان ذماليا فاجل نفقته في ماله اولى من ايجارها في مال غيره ولا يمنع ذلك باختلاف الدين لما تلونا
 ولا تجب النفقة مع اختلاف الدين الا للزوجة والابوين والاجل والوجلات والولد والولد

عديم عجزها فظهر الوجوب عليها ولا جبر فتحت في مقابلة فعل الواحد ولا تنفخ ان هذا المنع بعينه ثابت فيما اذا استاجرهما الارض
 ولما كانت بعد انقضاء النكاح ومتقضا ان لا يجوز بعد المدة ايضا كما قبلها وهذا لان الوالدات في قوله تعالى والوالدات يرضعن اعم
 من البائنات فكان الايجاب عاما على المنكحات والرجعيات والباوين قبل النكاح وفيها وبعدهما والمانع من الاخذ الاجرة
 واللاستيجار هو الوجوب هو عام فيمنع الكل اذا ظهرت قدرتهن وذلك بالاقدام على الارضاع باجر وغاية ما يقال ان الارضاع من
 نفقة هي على الاب لا الام ويترفع فان هذه النفقة اوجبا الذي له ولاية الايجاب على الام بعد ان اوجب رقه لها باورا ارشدي فلم
 يتق سنا سوى افضل الاختيارى واوجب عليها البقاء ثريها وبوت هذا الايجاب بالنسبة المذكورة اعني يرضع اولادهن وانما اوجب قيد اياها
 رزقا عليه بقوله على المولود له رزق من كسوتهن ففي حال الزوجية والعدة هو قائم برزقا وفيما بعد العدة لا يقوم بشي من قسم الارزاق مقامه قوله وفي جميع ما ذكرنا
 انما تجب النفقة على الاب اذا لم يكن للصبي مال واطلقت في جميع اصناف المال من الغرض والحيوان والعقار حتى اذا كان له ذلك فخطا فللابن يبيعه بوجه
 عليه كذا يعطى منه اجر رضاعه وهذا لان ايجار نفقة احد الواسين على الاجر اذا لم يكن له خبث في ذلك ليس بان من ايجار نفقة ذلك بل بخلق نفقة الزوجية فانها
 لغرض آخر فنفقتها عليه وان كانت غنية اما الولد فنفقة للحاجة بقائه انما دفعت حاجته فلا تجب على غيره ونفقة المحارم والامهات
فصل قوله وعلى الرجل اي المورس قوله واجداده يدخل في الجد الاب والجد لام وان علما وفي جدياته لابييه وجدياته لاسمه
 وان علما ون قوله واذا كانوا فقرا بوافي باطلا قوله السر نخس حيث قال اذا كان الاب قادرا على الكسب يجبر الابن على
 نفقة بخلاف قول اهلوا انه لا يجبر اذا كان الاب كسوبا لانه كان غنيا باعتبار الكسب فلا ضرورة في ايجاب النفقة على الغير اذا
 كان الابن قادرا على الكسب لا يجب نفقة على الاب فلو كان كل منهما كسوبا يجبر الابن ويشفق على الاب فالمنع في ايجاب
 نفقة الوالدين مجرد الفقر قيل بظاهر الرواية لان معنى الاذى في امكاله الكد والتعب اكثر منه في التافيف المحرم وتعبه تعالى
 ولا تغفل لما افلا خلاف في استحقاق الزوجة الغنية لانه في مقابلة احتباسه اياها لا استيفاء حتى مقصوده فكان كاستحقاق النكاح
 الفقه قوله من زلت في الابوين الكافرين يدل على قبله هو قوله تعالى وان جاءك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما
 في الدنيا معروف واوجب سبيل من اناب الى فخر سبانه مصاحبتهما بالمعروف وليس من المعروف ان يتركهما مع الجوع والعسر
 وينتقل بين في النعم الا ان محمدا على غير احرسين فانما الآباء المحرمون وان كانوا مستامين في وازا لا يجبر الابن على النفقة عليهم بقوله
 تعالى لا ينهاكم الله على الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم الى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين
 الآية بينها وبين الآية الابوين عموم وخصوص من وجه تتصاوقان في الابوين احرسين ومتفرد آية المصاحبة من غير احرسين والآية
 في غير الابوين فتعارض في الابوين احرسين فتدبر آية النهي لتقديم المحرم على البني وتغافل ان يقول النهي انما يتعلق بالذين يتحقق منهم
 قتال في الدين واخراج المسلمين من ديارهم اهل مكة فلا يتناول الابوين احرسين الذين لم يتحقق منهم قتال ولا مظهره على اخرج
 دلالة القياس على اهل مكة بمجرد جامع كونهم حربا لان الحكم على مجموع من يتحقق القتال والاخراج منه ايضا صرح النص بغير
 عنه بقوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم ومعلوم ان الذين لم يقاتلوا ايضا احرسين قوله واما الاجداد والجدات فلا ينهم

أما الزوجة فلما ذكرنا أنها واجبة له بالعقد لا احتباسها الحق له مقصور وهذا لا يتعلق باتحاد الملة وأما غيرها فلا بد من الحرية ثابتة
 وجوز المهر في معنى نفسه فكذلك لا يمتنع نفقة نفسه بغيره ولا يمتنع نفقة جزئه إلا أنموذا كانا حريتين لا يجب حفظهم على المسلم وإن كانوا
 مستأمنين لأننا نثبتنا عن البر في حق من يقا تلنا في الدين ولا يجب على النضر في نفقة أخيه المسلم وكذا لا يجب على المسلم نفقة أخيه
 النصراني لأن النفقة متعلقة بالارث بالنص فخلدت العتق عند الملك لأنه متعلق بالقرابة والمحرمية بالحديث وكان القرابة موجبة
 للصلة ومع الاتفاق فلا بد من أن ودوام ملك اليقين على في القطعية من حرمان النفقة فلم يثبتنا في الأعلى أصل العلة في كونه
 الحلة المؤكدة فلهذا لا نترقا ولا يشارك الولد في نفقة أبيه أحد لأن لهما قايلا في مال الولد بالنص ولا تأويل لهما في مال غيره لأنه
 أقرب للناس إليهما فكان أولى باستحقاق نفقتهما عليه وعلى الذكر والأنثى بالسوية في ظاهر الرواية وهو الصحيح لأن البعير يشغلها
 من الآباء أو الأمهات ظاهره أنهم يخلون في اللفظ اعني لفظ الابوين الذي هو مرجع الضمير من صاحبها في الدنيا وفيه نظر فانهم
 في مسلمة الامان فيما اذا قالوا آمنونا على ابائنا حوا بعد دم ودخل الاجداد لعدم انتظام اللفظ فان ارادوا حاقهم بالقياس فلا حاجة
 بل لا ينبغي ان يدخلوا فيهم فانهم من الآباء بل ليعمل استحقاق الابوين النفقة بتسببهم في وجوده ويلحق بهم لاجدادهم ويعتبره
 في عموم المجاز ومن العجب عدم اعتبارهم اياه في عموم المجاز في الامان ليدخل الاجداد مع ان الامان يحتاج في اثباته وقوله
 ولما يقوم البذل ثم قياسه مقامه في الوراثه وولاية النكاح والتصرف في مال ولد الولد هذا ولو قال انهم من الابوين والوالدات
 اقرب لان مرجع ضمير صاحبها الوالدان لا الابوين قوله اما الزوجة انما عرف من قوله واجبة بالعقد لا احتباسا ان حيث اضاف واجبا
 النفقة الى العقد فمضافه الى العلة البعيرة فان المورث بالذات هو الا احتباس الناحص على قد منا قوله فكذلك لا يمتنع الرجوع الى
 ان يقال فكذلك لا يجبر على اتفاده على نفسه كغيره وذمتهم يحرم على نفقة جزية لان عدم الامتناع لا يستلزم الوجوب هو المطلوب بل
 انص منه وهو لا يجبر عليه وكونه يجبره الحاكم على اتفاده على نفسه محل نظر اما فتواه بوجوب ذلك فلا شك فيه وكذا امره لمع
 من ذلك قوله ولا يجب على النصراني نفقة أخيه المسلم اظهر لبعض صور ذلك الكلي وهو قوله ولا يجب النفقة مع اختلاف الدين الا
 للزوجة والابوين حوالا جادا والجدات والولد وقوله لان النفقة اي نفقة غير الولاد متعلقة بالارث يعني بالقرابة والمحرمية متعبدا
 بالارث بالنص وهو قوله تعالى بعد ان قال سبحانه وعلى المولود له زكواته وكسوتهن بالمعروف وعلى الوارث مثل ذلك فعلقه به والارث
 بين المسلم والكافر بخلاف العتق فانه تعلق بالمحرمية بسبب القرابة لا يفيد كونه وارثا بالحدث وهو قوله من ملك ذارحم محرم
 منه عتق عليه وسياتي الكلام عليه قوله فاعية نافي الا على وهو دوام ملك الميمين اصل العلة وهو القرابة المحرمة وفي الاوذي وهو النفقة
 العلة المؤكدة بالتوارث وهذا في الحقيقة ابداء حكمته المشرع يعني انما شرع سبحانه ايجاب النفقة على القريب بقيد الارث و
 شرع عتق القريب اذ الملك قريب المحرم لا ذلك القيد لئلا يفرق وبوان عدم النفقة قطعية واستمرار ملك رتبة القريب فوته في القطعية فوجب فيها
 بلا موكدة بخلاف ما لم يبلغ مبلغه في القطعية فانه لم يرفع ح بلا موكدة مما قيل ايضا بعدنا الاحكام والمحرمية والارث ليس شرطه حتى جيت
 النفقة على احوال وامحالة والمنة ولم دون ابن النعم فاحتج في الجواب ان ليس المراد من قوله تعالى وعلى الوارث سوى من يثبت له ميراث وبخلاف
 كذلك لاسن يثبت له ميراث بقيد كونه في صورة وجوب النفقة عليه لا يقال هذا استدلال بمفهوم الصفة على اخراج الكافر الذي لا نأقول بل هو
 اثبات الحكم في محل النطق وهو الوارث ونفيه عن غير لعدم دليل الوجوب عليه فيبقى على عدم الاصل لان نفيه مضاف الى اللفظ قوله لان لهما تأويل
 في مال الولد لم يثبت لهما بالنص وهو قوله عليه السلام انه لما ملك لابيكم رواد عن النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من الصحابة وسياتي في باب الوطى الذي
 يوجب السحر واخرق اصحاب السنن الاربعة عن عائشة قال صلى الله عليه وسلم ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولن من كسبه حسنة الترندي
 فان قيل هذا يقتضي ان له ملكا ناجزا في ما له قلنا نعم لو لم يقتضيه حديث رواده اسماكم وصحة البسطة عنها مرفوعا ان اولادكم مية لكم سيبان يشا لمانا
 ويهب لمن يشاء الذكور او ماوالتهم لكم انوا اجتتم اليها ومما يقطع بانه موقوف انه تعالى ورث الاب بن ابنة السدس مع ولده فلو كان الكل ملكه
 لم يكن لغيره شيء مع وجوده قوله هو الصحيح احتراز عن رواية الحسن عن ابني حنيفة ان النفقة بين الذكور والاناث اثلاثا على الذكر مثل حظ الانثيين

والفتوى على الاول لكن النصاب لصاحب ماله الصلوة واذا كان الابن الغائب ماله نفس فيه بنفقة ابويه وقدر بيتا بوسية فيه والظاهر ان ماله في نفقة
جاءت من بعضه وان كان مستحقا وان كان النصف لم يرد في قولنا في النفقة وهو النصف لا النصف الا بالمال والنفقة لا بالنفس والنفقة لا بالنفس والنفقة لا بالنفس
فان لم يرد في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة
المنقول من باب النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة
الابن الغائب من جسد حقه وهو النفقة فلا يستحقها منه كالمال في النفقة والمنقول على الصغير جاز لكل الولد ان يأخذ منه بنفقة لانه من جسد حقه وان كان
لا يملك الغائب ماله في النفقة والنفقة لا بالنفس والنفقة لا بالنفس والنفقة لا بالنفس والنفقة لا بالنفس والنفقة لا بالنفس والنفقة لا بالنفس
فان لم يرد في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة
لا يرد في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة وكذا لا يملك الام في النفقة

ان كان كتابا لانا له حاصل اعتبر فصل كسبه اليومي وان لم يكن بل له مال اعتبر نفقة شهر فينفق ذلك الشهر فان صار فقيرا رقت نفقته
عنه ومال السخسى الى قول محمد في الكسب فانه عليه بان قال لان الاستحقاق باقتدار الحاجة فيعتبر في جانب المودى تبليغا لانه في تفسير الاقوال
اذا كان كسبه ينفصل عن نفقته وقال صاحب التحفة قول محمد رفق ومال المودى الى قول ابن يوسف قال لان النفقة تجب على المهر بسرو
منه ياتيه اليسار لاحابا وبدايتها النصاب فيقدر به وقال في الخلاصة بعد ما نقل ان نصاب الزكوة وبه يفتى واختار صاحب الهداية
انه نصاب حرمان الصدقة قوله والفتوى على الاول اى على ان اليسار بقدر النصاب لكن لا كما يقول ابو يوسف ولقد تم فصل
النصب في باب صدقة الفطر الا ان النفقة لما كانت من الادمى نفسه تعتبر في القدر عليه بعد كونه فاضلا عن حاجته وصدقة الفطر
حتى تجب له تعالى بسبب الادمى وبحقوق المدة تعالى يراعى فيها من اليسار لا يعتبر في حق العبد المحتاج وليس في كسبه مطلقا بل والمكين
كسوبا يعتبر ان يكون له قدر نصاب فاضل لتجب عليه النفقة فاذا انفق ولم يبق له شئ سقطت وان كان كسوبا يعتبر قول محمد وهذا يجب
ان يقول عليه في الفتوى قوله واذا كان الابن الغائب ماله عند ابويه فالنفقة منه لم يضمنها لانه قد سنا ان كل من يقضى له بالنفقة
عنه غيبته من عليه جاز له ان يأخذ اذا اقر بلا قضاء فلو الدان والولد والزوجة اذا قدر واسطة مال من جسد حقه جاز لهم ان يغفوه
على أنفسهم اذا احتجوا قوله قد بينا الوجوبية عند قوله فيما سبق ولا يقضى بنفقة في مال غائب الا بعد لادى قوله وجب الفسق
ان نفقة الزوج واجبة قبل القضاء ولذا كان لهم ان يأخذوا وكان قضاء القاضى اعانة لهم قوله وان باع العقار لم يجب ولا يجوز
للأب بيع عقار الابن الا اذا كان الابن صغيرا او مجنونا ولا يجوز لغيره مطلقا قوله لانه ولا ولاية له لا لقطاعها بالبلوغ وقر في النسائية
وجسده القياس بان ولاية الاب تنقطع ببلوغ البنى رشدا لا فيما يتبعه تخصيصا على الغائب ولا تنسخه ان قيد الرشيد ليس معتبرا في انقطاع
ولاية الاب نعم اذا بلغ غير رشدا لاي مال له حتى يونس منه الرشدا ويبلغ خمسا وعشرين سنة على ما عرف ومع ذلك لا حجر عليه حتى اكملته
ان يباشر العقود الموصية للدين عليه ولذا قال في جواب ابى حنيفة هناك ان منع المالك لا يفيد مع ذلك الحجر لانه يتلفه بلسانه بان يباشر
العقود الى آخر ما عرف في باب الحجر قوله وكذا لا يملك الام في نفقة بنتها مع انها مساوية للاب في استحقاق النفقة وكذا ليس القاضي ان يحكم
بين عموم ولايته قوله ولابى حنيفة رح حاصلة الفرق بين الاب وغيره بثبوت ولاية حفظ مال الابن الكبير الغائب وبيع المعروف من
باب الحفظ لانه يشترى عليه التلف واذا ملك الوصى فلا يملك الاب اولى لان الوصى يستفيد الولاية من جهة فمن المحال ان لا يكون
له ولاية وغيره يستفيد باسمه واذا جاز بيعه صار احصاى عنده الثمن وهو جسد حقه فياخذ به بخلاف العقار لانه محصون بنفسه فلا يحتاج
الى الحفظ بالبيع فليس للاب بيعه الا بحض الولاية وذلك عند صغر الولد او جنونه ومقتضى ما صحته مع الاب للعرض على الكبير اذا لم
يكن للدين بخلاف غير الاب ليس له ولاية الاحتفاظ وليس له البيع لكن نقل في النسخة عن الاقضية جواز بيع الابوين وهكذا ذكره في
في شرحه فانه اضاف البيع اليها فيمكن ان يكون في المسئلة روايتان وجه رواية الاقضية ان سعة الولد او جميعها وبها في استحقاق النفقة
سواء وعلى تقدير الاتفاق فتاوى ان الاب هو الذي يتولى البيع وينفق عليه وعليها اباها بنفسها فبعد لان جواز البيع غير منوط بالولاد
ولا باستحقاق النفقة بل بثبوت ولاية الحفظ قوله فاتفق عليها فيكون القاضي في القضاة ضمن اى في القضاة كما فيا بينه وبين المدعى في الاصل

نظره ان من مبرهنا به واذن القاضى بالولد والوالدين وذوى الارحام بالنفقة فمقتضى من سقطت كان نفقة لهؤلاء لا يحجب كبره على نفقة
 حتى لا يتعمد اليسار في حق من سقطت نفقة له من ذوى الارحام واذن القاضى بالارواح مع يسارها فان سقطت نفقة له من ذوى الارحام
 فيما مضى قال لا ياذن القاضى بالاستدانة عليه لان القاضى له ولاية عامة فصار اذنه كمر الغائب فيصير ديكتا في ذمته فلا يسقط
 نفقه له من قبله **فصل وعلى المولى ان ينفق على امته** وذهب لقوله عليه السلام في المماليك انهم
 اخوانكم جعلهم الله تعالى تحت ايديكم ليعملوا بكم مما تاكلون واليسرهم مما تلبسون ولا تفتنوا عبدا لله

عليه ولومات الغائب مل لان يحلف لورثته انهم ليس لهم شيء لانه لم يرد بذلك غير الاصلاح وفي النوازل لو لم يكن في مكان يكن استصلاح
 القاضى لا يضمن استحسانا وقالوا في نفقه في سفره على احد من اموال فانفقوا عليه وهنود من مال لا يضمنون استحسانا واما من جاعة من
 اصحاب محمد بن حنبل الى الحج واحد فباعوا ما كان له منهم فباعوا ما كان له من محمد بن حنبل فقال لو لم تضلوا ذلك لم تكونوا فقراء وكذا ما ع
 محمد بن حنبل كتب تميم بن مازن مات وانفق في تجيره فقبيل لانه لم يرد من ذلك فقلنا قوله تعالى والد يعلم المفسد من المصلح وقت الواسع
 عيسى مازن مات مولاه في بلاد بعيدة فانفق على نفسه وامره من الدواب والامتنع لا يضمن وكذا عن مشايخ في مسجده
 له اوقات ولا متولى له فقام رجل من اهل الحلة في جمع رعيها وانفق على مصلح السبيل فيحتاج من شرب الزيت واخصيه وكثيشت
 لا يضمن استحسانا قوله فقلنا نحن لا نعني اذا ضمنه الغائب نكح ملكه لما دفعه اللابون حال دفعه لها فيظهر انه كان تبسه عاجلكه لها فلا رجوع
 له عليها قوله فقلت مرة سقطت هذا اذا طالت المدة فما اذا قصرت لا تسقط وما دون الشهر فصيصة فلا تسقط قيل وكيف لا تصير القيصرة
 دينا والقاضى ما مور بالقضاء ولو لم تصد دينا لم يكن للامر بالقضار بالنفقة فانما تدرك ولو كان كذا مفسر يقطع لم يكن استيفاء
 شيء وبمثل هذا ما عناه في غير المفروضة من نفقة الزوجات قوله لان نفقه هو لا يجب للحاجة وعن هذا ما قدمت من ان لو اعطاهم
 نفقة او كسوه فسرقت او هلكت كان عليه اخره لان الحاجة لم تنفع بما سرق ولو كان مثل ذلك في حق الزوجية
 ليس عليه اخرى حتى تنقضي مدة تلك النفقة والكسوة لانهما للزوجة ليست شرعا حاجتهما بل لامتناسها في تلك المدة و
 بالتلف قبل نفقة تلك المدة لم ينفق الا احتياض عنها قوله الا ان ياذن القاضى بالاستدانة فلا تسقط وان كان في
 نفقة ذوى الارحام لما ذكر في الكتاب ما ذكر في زكوة الجامع ان من نفقة الزوجات والاقارب بعد القضا بما ع من وجوب الزكوة
 لان له مطالب من جهة النبا وفسوس بين نفقة الزوجات والاقارب اختلفوا فيه قيل محله في نفقة الاقارب ما اذا اذن القاضى
 في الاستدانة واستدانوا حتى احتاجوا الى وفاء الدين اما اذا لم يستدينوا بل اكلوا من الصدقة لا تصير النفقة دينا والى هذا
 الاشري حكم بكثير من القضاة المتأخرين ونصروه وقيدوا والطلاق الحدية بقبيل محله ما اذا قصرت المدة بان يكون شهر فاقبل ان يسجدوا على
فصل قوله وعلى المولى ان ينفق على عبده وامته عليه اجماع العلماء قيل الا الاشبه والاوسل ان يحسم قوله
 على ما اذا كانوا قبيحون على الاكتاب قانه لا يجب على المولى كما ستره ولو كان العبد بين رجلين فتاب
 اخذهما فانفق الاخير بغير اذن القاضى وبغير اذن صاحبه فهو منطروح وكذا النخل والزروع والمودع المملوطة اذا
 انفق على المودعية واللقطة والدار المشتركة اذا كان النفق احدهما في مرته بغير اذن صاحبه وبغير امر القاضى فهو
 منطروح كذا في الخلاصة وفيها اذا شدد شاهدان على رجل في يده امته ان هذه حرة قبل القاضى هذه الشهادة او عت
 او حرت ويضرب على يده ول وتقرر نفقة الامته ان طلقت على الذكركانت في يده امته ولو ان عبدا صغيرا في يد رجل
 فقال غيره هذا عبدك او عت عندى فاعلم يتخلف اذعه لم ينفق نفقته على من هو في يده لانه اقرب منه ولم يثبت لغيره نفقة على حكم
 ولو كان كبير الا يحلف لانه في يده نفقة القول له في الرق والحرية والحديث الذي ذكره في الصحيحين من حديث ابي دراهم قال قال لهم ائكم

فلما تم ذلك لمالك كسب الكتاب ففقدناه فيه نظر الجانيين حتى يقع المهر أو يوفى فيه المالك وإن لم يكن له كسب بان كان
مبدأ من أوجارية لا يواجر مثلاً أجز المولى على جميع أحواله من أهل البيت مستحقون في البيع أياً حقهما وبقاء حق المولى بالطلاق
مختلفة نفقة الزوجة لأنها مقيدة ديناً فكان تأخير على ما ذكرنا ونفقة المولى لا تقيد ديناً فكان إبطاءه وتفاوت سائر الحيوانات لأننا
ليست من أهل الاستحقاق فلا يجبر على نفقتها إلا أنه مؤمرة بما بينه وبين الله تعالى لأنه عليه السلام فهي عرقه بن الحيوان
وفيه ذلك ونحوه صناعة المال وفيه صناعته وعن أبي يوسف أنه يجبر وإلا صح ما قلنا والله أعلم

أنواكم عليهم السمت أيكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكله ويلبسه مما يلبس ولا تكلفهم ما يعلبهم فإن كلفتموهم فاعينهم ورواه أبو
بند صحيح وزاد فيه ومن لم يلائكم منهم فبيعه ولا تغربوا خلق الدين على ما قال كان آخر كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة
الصلوة اتقوا الله فيما ملكت أيما كنتم رواه أحمد والمراد من جنس ما تاكلون وتلبسون لا مثله فإذا لبس من الكتان والقطن فهو
يلبس منها القطن كغيره بخلاف الباسه نحو الجواهر والذهب علم لم يوارث عن الصحابة أنتم كانوا يلبسون مثلهم إلا الأفراد قوله
فإن استنع وكان لما كسب الكتاب وانفق على نفسه لم يكن من الاتفاق على نفسه من مال السيد ليس له أن يتناول
منه إلا إذا نهبها عن الكسب أما إذا كان عاجزاً عن الكسب فله أن يتناول من مال السيد إذا ألبى أن ينفق عليه قوله بان كان عبداً زمننا
يفيد أنه إذا كان صحيحاً إلا أنه غير عارف بصناعته لا يكون عاجزاً عن الكسب لأنه يمكن أن يواجر نفسه في بعض الأعمال كعمل شيء أو تحويل شيء من النسيان
وما قد مناه نقلنا من الكفا في نفقة ذوي الأرحام نبوته هنا أولى وكذا إذا كانت جارية لا يواجر مثلها بان كانت حرة بخلاف ذلك
الفننة أجبر على الاتفاق أو البيع بخلاف المذنب والمذنب وأم الولد فانه يجبر على الاتفاق عليهم حيناً لم يقدر على الكسب بخلاف
الكتاب حيث لا يورث على حقه بشئ ولو اعتق عبداً زمننا سقطت نفقته عنه ويجب في بيت المال وكذا العبد الصغير لأنه ليس بمنياً حرة
وإن كان عصبة له كبن العم قوله بخلاف سائر الحيوانات الخ ظاهر الرواية أنه لا يجبره القاضي على ترك الاتفاق عليها لأن الأخبار نوع
قضاء القضاء ليقدر المقض له وليتأمل في المقض له وليس فليس لكنه يؤمر به ويأمره فيما بينه وبين الله تعالى ويكون أنما معاً
بجسها عن البيع مع عدم الاتفاق وفي الحديث امرأة وثقت النار في هرة جستها حتى ماتت لاسي أطلقنا تأكل من حشرات الأرض لا تأكل
أطعمتها وذكر المصنف عليه السلام نهي عن تغريب الحيوان يعني ما تقدم من رواية أبي داود لا تغربوا خلق الله ونهى عن صناعة المال وهو
من الصبيحين من أنه عليه السلام كان يبيع على صناعة المال كونه أسيراً عن هذا ذكره كونه في غير الحيوان أن لا ينفق عليها كالأملاك
من الدور والبرور فانه يؤمر به في مباح المال وعن أبي يوسف أنه يجبر في الحيوان وهو قول الشافعي ومالك وأحمد وخاتمة
بأنه ان يصور فيه دعوى غشبية فمجره القاضي على ترك الواجب ولا يدر فيه وظاهر المذهب الأول والحق ما عليه الجماعة بخلاف
ما لو كانت الدابة بين شركين فطلب أحدهما من القاضي أن يأمره بالنفقة حتى لا يكون مستطوعاً بالاتفاق عليها فالقاضي يقول للآلى
أما ان تتبع نصيبك من الدابة أو تنفق عليها رعاية سائر الشريك ذكره الخصاف وفي المحيط بغير صاحب لانه لو لم يجبر لفسد الشريك فرع
ويجب النفقة على من له النفقة ما كان أو لا مثله أو من بعد الرجل وحده من لا خرفا لنفقة على من له الحضرة ولو أوصى
بجارية لافسان وبجاني لبطنها لآخر فالنفقة على من له الجارية ومثله أو من بعد الرجل وسكنها لا خرفا لنفقة على صاحب السكن
لأن النفقة له فإن استدمت فقال صاحب السكن أنا بينها سكنها كان له ذلك ولا يكون مستبر عالاً من مظهر فيه لانه لا يصل
إلى حقه إلا به فصار لصاحب العلوق صاحب السفل إذا استدم السفل وأتبع صاحبه من نياية لصاحب العلوان بينية وينبغي
صاحبه مستحقه يوطى ما غرم فيه ولا يكون مستبر عاد كذا لو أوصى بخل واحد وبغيره لآخر فالنفقة على صاحب الثمرة وفي البيتين وحفظه
ان بقى من ثمن مال شئ فالنفقة في ذلك المال وإن لم سبق فالتمليك عليها لأن النفقة لها وأقول ينبغي أن يكون على قدر قيمة

كتاب العتاق

الاعتاق قصره مندوب اليه قال عليه السلام اعنت مؤمنا اعتق الله بكل عضو منه عضوا منه النار ولهذا استحق الرجل العتق والمرأة الامه المتحققة بالامه الاعضاء بالاعضاء قال العتق
لغيره من الحر الباسم العتاق مله شرط الحرية لان العتق لا يعبر الا في المالك

لا يحصل لكل منها والا يلزم من صاحب القليل لا يرى الى قولهم في السلم الاوصى بدينه لو احدث بغيره لاخران النفقة على من له الدين كبده عدا
وان كان قديلا لم يمتنع ان يجعل كالحظ والتبني في يار نالان الكسب يباع تصلف البقر وغيره وكذا اقول فباع محمد زوج شاة فاصح
لجميعها لو احدث وبجلد بالآخر فالخصيص طيبا كالحظ والتبني ان يكون على تقدير الحاصل لهما وقبل البيع اجرة البيع على حسب الاجرة نفقة البعيل
ان يمتنع قبل على المشتري فتكون ثابتة للمالك لم يمتنع البعيل ان على البائع اداوم في يده ويجوز وضع الغزاة على الجدة لا يحرم عليها ان لا تقعا على فكاك ابنتها

كتاب العتاق

قوله اشترك كل من الطلاق والعتاق في ان اسقاط الاله اسقاط ملك الرقبة والطلاق اسقاط ملك منافع البضع
واما اسقاط ملك ماني الذمة فيسرى ابرار واسقاط ملك القصاص فيسرى عفو اميرت انواع الاسقاطات باسماء ليسب اليها مع
اختصار وتسرى اضافة البعض الى الكل وهذا ظاهر قوله تعالى ولا يلزم حتى لا يقبل الفسخ الا ان قام
وان كان غير مندوب اليه على العتق المندوب اليه وصلاته بمقابلة وهو النكاح ولا يقع على محله بشرط وجوده فمكانه متصلا به او يبرن
بيان احكام النكاح لان النكاح يوجب ملك الطلاق وبيان متعلق بحكم بين نفس الحكم المتعلق لانه في بيان ان يملكه على اشي
من اسهل الجرمه والنسب والسرمان وغير ذلك ولا يخفى ماني الاعتاق من المحاسن فان الرق انما الكفر بالعتق ازالة اثر الكفر
وهو اجبار حكمه لموت حكمي فان الكافر ميت معنى فانه لم يفتق بجايته ولم تدق حلاوتها العليا فصار كان لم يكن له روح قال تعالى اذن كان ميتا
فاجيبناه اي كافرا فمدينه ثم اثر ذلك الكفر الرق الذي هو سلب الميعة لما نال له العقل من ثبوت الولايات على الغير من كالحاح الدنيا والعتق
في المال والشهادات وعلى نفسه حتى لا يصح كحاحه ولا يبيع ولا يشاؤه واستمتع ايم بسبب ذلك عن كثير من العبادات كصلوة الجمعة والجمعة والجمعة
وصلوة الجنازة وفي هذا كله من الضرر باليخفى فانه صار بذلك ملحقا بالاسماء في كثير من الصفات فكان العتق اجبارا له معنى ولذا واسد علم
كان خراؤه عند الله تعالى اذ كان العتق خالصا لوجه الكرم للاعتاق من نار الجحيم التي هي الهلاك الاكبر قول ابي حنيفة معنى باجاية معنى اعظم اجبار
كما ورد به الاجاز عن سيد الاخيرين الحديث الذي ذكره المصنف رواه السنن في كثير من ابني يبريه عنه ثم قال يا امير مسلم اعنت امر سلا استنفذ الله
بكل عضو منه عضوا منه من النار وفي لفظ من اعنت رقبة مؤمنة اعنت الله بكل عضو منها عضوا من اعضائه من النار حتى الفرج بالفرج احسن
الترجمة في الايمان والندوة رواه ابن ماجة في الاحكام واليات في العتق واخرج ابو داود وابن ماجه عن كعب بن مرة عن النبي صلى
عليه وسلم يا رجل مسلم اعنت رجلا مسلما كان كماله عن النار واما امرأة مسلمة كانت ما كماله من النار وروى ابو داود واما رجل اعنت امراتين
مسلمتين الا كاترا وكما كمن النار تحري مكان عظيمين متعلقين من اغنا منه هذا يستيف بما ذكره المصنف من استحباب عتق الرجل الرجل والمرأة لا
ظن ان شقة يفتق الرايتين بخلاف عتق رجلا والعتق والعتاق لثة عباتان عن القوة وعنه عتاق الطير بجوارحها وعتق الفرج اذا قويا
على الطير ان وفرت حيتق اذ كان سابقا وذلك عن قوته والبيت المبيت لا يختص به بالقوة الدافعة عنه ملك احد في عصر من الاعضاء
وقيل للقديم حقيقا العتق ببقه والميزان اذا تقاومت لزيادة قوتها لقوة تاثيرها وبما عتق بالقديم او السبق جابيت ارس بن حجر حيث قال على السنن
عتقت تهريرا وليس لنا ان طلبت مرام يعني قدمت وانما لا ترام بحال ولابد بان العتق قد علمت معذ على وجاقتي سني مرام المعنى انه

ولاملك المملوك والبلوغ لان الصبي ليس من اهله لكونه من اهل ظاهره وليس له الا ملكه الذي عليه العقل
لان المحبون ليس باهل للتصرف ولهم القول الباطل واعتقت وانا صبي خالق القول فله ذلك
لوقال للعتق اعتقت وانا محبون وحبونه كان ظاهرا لوجود الاستناد الى حاله منافية

سكت من قديمه لا يقدر ولا يذبح في تجارته وكذا نقول عتقت اذا سبقت تلك الفصل لقوة والعق كذا يقال للجمال ومنه سمي العبد
عقبا بجماله وقيل لانه من النار وقيل لشرفه فانه قوة في الحب وهو من ماله ان يقال ملكه يعني الحبيب وقيل
قالته اسما وضعته بها عتقتك من الموت وكان لا يعيش لها ولد قيل هو اسم العلم فيكون ان يكون سبب وضعه له الجمال او لغيره
ياحب المنيث او بعد الموت كل هذه المعنويات ترشح الى زياده قوة في معانيها واذا كان العتق لمة العتق -
فلا اعتناق اثبات القوة كما قاله في ما يفتق في النسخ خلوص حكمه ينظر في الادنى كما قد مرنا في ما بالرق ولا يتخفى ثبوت القوة الشرعية
به قدرية على ان لم يكن يقدر عليه فمن هذا يقال انه القوة الشرعية ويمكن ان يكون غدا المنة من افراد المنة القوي وعن هذا قال في الصحيح
العتق احرته بناس ان القوة المفسرة بها لمة نعم من كونه في البدن او ما يروح الى معنى آخر ولذا اطلقوه في تلك المواضع التي
عادنا يا بعتاد قوة ترجع الى معان مختلفة الالة فعقد بالحرية الطارئة على الرق وبصرح في المغرب حيث قال العتق احرته روح
عن الملوكة فلا اعتناق شرعا اثبات القوة الشرعية والتحريم اثبات احرته هو المخلص يقال طين حر لخالص عما يشوبه ومنه يقال
ارض حرة لاخراج عليها والكل يرجع الى معنى القوة والرق في الالة الضعف ومنه ثوب رقيق وقد يقال العتق بمنى الاعتناق في الالة
الفقه تجوز باسم السبب عن السبب كقول محمد انت طالق مع عتق مولاك اياك وسبب الباعث في الواجب تفرغ ومنه في خبره
قصد التقرب الى الله تعالى ولما سببه المنة له فقد يكون دعوى النكاح وقد يكون نفس المالك في القريب وقد يكون الاقرار بحرية عبد
انسان حتى لو ملكه عتق وقا يكون بالاجل في دار الحرب فان احببه لو اشترى عبدا مسلما فدخل في دار الحرب ولم يشتره بعتق عند
الي حقيقته وكذا ان نزل اليه عنه بان حرب من مولاة احرته الى دار الاسلام وقد يكون اللفظ المذكور كما سيذكره وهو نفسه كقولهم
اللفظ الانشائي بشرط ان يكون المعنى جرا بالغا غلا مالا وكما ذكره والرق عنه والملك صفته في الاختيار في انه منه وب
اليه غالبا ولا يلزم في تحققة شرعا وقوة عبادة فانه يوجب على اختيار ومن الركا فقد يكون موصيته كالعتق لاشيطان واليه ومنه وكذا
اذا غلب على ظنه انه لو اعتقه يذهب الى دار الحرب او يرتد او يخاف منه السرقه وتقطع الطريق وينفذ عتقه مع تحريمه للظاهر فيه وقد يكون
واجبا كالخافه وقد يكون مباحا كالعتق لرئيس القرية ما يكون خالصا من الغش فيحصل ان العتق يوصف بالاحكام العوج والند في ابدان والتحريم
يلا في عتق العبد الذي لم يخف ما ذكرنا اجرائه من النظر في الآيات والاشتغال بما ينيل الشهرة عنه واما ما عن مالك انه اذا كان
اعلى ثوبا من العبد المسلم يكون عتقه افضل من عتق المسلم لقوله عم افضلنا افعلا بالامانة والمجته فيف عن العتق ويجب تقيده بالاعلى
من المسلمين لانه يمكن من مقاصده وتفسيره واما ما يقال في عتق الكافر فاذا كان في حاله احتمال بقاياه لظاهر فان الظاهر من سوره الاعتقاد
والنفا فلا يروح عنها ولذا شاء الاحرار بالاصالة منهم لا يردن الا ارتبا طابعا لهم ففلا عن عرضت حرية نعم الوجه الظاهر
في استحباب عتقه تحصيل الحرية للمسلمين واما تفرغه لغيره فيسلم فهو اتمل والله اعلم قوله ولا ملك للمالك عن قتادة ان مال
عبد لا يبدل للعتق وهو من ماله الجمهور وعنه الظاهر في العتق وبما قال الحسن في غلظ الغنى والشجى واما ما قيل من ان عتق قال من ا
عبدا له مال فالمال للعبد وانه احمد وكان عمر اذا عتق عبدا لم يرض للمالك قبل الحديث خطأ وقتل عمر من باب الفضل في العتق

وکن لو قال العیون کل ملوكة امك فیه مراد الحلیة لا یعم لانہ لم یصل لعمی ملوكة ولا یزید ان یكون العیون فی ملوكة
 حو لو امتنع بکفره لا یفقد عتقه لقوله علیه السلام لا یتقوا فیها املاک من اجم واذ قال لعبد او امته انت
 مراد معتق او عتق او محرر او قد جرد نکاح او قد عتقت فقد عتق بنوب العتق او لم یسوا هذه
 الا لفظا صریحا فیه لا یفاد مستعملة فیه شرعا وعرفا فاعنی ذلک عن النبیة والوضع وان کان فی النکاح
 فقد جعل ان شئت فی التصرفات الشرعیة للحاجة کما فی السلاق والیم وغیره او لو قال عتقت الانثی بالصلی او امه من اهل صدق دینہ لا یعتقله

ابن مسعود انه قال لبدو یا عمر انی اری ان اعطتک عتقا بینا فاخبرنی بما لک فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول یا
 رجل اعتق عبدا او تلامه فلم یخبر بالمولی سیده واد الا ترم قوله وکننا اذا قال البصیر انخ وکننا اذا قال المجنون اذا افقت فموسر
 لا یتقید کلاهما سببا عند الشرط لعدم الاحلیة حال التکلم المبدی فلیقع تعلیقا معتبرا قوله علیه السلام انخ یزاد واد و الترتیب
 فی السلاق عن عمرو بن شیب عن یاسر بن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ینکح ابنا او م فیما لا ینکح ولا ینکح ابنا ولا ینکح
 له فیما لا ینکح قال الترمذی حدیث حسن صحیح وهو احسن فی روع فی هذا الباب وقوله حتی لو اعتق عبد غیره لا یتقید بعد المولای
 قوله لان هذا اللفظ صریح فیہ الاتفاق التی تستعمل لانشار الاطلاق صریح وکنایة فاصریح المولای والحرمة والتیق باسے صیفة
 کان فضلا او وصفا او مصداقا لفعل نحو اعتقک وحررتک واعتققتک اسد علی الاصح وقیل بالنیة والوصف بنحو انت حررت عتق یتق
 ولو فی هذا کیا حرریا عتق فانه کنه حر المولی کتوله بذا مولای او یا مولایا یقتضی وان لم یتوهم حکم الصریح ان یقع به لو اذ او
 لم یتوهم لان یؤی غیره الا فی القضاء فاما بینة و بین اسد تعالی فلا یقع اذا نوسے غیره فلو قال نویت بالمولای الناصر لا یتصدق
 فی القضاء وقما بینة و بین اسد تعالی هو علی نوسے وینبغ ان لکون هذا المکن هاتلا فان کان بازلا فانه یقع فاما بینة و بین
 تعالی وان نوسے غیره وهو الکذب ہر لا یکتفی بقیة ما صدر بہ الحاکم کتاب التیق من الکافی من قوله ذکر محمد بن الحسن عن ابی یوسف
 عن اسمیل بن مسلم لکن عن الحسن عن ابی یوسف عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انه قال من لعب بطلاق او عتاق فهو جائز علیہ
 ونزلت ہذہ الایة ولا ینحی فی الایات اسد ہر وانی ذلک فانه یقتضی وقوعہ عند اللہ تعالی عند الحزل بہ و ذکر یحییٰ بن محمد بن
 الخطاب قال من مکمل بعتاق او طلاق او نکاح فهو جائز علیہ وزاد المشافہ فی الصریح فک الرقبہ وقوعہ بایہ خلاف الحدیث وهو قوله
 علیہ السلام لذلک تعال الیسا سوار تکمل لرقبہ ان یعین فی عتقہا وقوله تصعب حرا منة للعتق وتقوم حرا وتقتبہ بعتق فی الحال ولو قال
 انت حر النفس عتق فی القضاء وان قال فی فمالک او مالک غلامک لا یتق بکذا روی محمد بن یعقوب عن ابی حنیفة وقال انا ابوی ان یقول
 اذا اراد به الحکیة وعن ابی یوسف یتق بالنیة قیل والظاهر قول والظاهر قول محمد وادنی تامل ینظر ان لا فرق بین یاتین البیاتین فی العنی
 فاذا کان کذلک فلا خلاف بینہما علی هذا النقل وعن احمد بن حنبل ما سئلہ فیہ شرعا وعرفا علی وجه تیار و بلا
 قرنیة مع الشہ فیہ ذکر لکثرة الوضع فوافق قول الایض وغیرہ حیث قال البصر او وضع لہ والوضع فینے عن الیة قوله فاعنی عن النیة یعنی ان لا یشترط
 الیة لکثوت العتق امانیة عدمہ بان ینوی بشیئا آخر فمستبرحا بینة و بین اللہ تعالی لا فی القضاء علی سند ذکر قوله والوضع ای من الکرب
 لا المفرد علی ما لا یخفی ولا المکرب حتی یحیی فیہ اختلاف فی وضع الکرب بل التریکیات موضوعہ وضعا نوعیا مثلا وضع نبت الفحل لذلک
 عین الوضع صیغة للذلالۃ علی مضمہ حدیث الی شی لیف الاخبار بانه وقع منه فیما تقدم علی وقت المنطق فنجبا لاثبات امر لم یکن وضع آخر لہ
 والحاصل ان الحاجة قائمة الی اثبات ہذہ المعانی عند المنطق ولا بد من وضعها وقد استعمل الشرع والعرف واللغة فی ذلک ہذہ الاتفاق
 مکات حقائق شرعیة علی وفقی اللغة فیہا و ہذا لان اہل اللغة ایضا یثبتون ہذا المعنی اعنی تحسیر العبد والامار ببعض
 ہذہ الاتفاق فقولہ فقد جعل ان شئت فی التصرفات الشرعیة لم یصرح بقا علی الجہل المذكور ولا شک انہ اشارع ویفیدہ

ولا يدبر قضاء الا بدخله الظاهر ولو قال له لم يستر يا عقوب يعنى لانه ينزل بما هو من حق العقوب وهو لا يستحق ان المانع بالوصف
 المنع من اجزاء حقيقة فيحقق الوصف فيه وانه يثبت من جهة حقيقة بنوعه بقوله في الجواب وسنقره من بعد
 ان شاء الله تعالى الا اذا سئل عن اجزاء خبره لا يلزم ان مراده الاعلام باسم علمه وهو ما قبله به ولو ناداه بالفارسية يا اذ قد
 لقب بالمر قالوا يعنى ذلك اعلمه لانه ليس بنزل باسم علمه فيعتبر اجزاء الوصف والذوق والراسل حرا ووجوب ذلك
 اذ قد ثبتك لو ثبتك او قال لانه في جميع حركات هذه اللفاظ يعبر بها عن جميع البدن وقد مر في الطلاق والاضافة الى الجرح شامك شامك في قوله

توكلنا في البيع ايضا فوجب ان المراد من جعل الشارع تقريرا وكذا في الطلاق والعقاق وقد قدمنا في باب ايقاع الطلاق تقريرا كلام الصحابة ان
 الطلاق يثبت اقتضار التصحيح الاخبار فبيده وكلام الكافي في العتق ايضا مثله وهو يقتضيه انه على خبرية لم يحيل انشراح اصلا وعلى ما اورد الله الطلاق
 ونقطة في البيع يخالف ذلك وانما لا تقبل الية لانها انما تقبل اذا كان مراد شيئا واحدا وان المعنى مقبولا في خصوص المادة وهو اذا كان
 استجابا او جوبا بالاشارة كقولنا هذا خبرنا ليعتق به ايضا والوضع يبعد باعتبار خصوص مخاطب ومكان علم كمن وضع جاد ان يكون ثبوت الحق
 عند الحكم الشرعي اقتضاه تصحيح الاخبار كمن اشترى عليه من الكائنات بل هو غير ذلك الطلاق ثم هذا التقدير انما يحسنه في غير ذلك
 فما تقرير فيه لا يثبت وما على مقتضى ما يذكر من هذا ويحق بالصرح قوله بعبده وبنتك لنفسك او بنتك لنفسك متكافئة
 يعنى وان لم يزل ان موجب هذا اللفظ ان الله تملكه الا انه اذا اوجب لآخره توقف على قبوله واذا اوجب له ليعبد يكون من غير بطريق
 الاستحاط فلا يحتاج الى قبول ولا يرد بالمر واما اذا قال بنتك لنفسك بكذا فانه يتوقف على القبول قوله ولا يدبر لانه خلاف الظاهر
 بخلاف ما لو قال غيت ان كان حرة في وقت فانه ينظر ان كان البعد من البسيدين وان كان قوله لا يدبر كذا في الغاية
 فسرور في البيعة وما عجزه سالما فاجابه انزعتك انت حرة لانيته ليعتق لمحب لو قال غيت سالما فاعتق في اقتضار
 وفيما بينه وبين الله تعالى انما يعنى الذي عنده لو قال يا سالم انت خرفاذا جوبدا خرفعت سالم لانه لا يخالف في الاسلام وفيه قال عبده انت
 راولد وجبت انت طالق ان لوى العتق والطلاق دفع لانه فهم من هذه عند الانفراد بالمفهوم عند التركيب الا انما ليست صريحة
 لانها غير الانفراد لم توضع للمنفعة فصارت كالكتابة فقف على انية ولو قال انت حر اليوم من هذا العمل عتقت قضا لانه اذا صار في شيء
 حسنه في كل الاشياء قوله يا هو حقيقة وحكم في هذا من مواضع اولها هذا تمام عبارة فيه فيقتضيه تحقيق الوصف فيه واذا ثبت
 من جهة فيقتضيه ثبوت قصد يقال وسنقره من بعد ان في مسألة يا ابنى ثانيا فيها او القبه مراتم ناداه يا ازاو ازاو ناداه
 يا حرة لانيته فقال لانه ليس بنزل باسم علمه فيعتبر اجزاء عن الوصف المذكور وبيان معا يفيد ان ان عتقه باعتبار اخباره عن ثبوت
 افوتت الذم منه هو احسن منه فيقتضيه قصد يقال ولا يخفى ان الاخبار في الدار الاضمتا فان قوله يا حرة من معي يا من قصدت
 يا حرة في بيتك استبرث يا تصحيح الكلام وهذا يفيد ان ثبوتها اقتضاه تصحيح الاخبار في الضمن وهو لا يقتضيه نقل الاخبار الى الاضمتا
 واما كلامه في الموضع الثالث من قوله يا ابنى يا حرة حيث لا يثبت في ثبوت الاعتاق فيه راولد وهو ان يكون
 ذلك الوصف الذي غير عن النواهي يمكن اثباته من جهة العتق والايك في ذلك يجعل له دواعيا به استحضار والنبوة لا يمكن اثباتها حاله الدار لانه لو نقل
 من يابا كان انما قبل هذا لانه في جميع الفقهاء قال بعد غير ديار استحقى ثم اشتراطه في نقل ما انقض القاعد احيى لانه يمكن اثباته حال
 السنار ان اعتق عبده غيره واجاز المولى فانه يثبت قوله لان مراده الاعلام باسم علمه ليعتق بنذاته ومذاطه
 او اكان عليه لم معلومة فيكون قصد غير استحضار الذات هو الاحتمال دون الظاهر فلا يثبت الا في زيادة فيقتضيه قوله او قال
 لانيته فربك نفس الامنة لان قوله عبده فربك خبر فيه خلاف قيل يثبت كالامنة وعن محمد لا يثبت لانه لا يعبر عنه بخلاف الامنة ولو
 قال يا ابنى حرة على حرام لم يثبت العتق لا يثبت لان حرة من الفرق يستحقان وفي مسالكه يثبت لانه يقال هو لسان القوم

وسياستك اذ استلوا فيه ان شاء الله فكما وان اضافته الى جزء معين لا تعتبر به عن الجملة كاليد والرجل لا يقيم عن باخلا فاللشافعي ر
والخرام في كتابه في الطلاق وقد ينادى ولو قال المالك لي عليك ونفي به الحرية عتق وان لم ينو به عتق كانه يحقق انه اراد المالك عليك
لا في بطنك ويحقق في كافي اعتقك فلا يتعين احد فكم اراد الا بالذينة قال ولكن اذا نيات العتق وذلك مثل قوله خرجت ممن ملكي ولا سبيك عليك
ولا رقي عليك وقد خليت سبيك كانه يحقق نفي السبيل والحرز به عن الملك وتخليد السبيل بالبيع والكتابة كما يحق في العتق فلا بد من الذينة
وكن قوله كاسته قد اطلقك كانه بمنزلة قوله خليت سبيك وهو الروي عن ابن يوسف بخلاف قوله طلقتك على ما بينه من هو
ان شاء الله تعالى ولو قال اسلطان لي عليك ونفي للعق لم يفتقر لان السلطان عباة عن اليد ونحو السلطان به لقيام يده وقيل في
الملك دون اليد كافي المكاتب بخلاف قوله لا سبيل لي عليك لان اليه مطلقا انشاء الملك لان للمولى على المكاتب سبيلا فلهذا لا يحقق العتق وقال ابن ابي

وفي الدم روايتان ولوقال بسا فربك حرم الجماع عقت وفي الدم روايت الاصح انه لا يعقق لانه لا يعبر به
عن البدن وفي العتق روايتان والاولى ثبوت العتق في ذكر كخر لانه يقال في العتق هو ذكر من المذكور وقيل
فصل في ذكرهم قوله وسياتيكم الخلاف فيه عند ابى حنيفة يقتصر على ذلك المقدار وعند مالك في كل شيء
مسألة تحت الاعناق الاية قوله ولوقال لا ملك لي عليك شروع في الكنايات احصاها ان ما ليس بصريح
من الالف فاما ما يقع العتق به اذا نواه ومنها ما لا يقع به شيء وان نواه فالاول نحو لا ملك لي عليك لا سبيل لي عليك
خرجت من ملكي لارقي لي عليك خليت سبيلك والحق لي عليك عند ابى حنيفة ومحرم وقوله لامة اطلقك او انت حر او فلان
لغيره وانت حرة عقت في الجميع ان نوى ولوقال انت حر او جعلتك حرة خالصا روى عن ابى حنيفة لا يعقق وان نوى لان الاشياء
كلها تتعلق بالحكم التلقين وعندهم انه يعقق لان الغلو لا يتحقق الا بالعتق والنتا في حق ان يقول بعد عتق بنتي ولامة بنتي منى او حرمت
عليه وانت برة او بان او بنته او اخبرني او استبرأ او تلتقي او اذهب او انتاري فاخارت نفسها لا يثبت العتق بها
نواه وكذا اطلقك كذا سائر صراح الطلاق وكنايات لما شدد وكذا اذا قال اذهب او توج حيث شئت من بلادك لا يعقق وان نوى
ونحو المنة او هب حيث شئت كناية ولوقال انت مثل امرأتك لا يعقق لان التشبيه للمشاركة في بعض المعاني وقد يتحقق ذلك وقال
بعض المشايخ يثبت اذا نوى كقوله لامرأة انت مثل امرأة فلان وفلان قداني من امرأته يصير به مولى ان نوى الا لا يراه قوله لان السلطان
مجازة عن اليد قبل فيه تسامح بل هو عبارة عن صاحب اليد السلطة اليد لكن كلامهم لم ينفذ انه لا يتحقق من التسامح والتجوز فانه قال
وسمي السلطان به لقيامه به فانه ينفذ في المني الحقيقي الاصل للسلطان هو اليد وتسميه غيره لا تصاف باليد بما يسمى رجلا بالفضل لا تصاف
به فم قبل في مشتركي الحج والبيعة لقول ابن عباس كل سلطان في القرآن هو اجمحة وابد فاذ قال لا سلطان لي عليك فانه ينفذ
اجمحة واليد ونفي كل منها لا يمدح في الملك كالمكاتيب بخلاف نفي سبيل لانه في الطريق والطريق السلوك لا يراه حقيقة فانه ينفذ في الملك لان الطريق
يتم وصل به الى غيره فذلك في اليد يتوصل به شرعا الى انفا والتصرفات فاذا صح جملته كناية عنه عتق او ارادة بخلاف السلطان فانه اليد
نافية في اليد وهو غير مستلزم في الملك كما في المكاتب فلو جمل كناية عن العتق وفيه ازالة اليد والمكاتيب يثبت باللفظ اكثر مما وضع
لانه لا يجوز وكذا لا حجة في عليك واعلم ان بعض المشايخ مال الى انه يعقق بالبيعة في لا سلطان لي عليك وفيه قال الاية السلطنة
قال بعض المشايخ انه ليس بجديد وعن الكرخي روى في عمره فلم ينفذ في الفرق بين السلطان والسبيل ومثل هذا الامام لا يقع له
نقل هذا الاصل في الحل مشكل وهو به جدير اما اذا قلنا اليد المفسرة بالسلطان ليس مرادها اجمحة المحسوسة بل القدرة فاذ قيل له
سلطان اي يبرأ الاستيلاء وقد صرح في المطب في ان السلطان برأيه الاستيلاء واذا كان كذلك كان نفيه نفي الاستيلاء
بقتة او مجازا فيصح ان يراد منه ما يراد بنفي السبيل بل اوسل باس في تامل وامانا فلما لم يقع الذم في عينه من ان يراد به العتق وهو
وم ان يثبت باللفظ اكثر مما وضع له غير مانع اذ فاته الامر ان يكون المعنى المجازي اوسع من الحقيقي ولا يرد في ذلك بل هو نيات
المجازات العامة فان المعنى الحقيقي فيها يصير من افراد المعنى المجازي كذا هذا يصير زوال اليد من افراد المعنى المجازي العتق او زوال الملك

أركان الحرية لازمة للنسوة في الخلافة المشايخية في صيغتهم من طرق المجازيل ما خرج من غير اعتراض لا لعناء خلاف ما استثنى به كلامه لا في
 له في المجازينتين إلا أن لا وهذا خلاف ما ذكرنا قل لا غير قطعت يد في غير مجازين حيث لم يجعل مجازين أعين إلا خراب بل بالانظر إليه وان
 كان القطع سبباً لوجوب المال لأن القطع سبب لوجوب مال مخصوص وهو لا يرقى أنه يخالف مطلقاً للمال في الوصف حتى
 وجب على العاقلة في سنتين ولا يمكن إثباته بل دون القطع وما أمكن إثباته فالقطع ليس بسبب له أما الحرية فله اختلاف ذات الحكم فأنس كجعله
 مجازاً لعدم كونه كلاً هذا إلى أواخره لا يولد مثله في غير الخلاف لما بيننا من كمال الصبي مع هذا جدي قيل هو على الخلاف وقيل لا يقيق بل يجب أن
 هذا الكلام كما هو جلي في اللغة لا يولد له سبباً وهو لا يفي غير ثابتة في كلامه فتعذر أن يجعل محلاً
 عن السبب جيب بخلاف الأبوة والنسوة لأن لهما موقفاً في الملك من غير واسطة

منه الأكسب صحيحاً لأنهم لم يحكموا خلافه في هذه الخلفية على ما قيل يكون فيما من في الأصل أيضاً أنه نفس اللفظ الذي هو المجاز في
 الاستعمال الحقيقية أو اللفظ الذي يؤول في ذلك المعنى المجازي بطريق الحقيقة وقال من في الأصل في تحرير قول أبي حنيفة في شرط
 صحة الأصل من حيث أنه مبتدأ وخبر مفعول لا يجاب بصيغة فاعداً وجدهم فتعذر أن يحمل حقيقة الـ أكسب ما ذكره ولا شك أن
 صحة الأصل من تلك الجهة مع تعذر معناه الحقيقية إنما هو في هذا السبب الأكبر ما يفرغ من حقيقة لفظه ولم يتغير معناه الحقيقية واستدل بهامزة
 بأنه لا يرد في الجواز من انتقال الذهن من الموضوع إلى السبب المتجاوز فيه لتوقف اللازم على المعلوم فلا بد من إمكانه
 الاستحالة لأن الموقوف على الحال في مرة بالقياس على سبب الخلاف على من السمار وشراب ما في هذا الكوز ولا ما فيه
 حيث يبحث عقيب المين في الأول وتجب الكفارة فيه دون الثانية فوجب الكفارة خلت عن البر ولو أمكن البر
 في الأول لتعذر من السمار انقذت في حق الخلاف ولما لم يتصور في الثانية لم يتفقد قرأنا الخلاف فيتم فيه قيامه إمكان
 الأصل وتارة بأن الحكم هو المقصود باللفظ فيما عتباراً خلفية بين لفظين من جهة ما هو المقصود عنه أولى من غيره وجب
 عن الأول بأن توقفه على نعم المفعول له على أنه غير مراد ليقول عنه إلى اللازم المراد فقه لا يستلزم إمكان تحقيقه في الخارج
 ونجيب عن الثاني أن تلك الخلفية بين حكمين شرعيين ومعنى خلفية حكم شرعي لا تحسم به كونهما متعلقين شرعاً بتقدير تعذر
 انتقال الأول وفراغ فرع تعلق الأول وتعلق الخطاب وأمرح الامكان الذي كماله كفاية في الخلاف على المسح عليه ثم لا بد من
 فلا يتصور فيه ما خلف استحالة أصله لأنه لا تعلق أو ذاك ولم تجب في مسألة الكوز لعدم تعلق وجوب البروح ظهر أنه لا بد من
 بين لزوم إمكان حمل حكم شرعي لتعلق الحكم بخلفه ولزوم إمكان معنى وضع لفظ الصحة استعمال ذلك باللفظ
 مجازاً أو ظاهراً بما ذكرنا أن حكم المين الأصل هو وجوب البر لا البر نفسه والجواب عن الثالث أن هذا تصرف باللفظ بأن تعلق
 مرق فيما وضع له واختاره فيما لم يوضع ولم يعلم من جهة أهل اللسان أنهم اشتبهوا ذلك سوء وجوده مشترك يجوز التجوز به ولا يحتاج
 سوى أنه أدركه الحقيقة ثم احتاجت إلى أدراكه ليس لنفسه بل لتعلم العلاقة فانه لم يتصور لم تعلم العلاقة فكانت احتاجت إلى محسوس
 فمما أيضاً غير مقصود بالذات فاشترط إمكان وجوده من الحقيقة في الخارج لم يدل عليه بل للغة تنبيه فانه يستلزم أن لا يكون
 زيداً سد فانه وزان هذا السبب للأكسب من جهة المين المركب الحقيقية مستحيل لاستحالة كون الإنسان اسداً والاتفاق على
 جواز بل وعلى بلاغته وما فوق به من أن هذا مستعار بجملة بخلاف هذا اسد لان المين في نفسه دون اللفظ ممنوع وإذا
 ثبت اشتغال هذا الشرط فاذ الحكم كلاماً وتعدر الحقيقة له وللكلام طريق تجوز به فيه يقين فوسم أو لم يوافقاً من جسم كليلاً بلينا كلاماً تعلق
 وما نحن فيه كذلك فانه يكون مجازاً في معنى عطف على من حين ملكة استعمال الاسم المعلوم في لازمه ثم أن كان هذا داخل في
 الوجود عطف ديانة وتضار والافتقار ولا تغييراً به ذلك أم ولد له بخلاف اعتقك قبل أن اخلق أو تخلق لأنه لا طريق فيه للمجاز فلفظنا
 ضروري وقوله وهذا بخلاف ما إذا قال لا غير خارج جواب عن مقيس آخر لما هو هو ما إذا قال لا غير قطعت يد في غير مجازين تعلق
 صحيحين فانه يلو هذا الكلام بالاتفاق ولم يجعل مجازاً عن الاستدراك بالمال لعدم إمكان معناه الحقيقية فاجاب بأن لغوه ليس لتعذر الحقيقة

من قال شيئا لا يصدق في ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة إذا دعي يصدق في رواية ابن سينا ولو قل لبطل هذا البقي فقد قيل على الخلاف
وقد قيل في جوابه أن لا دلالة له على شيء فعلق المحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر وقد حققنا في النسخ
أن قل لا يصدق في ظاهر الرواية وأما المحكم في ذلك فليس له دلالة على شيء وقال الشافعي لا يصدق إذا دعي

بل المتعذر كل منه من المجازي لأن المال الذي انقطع سببه بالخصوص وهو الارش الواجب على العاقلة في سنتين ولا يمكن إثباته إلا بحقيقة
القطع فلا يمكن جعل اللفظ تجزأ بالسبب عن السبب والذي يمكن إثباته وهو مطلق المال ليس القطع سببا له فاستغنى الجواب المال به مطلقا
خلقاً من ضرورة خلاف ما نحن فيه لأن المحرقة لا يختلف لكن ذاتها حاصلة عن لفظ حرا ولفظ ابني فالحكم المجازي حينئذ لا يصدق فوجب صوته
عن اللغو قوله ولو قال هذا في الخ جواب عما قيل أنه يغوز قال بل هو على خلاف أيضا فثبت أبي حنيفة يصدق وأما لو قال لعبد والعنيفة
هذا جدره فاجاب عنه أولا بأنه على خلاف وقيل هو الصحيح لأنه وصف بصفة من يصدق بملكه وثانيا بالفرق فإنه لا يصدق اتفاقا وهي أن
هذا الكلام لا يوجب له في الملك إلا بواسطة الأب ولا وجود له في اللفظ قوله ولو قال هذا في الخ أي لعبد لا يصدق في ظاهر الرواية وعن أبي
حنيفة يصدق وسببه رواية الحسن وجه الروايتين ما بيناه فخره وجه رواية الحسن على قوله أن النبوة سبب المحرقة في المملوك ويعرف
عن وجه جدره وهو أن الاخرى سبب لعن المملوك وحوالة الظاهر على قوله في هذا جدره وقيل لا يصدق بالأجماع لأن هذا الكلام
لا موجب له في الملك إلى آخره ذكره وتفسيره هنا أن هذا الكلام لا موجب له في الملك إلا بواسطة الأب أو الام ولا ذكر له سببه
يعني الحكم في التركيب فلا يفيد حكما ولأن الاخرى تقال لما بالنسب في الرضاع والدين فلا يتعين النسب إلا بدليل حتى لو قال من أبي
أوسن أبي أوسن النسب عتق إذا عرف هذا فلا شك في صحة الأصل المذكور لكن يخرج الفرع عليه قيد عليه منع التعيين بثبوت استغناء
كثير في معنى الشفقة فوجب المصير إليه فلا يتعين واحد من المعنيين المجازيين أو يتعين هذا لأنه ليس كما قرنا في ياسر في يامكي
لما قلنا في الحقيقة لم يصدق عليه في القضاء إلا بالنسبة فإن أوجب بأن اعتبار القايمة الشرعية أولى وسببه المتعينة هنا وهو عليه
بأنه فإنه لا يصدق فيه وجهه بأنه مشترك بين الماشرك في النسب والدين والقبيلة وحكم المشترك التوقف إلى القرينة حتى لو قال من أبي أوسن
عتق ومن العتق بوجه الأول ولا ذكر له في اللفظ ليكون مجاز عن لازمها فاستغنى عن طريقه قيد عليه منع الاشتراك بل هو حقيقة في النسب
مجاز في الباقيات ولو دأبه بها كان المجاز أولى وإن علة غنق القريب عند القرابة المحرمة لا خصوص الولاد ولذا يصدق في هذا خالي وعمي
بما خلاف بين أصحابنا ذكره في البدائع وقرئ بينه وبين هذا الخ بأنه يحمل للأكرام والنسب بخلاف العزم فإنه لا يستل للأكرام عادة وهذا القول
ما أورده في هذا الخ فلا يخلص إلا بترجيح رواية العتق في هذا الخ وهي ما نقلها المصنف قوله ولو قال لعبد هذا بنتي فكذا إذا قال لأمته هذا بنتي لا
يصدق وإن كان لولده مثله بمثل لأن الأول مجاز عن عتق في الذكر لأنه بحجة البنية حقيقة والثاني عن عتق في الأنثى فأنسى حقيقة لانتفاء
حمل ينزل فيه ولا يجوز لفظ الابن في البنات وقلنا اتفاقا لعدم لازم مشهور وغيره لئلا يلزم تقييد اللفظ في معنيين مجاز بين أحدهما من
حيث هو والآخر من حيث هو مضاف وقد ذكرنا فيما كتبناه على البدائع أن الاتفاق على منتهى اللهم أن إن يعتبر المجاز عينا في نفس
إضافة البنات وكل من لفظ الإشارة والبنات والبنات حقيقة فالجواز في نسبة المراد بالاشارة بالبنية إلى مسمى الأيا عن نسبة الأيا العتق
في معنيين الأول وما ذكره المصنف بيان تقدير حقيقة بطريق آخر وهو أنه إذا اجتمعت الإشارة والتسمية والمسمى من جنس الماشرك بالاشارة
وإن كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى تبين هذا الأصل في باب المهر وهو الذي أراده بقوله حققناه في النكاح والمشار إليه هنا
جنسان لأنه الذكر والأنثى في الإنسان جنسان لا اختلاف المقاصد فيلزم أن يتعلق الحكم بالمسمى أعني سمي بنت وهو معدوم هنا لأن الثابت ذكر

وكن على هذا الخلاف سائر الالفاظ الصريح والكنائية على ما قال مشايخنا من انه نوى ما يحتمل له لفظه لان بين المالكين موافقة
اذ كل واحد منهم ملك العين اما ملك اليمين فظاهر كذا ما في النكاح في حكم ملك العين حتى كان التاميم من شرطه والثابت بمبتلا له
وتكلم اللفظين في اسقاط ما هو حقه وهو الملك ولهذا يصح التعليق فيه بالشرط اما الاحكام تثبت بسبب سابق وهو كونه ملكا
ولهذا يصح لفظ العتق والتحرير كناية عن الطلاق كذا عكسه ولنا انه نوى ما لا يحتمل له لفظه لان الاعتق لغة اثبات القوة والطلاق
رفع القيد وهذا لان العبد الحق بالجمادات والاشياء لا يكون له ملك المنكحة فانها قاذرة لان قيد النكاح مانع وبالطلاق يرفع المانع
فيظهر القوة لا خفاء ان الاول اقوى ولا خلاف ان ملك اليمين فوق ملك النكاح فكان اسقاطه اقوى واللفظ يصح مجازا عما هو دون حقيقته كما هو فوقه
فلم يمتنع في التشبيه فيه وانما في عكسه واذا قال لعبد كذا مثل الحر لم يبق لان المثل يستعمل بالمشاركة في بعض المعاني مما يقع للشك في الحرية

قوله وكذا على هذا الخلاف جميع الالفاظ الصريح كانت مطلقة والطلاق الكليات كما لو قال لأمته انت طه حرام او بائن او
تبرأ او تبته او تبنت متى او غيبة او برية او جلاك طه فاركب واخرجي وقومي واذهبي واعزلي واختاري فاخارزت نفسها وتغشى
او قال ذلك لعبد او قال له طلقك لا يفتق في ذلك كله وان نوى بخلاف ما تقدم من قوله اطلقك ونوى حيث يفتق بالانفصال
وقال الشافعي يفتق في ذلك كله وانوى وعن احمد روايتان احدهما كقولنا لا تترك قوله لان بين المالكين اي ملك الرتبة وملك النكاح
هو افضل قوله اذ كل منهما اخرج حاصله انه اثبات للشبهة بين المالكين اعني ملك الرتبة وملك النكاح وبين المتصرفين الواردين عليهما
اما الاول فان النكاح في حكم ملك العين شرعا لا ملك المنفعة لترتب لازم ملك العين شرعا عليه او هو اشتراط التاميم له كما في البيع والاتفاق
لازم ملك المنفعة عنه وهو التوقيف حتى انه يبطل به اذ هو لازم لملك المنفعة اسعنا الاجارة واستفاد بكل منهما ملك الوطى بخلاف الاجارة واما
الثاني فلان كلا من المتصرفين اسقاط للملك ولهذا يصح تعليقه بالشرط ولزمت السرية فيه واما الاحكام التي هي ملك البيع والشرع والشهادة
والقضاء وتملك الاموال وهي من القوة الشرعية فليس العتق هو المشتبك بها بل ثبت بسبب سابق به على العتق وهو كون العبد او مينا مكفقا
فان هذه خصائص لا يثبتها الا في الميتة مع التكليف هي السبب وانما استثبت بها الرق والعتق يزول المانع فيظهر اثر المنفعة كالزوجه في حق
الخروج والتمزوج امتنع بانه الزوجية فخطا للسبب والاستدلال بينهما ثم بالفرقة يزول المانع لها عنه ولهذا يصح لفظ العتق والتحرير كناية عن
الطلاق فوجب ان يصح الطلاق كناية عن العتق لان صحة الاول للنسابة وهي مشتركة لانهما نسابة بين الطرفين فاذا اناسب الشيء غيره
ناسبه الآخر قوله ولنا انه نوى ما لا يحتمل له لفظه اي مالا يسوغ استعماله فيه فلم يبق سواه مجرودا لنية ومجرد النية من غير لفظ يستعمل في المعنى جاز
الاستعمال فيه لا يوجب شرعا ثبوت ذلك المعنى الشرعي كما لو قال اسقني نوى به العتق او الطلاق لا يقعان وانما قلنا انه لا يسوغ استعماله
فيه لان سوغ استعمال اللفظ في المعنى اما وضعه له او التجوز به فيه فالاول منتف وكذا الثاني لان التجوز له طرق مخصوصة لغته وضع وضع
اللغة اتوا عما وهذا ما يقال ان نوع العلاقة موضوع وضع نفس اللفظ للمعاني المجازية وضعا عاما وهذا ما يقال المجاز موضوع وضع
نوعيا وحقيقة حاصل معنى قوله كل لفظ وضع بين سماء ومعنى آخر مشترك اعلم به فليست ان يطلق على ذلك المعنى وثبوت اعتبار
عنه بان ثبت عنه انه استعمل اللفظ باعتبار حسنه في من جزئيات ذلك المشترك فثبت به اعتباره لذلك النوع لتحقيقه في ذلك
البحر او نقل اعتبارا فالثابت متبادر في ملاقة المشاهدة ان يكون في نصف خارج ظاهر في التجوز عنه ثبوت فيه اقوى منه في التجوز
فيصير التجوز يشبهها والتجوز عنه يشبهها به وقولهم مشبه كونه وضعها محض ما هو كونه ظاهر في التشبه به التجوز عنه لا حقيقة الاختصاص
والالم يكن مشتركا فلا يتجوز باقتداره الى ما ليس هو فيه فالاول لا يتجوز التجوز بالاجزاء المحموم من انها وصفان لا زمان للامس لعدم
ظهورهما وشهتهما والثاني وجب ان لا يكون المعنى المشترك في محل المجاز اكثر منه في محل الحقيقة اذ اعرف هذا فنقول الاعتق انما
هو اثبات ملك القوة التي فصلنا فروغها للعلم بعدم ملك تلك الامور قبله والاصل في اضافته عدم الشيء ان يكون الى عدم المقضي
لا الى قيام المانع لان عدمه هو الاصل في عدم الحكم لان الغالب بثبوت الحكم عند ثبوت المقضي ولو سلم فالاصل عدم المقضي فيبقى على عدم
الم مثبت وجوده ولم يثبت ودعواه انه لا يثبت مع التكليف ممنوع بل مجرد ذلك لا يقتضي ملكا اما اعتدنا فظاهر وهو شرعيا لم يثبت بل انما يثبت

ولو قال ما أنت إلا عتق كان الاستثناء من النفي ثباته وجه التأكيد على كلمة المشاهدة ولو قتل رأسك رأس آخر لا يعتق لأنه تشبيه
بجذ من حر فلو قتل رأسك رأس آخر عتق لأنه انقياد الحرية فيه إذا لم يمتعز به عن جميع البدن فصل دمن ملك ذر لحم لحم
منه عتق عليه من اللفظ مروى عن النبي عليه السلام وقال عليه السلام من ملك ذر لحم محرمة منه
فمن حر واللفظ بعمن منه ينظم كل قرابة مؤثقة بالمحرمة ولا إذا أوتغيب

شرطه وان ذلك الملك مع الحرية فليسكن في السبب الشرعي والطلاق لازمة فيه النكاح ليعلموا ملكها التناغم على حتى يجوز الخروج والفرج
وهذا لان ملكها استحق الثبوت بعد الزوج حتى جازيها وشراؤها وشهدتها ولم يمنع منها سوى ما قلنا لحفظ النسب ولا مناسبتين
انما المانع في محل ليعمل الملك التناغم على بين اثبات الملك المزايل محل لمباقة يجوز التجوز وهي ان تكون محقة بالتجوز عدا اي ظاهرة -
مشهورة بثبوتها فيه قوي منه في محل النكاح المشبه بل هو هنا عكس هذا فان الاستقاطا المشترك بثبوت في العلق الكثرة او فرسه في الطلاق
والجوز بل فقط الطلاق يقتضي كون الطلاق هو الاكثر استقاطا واستثربه فلذا جاز التجوز بل فقط العلق عن الطلاق لوقوعه على وفق الشرط المذكور
وامتنع عكسه ولان العلق سبب لزوال ملك المتعة حيث كان سبب لزوال ملك الرقة فهو فيه لفظ السبب في المرتبة فانه السبب
في السبب وهو بمنزلة الان اختصاص لاو السبب من سبب الميعن فلا تلازم فلا علاقة بما قبل ليس سببا ايضا ليل ان الامة لو كانت منزلة
فاعتقها لا يوجب لزوال ملك المتعة فانما هو بنابر على اعتقاد ان المراد بالسبب العلة وهو منتف ولو سلم فالعلة انما تشرع عند كون الحكم معدوما
قبلها الا ترى ان البول بعد الرتح لا يوجب حدثا ولم يخرج بذلك عن كونه علة للحدث وعكس من يلزم ان لا يوجب حدثا آخر يمكن ان
يقال اوجب العلق حرمة اخرى للثقة فمن قبل الكنايات منها يقع المستثنى بالمانية كقولك تصدقت عليك بنفسك او ملكتها او هبت نفسك
منك اصبحت كاني نفسك ولعن نفسك فكذا كنايات لا تحتاج الى النية لان الاجتناب اليها اذا كانت تحمل معاني وهذه لا تحمل غير العلق فيستغنى
عنها ومنها يقع بالنية كما تقدم فسمنا ما يقع وان نوى كلف الطلاق وكنايات والتحقق في مثل الاول ان يقال انه متى ما يصرح كما في قوله
من حيث ان ما سوى العلق انتفت اراوته فقيمن فاحتج بالصرح وانتفاء المعنى المزمع هنا سبب تدر حقيقة الملك للعبد فقبح المعنى المجازي
وبنا على ان الصريح يخفى الموضع والافعالان مير ساد به قال جماعة وهو احتج وقد اخرناه في كتابنا قوله ولو قال ما انت الاحسر
علق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد هذا هو الحق المفهوم من تركيب الاستثناء لانه وهو خلاف قول الشانخ في
الاول قد بيناه في الفصل انه لا ينافي في قولهم انتفاء ما بالباقي بعد انشائها واذا كانت اثباتا موكدا فله روده بعد النفي بخلاف الاثبات الجبره
قوله ولو قال اسك راس حر لا يفتق لانه تشبيه بحذف حرفه ولو قال اسك اس فحقق لانه اثبات احسبه فيه اذ الراس ليس بجزء من جميع
هذا يقتضيه انه لا ينوي كما لو قال اسك حرفا لاحتياج الى النسبة لكن المسألة منتقلة من نوادر ابن سماعه لو قال راسك
اس حر علق اذا نوله وفي نوادر هشام قال ابو يوسف لو خاط مملوكه ثوبا فقال هذه خياطة حر لا يفتق وفي الهاروي لو راها
شقة فقال هذه مشية حر او تكلم فقال هذا كلام حر لم يفتق الا ان يقول اروت العلق وهذا قول ابى يوسف قال الحسن بن زياد من قبل
منه يفتق في القضاء يدين فيما بينه وبين الله تعالى وفي نوادر ابن سماعه عن محمد قال جسد حر او مملوك حر وعلم انه من سبي لا يفتق -
صادق وكذا لو قال ابواك حران وفي نوادر المصنف قال ابو يوسف لو قال فرجك حر من اجماع فبي حرة في القضاء ليس فيه ما بينه
وبين الله تعالى ولا يفتق وفي نوادر ابن سماعه عن محمد قال لستك حران حر او كذا ذكر حر وتقدم

فصل اعقب العقب الاختصاص بالاضطرار قوله وهذا اللفظ مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه النسائي عن حمزة بن ربيعة عن سفيان الثوري عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ملك فاجر محرم عتق عليه

والشافعي على الفئان غير لانه ان ثبت العتق من غير مرضاة المالك ينفية القياس ولا يقتضيه ولا خوة وما ايضا هيما نازلة عن قرابة الولاء
فانتم الاسحاق والاستدلال ولهذا المتعمد المكاتب على المكاتب في غير الولاد ولم يمتنع فيه ولنا ما روينا انه ملك قرابة مؤثرة
في الحرمة فيعتق عليه وهذا هو المؤثر في الاصل والولاد ملغى لانها هي التي يفتقر وصلها ويحرم قطعها حتى جبت النفقة وحرم النكاح

وضعفة اليقظة والنسائي بسبب ان حمزة الفرزدق عن سفيان وصححه عبد الرحمن وقال حمزة ثقة واذا استدل الحديث ثقة فلا يضر اقران
به ولا ارسال من ارساله ولا وقف من وقفه وصوب ابن القطان كلامه ومن وفقه من وثق حمزة بن معين وغيره وان لم يمتنع به في الصحيحين و
اما الحديث الثاني فهو قوله من ملك دار محرم منه فهو حر فاخرجه صاحب السنن الاربعية عن حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن عن حمزة
وحماد ثقة شك فيه فان موسى بن اسماعيل قال في موضع آخر عن حمزة فيما يحب حماد ثقة رواه شعبه مرسل عن الحسن
عن النبي صلى الله عليه وسلم وشعبه احتفظ من حماد انتهى وفيه مثل ما تقدم من كلام عبد الرحمن وابن القطان وهو ان
رفع الثقة لا يضره ارسال غيره ورواه الطحاوي عن حديث الاسود عن عمرو بن قحافة عن حماد بن سلمة عن حمزة بن عمار
او عائشة وعلينا باسناد ضعيفه وروى الطحاوي باسناد الى سفيان الثوري عن سلمة بن سيل عن المستور وان رجلا
زوجه ابن اخيه مملوكة فولدت اولاداً فاراد ان يسترق اولادها فاتي ابن اخيه عبد الله بن مسعود فقال ان عني
زوجه وولدت لها اولاداً فاراد ان يسترق ولدي فقال ابن مسعود كذب ليس له ذلك وفي المبسوط ان
ابن عباس قال جابر بن عبد الله قال يا رسول الله اني دخلت السوق فوجدت اخي يباع فاشتريته واني اريد ان
عتقه فقال عليه السلام ان الله قد عتقه قوله والتأني اخذ ويقولنا قال احمد وذكرنا الخطابي في معالم السنن انه قال اكثر العلماء قال روى
ذلك عن عمرو بن مسعود ولا يعرف لما خالف من الصحابة وبه قال الحسن البصري وجابر بن زيد وعطاء بن الشيبه والزهرى وحماد والحكم
والتوري وابن شبرمة وابو سلمة والحسن بن حي والليث وعبد الله بن وهب واسحق وانظروا فيهم وقال لا يمتنع في قرابة الولاد والاقوة
في الاقوات لا غير وفي المبسوط قال داود الظاهري اذا ملك قريبه لا يمتنع برون الاعتاق لظاهر قوله ثم ان يخرجه والد له الا ان
يحد ومملوكا فيشتره فيعتقه ولو عتق بنفسه لم يبق لقوله فيعتقه فانه ولان القرابة لا تمنع ابتداء الملك فلا تمنع عتاقه ولنا
قوله تعالى وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض الا الهى الرحمن عبد القداح صام وحدثهم هذا ثبت به ان الانية
منافي للبرية فاذا ثبت الانية انقضت العبدية والمراد بالبض فيعتقه بذلك الشراكم يقولون طبعه شعبة وسقاده فارادوا التعقيب
سائل اذا العتق لم يمتنع الشراكم انما ثبت له الملك ابتداء لان العتق لا يحل قبله بخلاف ملك النكاح لم يثبت ابتداء لانه لا فائدة في اثباته لا يستقيم
النبوة قوله ان ثبت العتق من غير مرضات المالك في الولاد ينفية القياس على غير القريب من البعيد وعلى سائر الاملاك اذ لا يخرج
عن ملك مالكها من غير رضا واختياره ولا لا يقتضيه القياس ولا ينفية وقد ثبت العتق في الولاد بالنص والاجماع الا من لا يمتنع بخلافه
والاخوة وما ايضا هيما نازلة عن قرابة الولاد فانتمنع الاسحاق اي اسحاق بن عمار في القياس الاستدلال اي الاسحاق بطريق الدلالة
لعدم الاولوية والمساواة بل يجب الاسحاق لغير المحارم من القرابات والقرابات ثلاث ولاد وغيره الحرمة وعدم محارمها كبنات الاحمام
والهات وبنات الاخوال والاختالات ويجب برد المتنازع فيسأل ما هو شبه به من قرابتي الولاد وغير المحارم وهو باننا في شبهة حقيقة
وحكما اما حقيقة فلان سائرهم قرابة مجاورة في الرحم وقرابة الولاد قرابة بعصبية واما الثاني فلاننا احكامهم متحدة بغير المحارم في الشهادة
والنفود وحل النكاح واثنا عشر المكاتب وكذا في هذا الحكم قوله ولنا ما روينا فقتضيه جميع المعاني المعينة والقياس الصحيح بل لالة النص

على ما في الخلق واما بعد فانه يعلم الجبل وقت العتق اذ اجازت به لاقول من ستة اشهر منه لانه اذن مرة الحمل قال ولان كلمة من ماله
 من لانه مخلوق من ماله فيعتق عليه هذا هو الاصل ولا معارضة له فيه لا وولان كلمة لوطها وولان هاس من زحمها مملوك ليس حاله في جانب الام
 باعتبار الحضانة لو استعملت ماله بما فيها والكنانة متحققة والزواج من رضى به بخلاف ولد للغرور لان اخوانه من رضى به وولان المحرقة
 حرة على كل حال لان جانيها راجع فيجب ان يوصف لغوية كما يتبعها في المملوكية وللقوة والتدبير واصية الولد والكتابة

عليه اي على التسليم فلذلك لم يجمع الاثني بوجود عتقه قوله على ما في الخلق انما هو غير راجحة فانه لم يذكره في هذا الكتاب والفرق بين هذا
 حيث يجوز اشتراط بدله على اجني ان العتق على مال معاوضة فانه يملك العبد بنفسه وتحت له القوة الشرعية وذلك اي شئ يقبس ولا
 به يجوز اشتراط العوض الا على من يعلم له المعوض كما في البيع والاجارة بخلاف المرأة فانها لا تحدث لها قوة به ولا تتحكم نفسها
 لان ذلك كان ثابتهما قبله على باقده مناه فلا فرق بينا وبين الاجني فاذا جاز اشتراط عليها جاز عليه وكذا لا يصح بطريق الكفالة لانه
 لا يجب على اثنين فكيف يجب على الكفيل وكذا لو قال لامة اعقت ماني بطنك على الف عليك فقبلت فجات بولد لاقول من ستة اشهر عتقه لانه
 لا يجب له على امته شئ بسبب غير ما قوله لاقول من ستة اشهر منه اي من وقت العتق فلو جات بلسته اشهر فصا عدا منه لا يعق الا
 ان يكون حملها توأمين جات بولد لاقول من ستة اشهر ثم جات بالثاني لسته اشهر او اكثر او يكون هذه الامة معتدة عن طلاق او
 وفاة فولدت لاقول من سنتين من وقت الفراق وان كان لاكثر من ستة اشهر من وقت الاعناق فيعتق لانه كان محكوما بالوجود
 حين اعتقه حتى ثبت نسبته وعلى هذا فرع ما لو قال ماني بطنك حر ثم ضرب بطنها فالقت جنياسية ان ضرب باب العتق لاقول من ستة
 اشهر تجب وبه الحنين لاسبية ان كان له اب حر لانه حر وان لم يكن حر يكون لعصبة المولى لان المولى قاتل فلا يتحق الارش فان ضرب
 لسته اشهر فلا شئ عليه لانه عبده كذا ذكره قوله فيعتق عليه التحقيق انه يعلق حر لانه يعلق مملوكا ثم يفتق كما يعطيه ظاهر العبارة فانه
 يجب القسط لان ابراهيم بن المنبي حله عليه وسلم لم يكن نطق الاحرار في الميسر والولد يعلق حران المائين لان ماله جزءه واما جارية
 مملوك سيدها فلا تتحق المباشرة بخلاف ابنة من جارية الغير فانها مملوك لغيره فتتحق المباشرة فيسرح جانبها لانه مخلوق من ماله باقدين
 بخلاف الرجل ولذا لا يفتق عنها بحال وقد يفتق من الاب ويثبت النسب منها بالزنا وبعد الملاءمة حتى يتوارثان ودون الاب وكان في
 اولي بالا اعتبار عند التعارض اولا استهلاك ماله بها لانه في موضعه ويزداد وقوة شتمه لانه منه او ترجع بالحضانة والترسية اولاه قبل
 الا تفصال كقصصهما حتى قد يقرض المقرض ويعتق ليعتقهما ولا يستثنى من بنيها والزواج رضى برق الولد حيث اقدم على تزويجها مع العلم
 برقمها في هذا الجاع من لو كان الزوج ناشيا كان ولده ناشيا مرقا بخلاف المغرور فانه لم يرض به لعدم علمه فلذا قلنا يعلق حران في حقه
 قيمته قوله كما يتبعها في المملوكية والمرقوية اوردين اللغطين يعني ثمار مغنوسيهما والرق هو الدل الذي ركبته الله تعالى على عباده حسينا
 استنكاهم عن طاعة وروح الله تعالى اوحى العامة على ما اختلفوا فيه والملك هو من الانسان من انصرف فيه الم قيم به الم سلب الولاية على
 نفسه وهو حقه فاول ما يوصف بالرق لا المملوكية حتى يجره بالاسلام فالملك عام تعلق بالاجاد والحيوان والرق خاص
 بالانسان ولا يبيع يزدل من ملك ولا يزدل الرق وبالعق يزدل كل منهما لكن زوال الملك قصد انتم يتبع الرق ضرور فواعنه
 بذلك الزوال عن تلقى حقوق العباد برقبة فبينهما انتم يتبع الام في الخاص والعام ولذا اذا اتوا الذين المأكول وغير المأكول كالحمار
 مع الحمار الوشني لوكل واذا اتوا الذين الوشني والاشية كالبقرة يزدل عليها حمار وحش يجوز التخييم به ولا اختلاف مغنوسيهما
 يختلفان في الكسبية في شخص فما كان في القن ورق ام الولد والمدة بناقص حتى لا يجوز عتقهما عن الكفارة والملك فيها كامل
 والمكاتب عكس رده كامل حتى جاز حقه عن الكفان وملكه ناقص حتى حسه من يد المولى ولا يدخل تحت قوله كل مملوك لي
 حر ما اورد من ان الرق لا يقبل الجبر فكيف يقبل نقصان ينرفع بان المراد بنقصان الرق نقصان حاله لا نقصان ذاته واما رجل

ان الله

باب العبد يعتق بعضه

لا يعتق للمولى بعض عبده يعتق دونه من دونه بقية قيمته لمولاة من حنفية لا يعتق كل أصله من اشتراك يخرى عند يفتي
على ما يعتق وعند مالك لا يعتق وهو قول الشافعي من فاضلته إلى البعض خاصه إلى كل فاضلته يعتق كل لهم. الاعتاق اثبات العتق وهو قوة
حكيمه واثباتها بالمال من هو الرق الذي هو ضعف حكمه لا يعتق من ضاها كالأطلاق والعتق القصاص والاستيلاء ولا يعتق من حنفية لا يعتق
اثبات العتق بالمال هو إزالة الملك لا الملك حقيقة والرق عتق للشئ أو حره العامة وحكم العتق ما كان من عتق العتق وهو إزالة العتق لا يعتق غيره

واضح من أن الولد يتبع الأم في الحرية والرق والتبعية والكتبة بحكم آية الولد ونسب يتبع الأب وفي الدين يتبع

خير الأبوين ديناً والله تعالى اعلم

باب العبد يعتق بعضه لا شك في كثره وتوقع عتق الكل ومن عتق البعض ونسب أن ما كثر وجوده فاحتج

إلى بيان أحكامه أمش منها ما لم يندرج وجوده وإن وقع الإجماع الماسة مقدم على النادرة فلذا أخرنا عما قبله قوله إذا اعتق

المولى بعض عبده عتق ذلك العبد ويسعى في بقية قيمته لمولاه عند أبي حنيفة معتبر قيمة في الحال والاستسكان أن يواجره فيها

نصف قيمته من الأجرة ذكره في جوامع الفقه وسجي أنه إذا امتنع عن السعاية فليس لك إذا كان له من

معروف وهو يفيضان حتى الاستسكان غيرنا وإنما يصار إليه عند امتناعه فكل من الأجانب تنفذ عليه جبراً وظاهراً عند أبي حنيفة

كربك حر أو مملوك بعثك حر أو مملوك أو شقص امرأته أو قال سهم منك حر فقياسه في قول أبي حنيفة أن يعتق سبعة

كما في الوصية بالسهم من عبده يسعى في خمسة سداسه وقوله عتق ذلك العبد يعتق عتق عن زوال الملك لا عن زوال الرق فانه عند

أبي حنيفة رقيق كله بخلافه في قوله وقال يعتق كله فانه عن زوال الرق أي وقال لا يزول الرق عنه كله ثم قال المصريح وأصله من الاعتاق

بالتجزي عنه فيقتصر على العتق وعند مالك لا يعتق من هو قول الشافعي يعني فيما إذا كان المولى واحداً وكان الشريكين في العتق موصراً إذا كان

شريكين والعق موصراً فيجب ملك السكك كما كان حتى جازله بغيره غيره والمزود من التجزي الاعتاق تجزي المولى في قول مالك فثبت في البعض

ومن البعض والذي يقتضيه النظران هذا غلط في تحرير محل النزاع فانهم لم يتواردوا على محل واحد في التجزي وعدمه فان قالوا العتق

إذا أعتق تجزى لم يرد بلغة الذي يريد به قائل أنه لا يعتق من هو زوال الرق أو إزالة العتق بل خلافه في عدم تجزئه بل زوال

الملك أو إزالة العتق بل خلافه في تجزئه فلا ينبغي أن يقال اختلف في تجزئ المولى وعدمه أو الاعتاق بل الخلاف في التحقيق

ليس إلا فيما يوجب الاعتاق ولا بالذات فبغيره زوال الملك وبقية زوال الرق فلهذا تجزئ موصية غير أن زوال الرق لا يثبت إلا عند

زوال الملك على كل شرط كما حكم الحديث لا يزول إلا عند غسل كل الأعضاء وغسلها بتجزيها ضرورة أن العتق قوة شرعية هي قد عتق

تصرفات شرعية من الولايات كالشهادة والقضاء والبيع والكارج منه ونفسه ولا يتصور ثبوت هذه في بعضه شأنها فقطع بعدم تجزئه والملك

متجزئ قطعاً لازم ما قلنا من زوال الملك عن البعض وتوقف زوال الرق على زوال الملك عن الباقي وح فبغيره أن يقيم الدليل من

الإجماعين على أن الثابت به أو لا زوال الملك أو الرق لا محل النزاع والوجه ينتقض لأبي حنيفة المعنى فلان تصرف الإنسان يقتصر

على قدر حق الملك ما الرق فحق العتق الناحية على ما تقدم فيلزم أن الثابت بالاعتاق زوال الملك لولا أن ثم يزول الرق بشرط

اتفاقاته أو زال إلى ملك وبهذا يدفع ما قيل من زوال الملك لا يسمى اعتاقاً والأركان البيع والنية اعتاقاً فانه إنما يلزم لو كان البيع المية زوال

الملك لان ذلك هو المسمى بالعتق لا إزالة الملك كيف ما كان وأما البيع فمما في الصحيحين وغيرهما من حديث ابن عمر عن رسول الله

صلى الله عليه وسلم قال من أعتق شراً كان له مال يبلغ ثمنه بعد قوم عليه قيمة عدل فاعطى شراً حصصهم وعتق العبد

عليه ولا يفقد عتق منه ما عتق أفاضلهم عتق البعض فقط قول الرب لا ندرى أشتى قاله نافع أبو حنيفة في الحديث لا يفرض الظاهر

والأصل ان العبد يقتصر على موطنه كالأصناف والتعدد أسوأ من عدم العزى والمالك مخرج كان البيع والهدية فدية عنه
 السعاية كحتماس ما يلقى العبد من المولى في منزله المكاتب عند ان الأضافه إلى البعثة
 منه فعمله بالذل ليس بالمال مكاتباً فهو مال كماله لا يملكه - ويحكم ان كتابته بغيره ليست حلاله حلالاً بل يفتقر إلى المكاتب في الاتفاق
 غير انه اذا لم يرد إلى الرق لانه اسفاده إلى احد فلا يقبل العبد من المولى كانه مقصوداً لانه قد يقال وفيه وكس في الطلاق والعنف
 عن القصاص حاله متوسطة فاشبهنا في الكس رجلاً للرجل والاستيلاء يستقر منه حتى لو استولى عليه من ماله بغيره
 وفي الفقه لما ختمت نصيبه بالاضداد ملكه بالاضداد كمال الاستيلاء

بل الواجب انه منته فلا يجوز ادراج مثل هذه من غير نصيب تناطع في افادته ليس من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يوجب
 في الحديث علاقة قاده وكذا ما رواد البخاري ايضا عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من اعترق شعباً في ملكه فله ملكه فله ملكه عليه
 في المال كان له مال والا توهم عليه تسعي به غير مستحق عليه لا ينبغي عليه الشئ ان افاد عدم شرارة العتق في الكس تجبر عتق البعض ولا
 لكان قد خص من قبل تخليص العتق فلهذا هو الظاهر وما روى له من حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم من اعترق نصيباً له من
 مملوك او شركاً له في عبد فكان له من المال ما يبلغ قيمته بقبضته عدل فهو عتق وفي لفظ فقط عتق كله فانما يقتضي عتق كله اذا كان له مال
 يبلغ قيمته وليس به ما هو ذلك بل انه يفتقر إلى كسيرة واعتناق بعضه كان له مال اولاً ففادته الا حاربه ان العتق مما يقتصر ولا يتلزم
 وجوده السرية فان وردت في العبد المشترك واستدل ايضا بدلالة الاجماع وهو ان العتق اذا كان محصوراً لا يقضي بالاجماع ولو كان
 اعتناق البعض اعتناقاً لكل في الملاك فالضمن مطلقاً كما اذا اتلف بالسيوف او بالسهل فادته به لا انسان ثم يرجع إلى القضاة فيضمن مملوكاً كان
 او محصوراً لكن قد يقال في هذا ان السعاية تقوم مقامه فلا يتعين وحيث ثبت الاقتصار لزم ان يكون المراد بالعتق في قوله فقد عتق منه
 ما عتق زوال الملك وكذا يلزم في قول كل من نقل عنه القول بتجزئة كالحسن وهو مروي عن طه وعمر بن الخطاب ما قيل ان قول عمر لم يفتقر
 الطحاوي الى عبد الرحمن بن زيد قال كان لنا غلام شهيد القادة سبية قابلي فيها وكان بني بريمين امي وحنى الاسود فخاراد وحقه وكنت يمينه
 ضحيل فذكر الاسود ذلك لعمر بن الخطاب فقال اعتقوا انتم فاذا بلغ عبد الرحمن وحبب فصار عتق والاشتمال ان ثبت لعبد الرحمن الا عتق بعد
 بل هو بعد ان ثبت في العبد اعتناقاً فانا ذلك لان الرق لا تجزئ والا عند احد فيلزم المطلوب وهو ان العتق بالذات وال
 الملك اذا ثبت ذلك لزم في عتاق بعض العبد الخاص بان يعتق ذلك القدر الذي زول ملكه عنه فيبقى كمال الرق فيه كله وهو اسئلة المتكلم
 فيها واذا نظر ان ما زال بالاعتناق هو الملك والرق ثابت في كله ولا زومه فان لا يثبت في الرق لزم ان يسمى العبد في باقي قيمته حقيقاً
 بالقيمة الباقية عنده واما لو ادعى السعاية فبما كالمكاتب حيث يتوقف عتق كله على اداء العدل وكونه احق بكسبه ولا يملك عليه ولا يتخذ
 وكونه رقيقاً كله الا انه يحالفه في اذ لو عجز لا يرد إلى الاستحرام بخلاف المكاتب بسبب ان المستعس زال الملك عن لوعقه لا على
 مال كصدقة عليه انما يلزم المال ضرورة الحكم الشرعي وهو تضييعه قصر بخلاف المكاتب فان ختمه في مقابلة التزامه بعقد باختيار
 يقال في نفسه يتعجز نفسه وعلى ما اذا اعتق امته مشتركة بينه من آخر ثم ولدت فلا شريك ان يضمن العتق القيمة عن نصيب يوم عتق ولا تضمنه
 شيئاً من قيمة الولد لانه ما صنع في الولد شيئاً ولانه لم يثبت حق الشريك في الولد لا بما كانت مكاتبته حين ولدت والمكاتبته
 احق بولد ما كانا احق بكسبه والاعتراض بانها ليس كالمكاتب لهذا الفرق ليس شئ لان التشبيه لا يستلزم عموم وجه التشبيه فيه
 واذا تحققت ما ذكرناه من محل النزاع ظهر لك اخذ ذكر وامن اسحاقم بالطلاق والعفو عن القصاص والاستيلاء وغيره فبذلك
 ان اراد اسحاق ازالة الرق بها في عدم التجزئة فيزول الخلاف للاتفاق على ان الرق لا تجزئ زوالاً او اسحاق ازالة الملك بهانية
 غير صحيح لانهم وغيرهم لا يقولون بانه لا تجزئ ولا يقسم ما يمكن في تقريره ان يحل الاحتفاظ بالزوال الملك لا إلى مال كفي عدم التجزئ بان يميز في
 يعني ان التجزئ زوال الملك إلى مال لا إلى غير مال احتفاظاً بالامور المذكورة فانحط الطلاق زوال مال إلى مال كفي في العفو زوال حق لاني

وإذا كان العبد من شريك فاعتق أحدهما فصاحبه عتق فأن كان موصولا فمشتريه بالحيار ان شاء عتق وان شاء فمشتريه
فيمر به نصيبه وان شاء استتبع العبد فان عتق من جميع المعتق مطلقا والعبد والعبد المقتد وان اعتق او استتبع فالوفاة بينهما
وان كان للمعتق معسر فالشريك بالحيار فاعتق وان شاء استتبع العبد والوفاة بينهما في الوجوه من ذلك عندنا في حذيفة

أخروا الاستتلا وزوال ملك كذلك عن ملك بغيره وجبتهما واجباب ادلا ان اسحق بلا جامع لان عدم التجزئ في الاصول لعدم التقصير اذ لا
يكن نصف الميزة منكوبة ونصفها مطلق ولا نصفها مستول ولا نصفها لا ولا استقاط نصف حق القتل فان التمس ثبوت حقه لا نصفه فثبت
بغيره من سقوط القصاص من ليس عدم التجزئ فيها لان الزوال لا الى ملك بل لا اثر لكون الزوال الى ملك اولا اليه بخلاف زوال
ملك الرقبة وهذا معنى قول المصنف في الطلاق والعتق جازية متوسطة اي ليس فيها الا زوال كليهما او نقاها فثبتناه في الكل اى فثبتنا
زوال الملك في الكل ترجيحاً للمعسر وهو احرمة فانه اجتمع فيها موجب احرمة وهو الطلاق والعتق موجب احرمة وهو عدم التصاف البعض به واما
الاستتلا فمعتق عنده حتى لو استول نصيبه من يديره اقتصرته لومات المستول ليعتق عن جميع ماله ولومات المديرت عتقت من ثلث ماله ودانما
كامل في العتق لانه لما ضمن نصيب صاحبه ما فساد ملكه من حين الاستتلا فصار مستولاً جارية لنفسه فثبت عدم التجزئ في شروط قوله واذا كان
العبد من شريكين فاعتق أحدهما نصيبه عتق اي زوال ملكه عنه فان كان المقتق موسراً فمشتريه بالحيار ان شاء عتق نصيبه متجزي ومضافاً في
اذا اضافه ان لا تقبل مثله شافعة الى زمان طويل لانه كالتدبير معنى ولو دبره وجب عليه السعاية في الحال فيعتق كحار جابه فينبغي ان يضاف
الى مدة تشاكل مدة الاستسعار وان شاء ضمن المقتق قيمة او المكين باذنه فان كان باذن الشريك فلا ضمان عليه له وان شاء استسعى
العبد فيها فان ضمن برجع المقتق على العبد والوفاة للمقتق وان اعتق اذ استتبع فالوفاة بينهما في الوجوه من اى في الاعتاق والسعاية وهذا كله عند
الى حذيفة رجحاً كما ذكر في الاصل وذكر في التحفة خمس خيارات هذه الثلاثة وان يدبره وعلت حكمه ان يستسعى وان يكاتبه وهو يرجح الى
معنى الاستسعاء ولو عجز استسعى ولو اوقع العبد على السعاية يواجره جيرا ويديل على ان الكتابة في معنى الاستسعاء انه لو كاتبه على اكثر
من قيمته ان كان من الفقهاء لا يجوز الا ان يكون قد رتبنا من الناس فيه لان الشرع اوجب السعاية على قيمته فلا يجوز الاكثر وكذا لو كاتبه
على عرض اكثر وان كان كاتبه على عرض قيمتها اكثر من قيمته جاز ولو كان الساكت حياً والمعتق موسراً فاختار بين التضمين والسعاية
لولىب والتضمين اولى لانه انظر ولو لم يكن له ولى انظر بلوغه فمشتريه قبل هذا في موضع نصيب فاضن ان كان في موضع فيه فاضن نصيب
الفاصل في فيما يختار التضمين او الاستسعاء وليس للمولى اختيار العتق لانه تبرع بالالصحة وكذا لو كان مكان الصبي مكاتب او عبداً
ما دون ليس له الا التضمين او الاستسعاء اما الكاتب فان له ان يكاتب والاستسعاء بمنزلة الكتابة واما العبد المأذون فالقيدان ان
لحق التضمين فقط لان الاستسعاء بمنزلة الكتابة فليس للعبد المأذون ان يكاتب ولكن قال سبب الاستسعاء قد تقرره وبعوث
الشريك على وجه لا يمكن ابطاله وربما يكون الاستسعاء يقع من التضمين فانه لا يملك المأذون ذلك وان كان لا يملك الكتابة امتاره
واذا اختار المكاتب او المأذون التضمين او الاستسعاء فوالا نصيبها لولاها لاسما ليسا من اهل الولا فثبت الولا لا قرب الناس اليها
والمولى ان لم يكن على العبد من فاختار للمولى ان يسهل ملك للمولى في هذه الحالة وتقدر القيمة يوم الاعتاق فلو كان فيه جميعاً ثم نصيباً فثبتته صحيحاً وقليل لو كان
اى يوم العتق فاختار نصيباً فثبتته اى لانه حال ثبوت سبب الضمان وكذا في اعتبار اليسار والاعسار وقت العتق كما كان
موسراً وقت التضمين فاعسر لا يقطع عنه الضمان لو كان حراً فانه لا يسهل الضمان وكذا اختلف في قيمة يوم العتق فان كان العبد قاتماً فمشتريه
قيمة يوم فخر العتق منه اذ لم يقينا وقاس على العتق فيما يقع ليقوم للمالك لان العتق حادث في حال على اقرب اوقات يكون وكذا ان اراد

في القدر مع هذا... لا يسار مع اليسار والسعاية مع الاعسار ولا يرجع للعق على العبد والوكيل للعق وهذه المسئلة تبين على من اسحق
تقوى الاعتناء وعدمه على ما بينه والثاني ان يسار المعق لا يمنع سعاية العبد عنه وعنهما يمنع كذا في الثاني قوله عليه السلام في الرجل
يعتق نفيه ان كان غنيا صحر وان كان فقيرا سعى في حصة الاخر قسم والقسمه ثلث في الشرع

ان يستحق العبد ولو تصادقوا على وقت المعق واختلفوا في قيمته في ذلك الوقت فالقول قول المعق كالتصايب لانه ضامن وبشكل
الزيادة ولو اختلفا في اليسار والاعسار فقال المعق اعقت وانا منسرح وقال الشريك بل انت موسر نظر الى حاله يوم طهره
المعق اما لانه كالمعق في الحال اوله لانه لما وقع الاختلاف فيما مضى بحكم الحال فان كان في الحال موسرا فانظروا له من سيرة
اليسار فيما مضى وان كان محسرا في الحال فانظروا له من سيرة العسرة فيما مضى وهو كما استاجر مع رب الطائفة اذا اختلفت
جريان المارسة في المدة بحكم الحال ولو تصادقا على ان المعق كان سابقا عليه في مدة قد يختلف حاله فيه فالقول قول المعق في انما
يساره لانه ينكر المعنى الموجب للضمان واذا كان موسرا يختلف حاله فيه فالقول قول المعق يوم اعقته فاختار الشريك صناعته ثم بدل ان يريته
ويستعس الغلام لم يكن له ذلك وروى ابن سامة عن حماد انه ان مضى القاضي بالضمان او مضى به المعق فليس له ان يستعس الغلام بعد ذلك
والا فلا قيل ما ذكر في الاصل من الاطلاق محمول على ذلك التفصيل وقيل بل في المسئلة روايتان ولومات الساكت قبل ان يختار شيئا فاورثته
من اختيار ما كان له لانهم قاتمون مقامه بعد موته وليس هذا توريث اختيار بل المعنى الذي اوجب اختيار المورث ثابت في الورثة فان شأوا
اعققوا وان شأوا استسحقوا العبد وان شأوا ضمنوا المعق فان ضمنوا فالقول لانه باء الرضمان اليهم سلك نصيبهم فكان تملك الاولاد
في المورث وان اختار الاعتاق والاستسقاء فالولاء في هذا النصيب للذكور من اولاد الميت ودون الاناث لان المعق البنفس كما لمكات
والمكات لا يورث عيسه وانما يورث ما عليه من المال فمعق نصيب الساكت على ملكه والولاء يكون له فخلقته في ذلك للذكور من اولاده
الاناث اذ الولاء لا يورث وان اختار بعض الورثة السعاية بعقبهم الرضمان فلكل واحد منهم ما اختار من ذلك لان كل واحد منهم فوارث قائم مقام الميت وروى
احسن عن ابى حنيفة انه ليس لهم ذلك الا ان يجتمعوا على التضييع او الاستسقاء قال في البسوط هذا هو الصحيح لانه صار كالمكات لا يملك الابالارث
فكذلك لا يملك نصيب الساكت بعد موته والليل عليه فصل الولاء الذي يقدم لا يثبت لهم بالاعتاق ابتداء ولكنهم خلقوا المورث فيكون متقيا
وليس للمورث ان يختار التضييع البنفس السعاية في البنفس كذا الورثة ولو لم يمت الساكت ولكن مات العبد قبل ان يختار الساكت شيئا فله ان يضمن المعق قيمة نصيبه
كان موسرا وروى ابو يوسف عن ابى حنيفة انه ليس له ان يضمنه قيمة نصيبه بعد موت العبد لان نصيبه من العبد باق على ملكه والضمان غير
ستعين على المعق ما لم يحضره فاذ املك على ملكه وليس له ان يقر الرضمان على شركه بعد ذلك وهذا لان صحة اختيار التضييع معلق بشروطه وان
ملك نصيبه من الرضمان وقد مات هذا الشرط بموته لان الميت لا يتحمل التملك وجه ظاهر الرواية ان وجوب الرضمان عليه كالاعتاق لان السبب
وهو الاضاد قد تحقق به فكان بمنزلة العصب وموت العبد بعد العصب لا يمنع من تضييع الغاصب وهذا لان تضييعه من وقت المعق وكان
محلا للملك عند ذلك بخلاف ما لو باع نصيبه او وهبه على عوض حيث لا يجوز في الاستحسان وان كان القياس جوازه كالتضييع لان
هذا التملك للحال وهو غير محتمل له وفي جامع قاضه فان لو اعققت احد الشركيين في مرض موته وهو موسر ثم مات لا يورثه ضمان المعق
من تركته في قول ابى حنيفة سرح بل يسقط لان الرضمان يجب بطريق التعلل صلة والصلوات تسقط بالموت وعند هذا يورثه ضمان الاناث
وانما عرف استسقاء العبد عنده عشرته بالنص بخلاف القياس قوله وقال لا ليس له اى لساكت الا الرضمان مع اليسار والسعاية
مع الاعسار ولا يرجع المعق على العبد اذا ضمن والولاء للمعق قال المعصوم وهذه المسئلة تبين على من سعى في حصة الاخر قسم والقسمه ثلث في الشرع

ولما كانت سائمة نعيم عند العبد فله ان يضمنه كما اذا هب اريح بثوب انسان والقتلة في صبيحته لا حتى استسبح به
فليس صاحب الثوب قيمة مبنية الاخرى من كان او معتق لما قلنا فكذلك اهلنا الا ان العبد في غير ذنبه

وعنه عند ما يفسد فموسر يرون وتقدم بيانه والاشارة الى ان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وعند ما يمنع بها فيه ان جميع النصوص
التي ظاهراً بتجريح الاعتاق كقولهم فقد عتق منه ما عتق وحديث فيلانة خلاصة في انه رتوله عليه السلام من اعتق عبداً بيته وبين آخر قوم عاقبة
بديل لاوكس ولا شطط ثم عتق عليه في ماله ان كان موسراً في اليقين فكذلك الفرد به البخاري عن مسلم من اعتق عبداً بين
اشين فان كان موسراً قوم عليه ثم يتيق والى ظاهره من تجزئه كحديث ابن المني عن ابيه ان رجلاً اعتق ثقيلاً من غلام
من ذكركم لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ليس به شريك واجاز عتقه رواه احمد وابو داود وزاد زين في ماله وفي
لفظ موجر كله ليس به شريك وحديث البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان رجلاً اعتق ثقيلاً من غلام وكان
له من المال ما يبلغ قيمة بقيمة العدل فهو عتق كما تقيده ان الحكم الثابت عند ريسان التضييق ليس غير ولذا احتار الطحاوي في قوله
ووجهه انه قسم فعمل الحكم عند ريسان التضييق وعنه اعيان الاستسعار والقسمه ثمانية الشكره واستدل لابي حنيفة
بقوله انه اي الساكن احتبس على البنا للفاعل بالية نصبه عن البند فله ان يضمنه وان وقع احتباساً ما عند بغير اختياره
كما اذا هبت الريح فالقت ثوب انسان في صنع غيره فانضج فان لصاحب الصنع ان يضمن مالك الثوب قيمة صنفه موسراً كان
او موسراً لما قلنا الا ان العبد فقيه فيستعيه في اخذ فضل كسبه كالموسر المديون وبنا فيه ان تضمن المعتق على خلاف القياس
لانه اذا كان القياس تضمن العبد كان تضمن المعتق من غيره وهذا لانه وان حصل افساد نصبه بعقده الاختياره لكنه
تصرف في ملك نفسه فصار كما اذا هدم داره فانهدمت لذلك دار جارة واورد عليه انه معارضة للنصوص بالتعليل فانها
اوجبت السعاية اذا كان المعتق موسراً اذا كان موسراً واجيب بان الشرط لوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم
فلا يلزم نفى الاستسعار عند نفى الاستسعار فجاز ان يثبت تحت عدمه الضمان بالليل وهو ما ذكرنا من الاحتباس
كذا اورده شارح واجاب والتحقيق في ايراد ان النصوص قسمت فاعطت حكم وجود الشرط وحكم عدمه فقال عند
اليسار التضمن وعند عدمه هو الاستسعار الاستسعاء والقسمه تقيده اختصاص كل قسم بحكمه فلا يوجب الاستسعار عند اليسار
كما لا يوجب التضمن عند الاستسعار وحسب ما يندفع ذلك الجواب وقيل اجيب ايضا بخود وهو ان القسمه ذكرت بالفظ الشرط وهو انما يقتضي
الوجود عند الوجود وحققة هذا الجواب منع ان القسمه ثمانية الشكره مطلقاً بل اذا لم يكن بشيئين بل بشرط وجب
منشئ قوله عليه السلام واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا اينما ذلك الحمد وليس بشيئين ان لا ترتفع الشرط ووجدته في اختلاف
حكم القسمه ومنه الكافي جعل فائدة القسمه نفى الضمان لو كان فقيراً ولا يخفى ان هذه القسمه كما ينبغي نفى الضمان لو كان فقيراً
تقيده نفى الاستسعار لو كان موسراً بعين البجعة المنة تقيده بها تلك الافاد فان قيل فمن اي وجه افادت القسمه نفى الشكره
فما جواب انه لما عطي فيها حكم الشرط وحكم لقيضه كان ظاهراً في ان المذكور مع كل من التقيضين تمام حكمه فلا يكون له حكم آخر
غيره وحيث ما يمكن ان يقال ان اقتصار الشارع على التضمن عند اليسار لانه المحتاج الى بيانه اذا كان على خلاف الدليل المظاهر
وذلك ان الدليل وهو الاعتباس يقتضي قصر الاستسعار على المعتق الشريك سواء كان موسراً او موسراً فلا يجوز تضييق المعتق

ثم المعتبر بيسار التيسير وهو ان المال قدر قيمة نصيبه كما ليسار الغنا ولا يرد به دعوى ان النظر من الجانبين بمقتضى ما قصده المحقق في
معرفة القربة والاصل بل حتى الساكن لا يرد في التيسير على قوله ظاهر نعم وجوب المقوم بما تضمنه من العبد لعدم السعاية في ذلك السار وان كان لا يقتضي له ما يقتضيه العبد

فبين الشارع موضع مخالفة وهو التقيين في صورة اليسار وترك الآخر وهو جواز استعمار العبد فيها لان الدليل منصوب عليه وهذا لان
الدليل نافذ جواز الاستعمار مقصورا في القصر وبقي جوازه ولا يخفى ان في هذا تحليل معارضه اليه ليلين لانه في قصر الجواز على الا
اقل منه في نقل صل جوازه وهذا الاعتبار واجب ما يمكن تحقيقه ان النص ورد مخصوصا للقياس اذ بين بحث عمية التقيين مع اليسار ان
تعيين الاستعمار انما هو في غير ما اذا كان المقصود التقرب الى الله تعالى بنفس القربة في المحل اما اذا كان وله قدرة على اتمامها وجب
كالمشروع في صوم النذور خصوصا وعدم اتمامها بوجوب البقاء بالآخر وهو العبد بخلاف ما اذا لم يكن قادرا فانه لا يلزمه مكتيب
له ثواب ما قدر عليه من القربة واما على قولهما فان نص على وفق القياس على ذكرنا من ان الاستعمار عندهما على خلاف القياس في
صورة الاعسار تبار على انه ضمان الكلف وهو بعيد عن التوجيه فلا شك في ان عتق ما يملكه مشروع وعبادة والاتلاف وقع باتفاق
احمال هو لا لوجوب ضمانا لانه ليس جنابة على الغير وان قدمت مالية باقى العبد كمن هدم داره فاعطى دار غيره فاحت ان القياس ليس
الا الاستعمار والنص خصه وفي المسئلة قول الثوري والليث ان الساكن بالخير ان شاء اعتق وان شاء ضمن ولا سعاية اصلا
وسبب هذا القول اعلا لم لفظ السعاية في حديث ابى هريرة قال قال النبي اني اثبت اصحاب قتادة وشعبة وهشام بن عمار في عروية
وقد اتفق شعبة وهشام على خلاف سعيد بن ابي عيسى يعني في ذكر السعاية قال يفتى انما ما روى هذا الحديث فحمل الكلام الاخير وان لم يكن له ما كشي
العبد غير مشقوق عليه من قول قتادة قال عبد الرحمن بن مدي احاديث هشام عن قتادة اصح من حديث غيره لانه كتبها المار وقال الدارقطني سمعت
ابا بكر النيسابوري يقول ان احسن بار واه هائم ضبطه فصل قول النبي صلى الله عليه وسلم من قول قتادة ورواه ابن ابي عروية وجريه
بن حازم عن قتادة فحمل الاستعمار من قول النبي صلى الله عليه وسلم واحبسها وها فيه لمخالفه شعبة وهشام قال ان خطا في
اضطرب سعيد بن ابي عروية في السعاية فمرة يذكر ما ذكره لا يذكر ما فعل على ان ذلك ليس من متن الحديث ويدل على صحة ذلك
حديث ابن عمر في السنة عنه عليه السلام من اعتق شرا كما في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فاعطى
شرا كما هم خصصهم وعتق عليه العبد والا فاعتق منه ما عتق قال صاحب تنقيح التحقيق فيما قالوه نظرفان سعيد بن ابي عروية من اثبات
في قتادة وليس هو يدون هشام عنه وقد تابعه جماعة على ما ذكر الاستعمار ورفع الى النبي صلى الله عليه وسلم وهم جريه بن حازم
وابن بن جريد العطار وحجاج بن ارطاة فيحيى بن صالح الخراساني وقال الشيخ تقي الدين قد اخرج الشبان في صحيحهما وحسبك بذلك يعني برفعنا
الاستعمار وفي المسئلة نازيب اخرى ضيقة مثل انه لا يعتق شئ اصلا ولو باذن الشريك وانه لا يعتق الباقي ويستمر على ملكية وان
له التقيين وان كان معسرا وهو منقول عن فر وبشر المريسي وانه يعتق الباقي من بيت المال وهو قول ابن سيرين قوله ثم المعتبر بيسار
التيسير وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيبه كما ليسار الغنا ولا يرد به دعوى ان النظر من الجانبين بمقتضى ما قصده المحقق في
معرفة القربة والاصل بل حتى الساكن لا يرد في التيسير على قوله ظاهر نعم وجوب المقوم بما تضمنه من العبد لعدم السعاية في ذلك السار وان كان لا يقتضي له ما يقتضيه العبد

جدار

مخبر

[illegible][illegible]

لچھنا

وقيمة المدبر

والصدقة والامار وثبت لكل منحصا خمس خيرات ان يدبر نصيبه او يعق او يكتب او يعين المدبر او يتسعة العبد او يتكبر
 على حاله لان نصيبه باق على ملكه فاسدا با فساد شريكه حيث سدد عليه فاذا انا فاد اختار احدهما العتق فعينه حقه فيه وسقطتيا
 غيره فتوجه للساكت وهو الثالث الذي لم يعق ولم يدبر سببا ضمان احد هاتين المدبرين الذي افسد عليه ما افسد فالاخر
 عتق هذا العتق فانه تغير نصيب المدبر والساكت حيث كان لهما ولاية الاستخدام بعد التدبير وبطل ذلك يعق العتق
 حيث استحق بالبعد فخرجوا الى كثره بالسعاية التضمن غير ان الساكت لا تضمن المدبر ليس غير ليكون الضمان ضمان معاوضة
 اذ هو الاصل في الضمان لان التبدل جانا الضمان والمضمون له فانه لما ملك المضمون له بدل ملكه وجب في تحقيق المعاوضة ان يسلك معطيه وهو
 الضمان فوقع بدله بحيث اسكن هذا لا يعدل عنه ولذا كان ضمان النصب ضمان معاوضة على اصلنا خلافا لما نشأ في من حيث جلد ضمان التملك
 فاذا جيل الضمان فيما هو عدوان ضمان معاوضة ففي العتق وشعبه من التدبير ونحوه اولي وهذا يحتمل ما ذكرت لك في قولهم ضمان جنائية و
 والدليل على اعتبارهم اياه ضمان جنائية ما في فاسد ضمان لو غصب عبدا فاباح فبقي على الغاصب بقتيته ثم عاد فللغاصب ان يبيع
 العبد مراحمته على القيمة التي اذها والمرحمة مخصوصة بالعاوضات المخفضة وكذا لو غصب مدبرا فاكسب عنه اكتبنا باسم الحق
 ولم يرجح حتى مات كانت الاكساب للغاصب لصيرورته ملكا له عند اداء الضمان ومما يدل على ذلك صحة ادوار الما دون بالغصب في بحال
 مع ان اقراره بالالتفات موجب له ما بعد العتق واقا وجب ان لا يعدل عن ضمان المعاوضة ما امكن وجب هنا لانه يمكن لكونه
 اى نصيب الساكت قابلا للتقل من ملك الى ملك في المضمون ثم بعد ذلك لا يحتمل النقل فاتباع جعل العتق الكائن بعده سببا لضمان
 المعاوضة لانه اى العبد عند ذلك مدبر وفي بعض النسخ حرا ومكات على اختلاف الاصلين ولا بد من رضی المكاتب لفضحه حتى يقبل الانتقال
 فقال الشيخ جلال الدين ولما لم يصح غير مستقيم لانه عند الاعتراف ليس حرا ولا مكاتب بل بعد العتق يصير كذلك وكذا المستسعة عند ابى حنيفة
 وان كان بمنزلة المكاتب لكن لا تنفسح هذه الكتابة بالعجز ولا بالتفاخ واذا كان كذلك فاذا وجب الضمان على العتق للساكت لزم
 ان لا يكون ضمان معاوضة اذ لا يمكن ملك هذا المضمون فكان ضمان افساد فلهذا ايضا الساكت المدبر ليس عيه ثم للمدبر ان يعين
 العتق ثلث قيمته مدبرا لانه انما افسد عليه نصيب مدبرا فان المدبر كان متمكنا قبل عتقه من استخدام و اجارته واجارته الى موته
 فاتباع لعقبة كل ذلك وهذا معنى الافساد عليه وانما افسده مدبرا والمدبر بال مقوم حتى لو كان مدبرا لشركيين فاعتقه احدهما
 وهو مومر ضمن نصيب الاخر مدبرا وان لم يسلك بالضمان فلهذا قيمته المدبر ثلثا قيمته قنا فلو كانت قيمته قنا سبعة وعشرون ومين ارضين
 ستة وناخير لان ثلثها وسبعة قيمته المدبر ثمانية عشر وثلثها وهو المضمون ستة قوله على ما قالوا طريقة في مثله
 الاشارة باختلاف قبيل قيمته قنا وهو غير سديد لان القيمتين متفاوتا متفاوتات المنافع الممكنة وقيل
 نصف قيمته قنا لانه يتنفع بالملوك بعينه وببدله وفات الثاني دون الاول وقيل تقوم خدمته مدة عمره مذكرا
 فيه فابلفت فنى قيمته وقيل ثلثا قيمته قنا لان الانتفاع بالوطى والسعاية بدل والبذل وانما زال الاخير فقط وليس
 مال الصدر الشهيد وعليه الفتوى الا ان الوجبة تخص المدبرة وكون المدبر وقيل يسأل بل نخبره ان العمار لو جوز وابع هذا فالت المنفعة

وكانت قيمة سامله بالفان من جرة الساكت لان ملكه ثبت مستند وهذا ثابت من وجه دون وجه لا ينفك
في حق التضمين والوجه بين المدين والذات لثلاثه لثلاثه لان العبد متعلق بملكها على هذا المقدار

المذكور كم تبلغ فمنا ذكر فمنا قيمته فمنا حسن عندنا واما قيمته ام الولد فثلث قيمته القهر لان البيع والاستسما
قد انشأنا وبقية ملك الاستمتاع وقيل قيمته قد ستمائة وعشرين على الحد كما تقدم والوجه ان يقال مدة عمرها منها ومن مولاها
وقيل يسأل اهل الجنبه فان العلم بوجودها في ما ذكرنا وقيمة الملك نصف قيمة القرن لانه حيز البقية الرقبة قوله
ولا يضمن له الا يضمن المدين المتعلق قيمته مملكة بالفان من جرة الساكت وهو ثلثه فثانيه يكون قد ضمنه ثلثه قيمته
ثلاثمائة وثلثا مديرا لان ملكه فيه اى ثلثه فثانيه ثبت مستند الى وقت التدبير وهو ثابت من وجه وهذا بالنظر الى حال
ادار الضمان دون وجه وهو بالنظر الى حقيقة حال التدبير فلا يثير في حق التضمين بل الملك الممكن من الضمان هو ثابت حال المتعلق
واستشكل ما اذا اعتق احد الشريكين وهو موصوفه بضمه الساكت فانه يرجح به على العبد مع ثبوت الملك له مستند الاجيب بان لم
انتقل نصيب الساكت اليه فقام مقام الساكت وكان للساكت الاستسما فكذلك للمعتق اياهنا فليس للساكت تضمين المعتق فكذلك
ليس للقائم مقامه وهو المدين ولذا كان للمدين استسما العبد كما كان للساكت القائم بمقامه ولا يخفى ان هذا لا يدفع الوارد على
قوله ان الملك المستند لا يتخصص سببا للتضمين اذ قد ثبت للتضمين به العبد غير ان المدين وجده فيه مانع مهم وهو قيامه مقام الساكت
الذي لا ضمان له على المعتق فلو ان الوجه ان يقال من الابتداء لا يضمنه ما ضمن للساكت لانه بالضمان له قائم مقامه وليس ان يضمن
المعتق ذلك الثلث فكذلك ليس للقائم مقامه بخلاف ثلث نفسه اعني ثلث المدين فانه لم يقيم فيه مقام احد ويمكن ان يدفع ورود اصل
السؤال بان الكلام في ان الملك المستند لا ينفق سببا لضمان مفقده كالمعتق المنفرد باعتاقه ملك المدين في نصيب الساكت والرجوع على
العبد ليس تضمينا لنفسه الملك المستند لان العبد ليس بمقتضى ثبات قبل تضمينه لقيامه بالضمان للساكت مقام الساكت ولا ساكت ان يضمنه
فكذلك من صار للملك له مقام مقامه واعلم انه لو لم يمتنع المعتق الا بعد ادوار المدين والضمان للساكت كان للمدين تضمينه ما ضمنه من
ثلث قيمته عبدا مع ثلث مديرا لان الاعتاق وجده بعد التملك المدين بنصيب الساكت فانه تضمين كل ثلث بصفته كذا اطلوا الوجه
على هذا ان يقال في اصل التعليل ليس له ان يضمن المعتق ما ضمنه لانه لم يكن له فيه ملك حال اعتق المعتق وان يدفع الوارد ايضا
لانه ظهر ملكه حال المتعلق باوار الضمان مستند او يحتاج الى عتيمه بقولنا فيكون ثابتا حال الاعتاق من وجه دون وجه ويعود السؤال للمعتق
احد الشريكين يدفع ما ذكرنا من عدم ورود هذا واداء الطلبه على هذا انه ينبغي ان يضمنه قيمة ثلثه مديرا لانه حين ملك ثلث الساكت
بالضمان صار مديرا لاقت ولذا قلنا في وجه كون ثلثي الوار له لانه صار كانه بثلثه ابتداء والجواب لا يتم الا بمتنع كون الثلث كذا
ملكه بالضمان للساكت صار مديرا بل هو قن على ملكه اذ لا موجب لصيرورته مديرا لان ظهور الملك الا ان لا يوجب به والتدبير تحبيرة
وذكرهم اياهم في وجه كون ثلثي الوار له غير محتاج اليه في كيفية فيه انه على ملكه حين اعتق الآخر وادى الضمان وانما لم يكن ولا وادى له
لما ذكرنا من انه ضمان جنابة لملكه قوله والوار بين المعتق والمدين اثنا ثلثا لثلاثه لثلاثه لان العبد متعلق على ملكها على هذا المقدار
فان احد ثلثيه كان نصيبه بالا صالة والآخره ملكه باوار الضمان للساكت فصار كانه بثلثه ابتداء بخلاف المعتق فانه وان كان
له ثلث اعتقته وثلث اوى ضمانه ليس له الا ثلث الوار لان ضمانه ليس ضمان ملكه ومعاوضته بل ضمان اوصياءه لما ذكرنا من ان

وإذا لم يكن التدبير متجزئاً بعينه فما صار كله متجزئاً بالبدن يردنا فساد نصيبه بكيده ما يلينا فيضمنه ولا يختلف باليسار
والاعسار لأنه صمد. فذلك فاسية الاستبدال بخلاف الاعتقاد لأنه ضمان جنابة والوكلاء صكك للبدن وهذا ظاهر
وإذا كانت جارية بين رجلين زعم أحدهما أنها أم ولد لصاحبه وانكر ذلك الآخر فحق موقفه
يوم ما ديوما عتد للمذكر عند أبي حنيفة لا وقالان بناء المنكر استسواء الجارية في نصف قيمتها ثم يكون حرة لا سبيل عليها

المدر غير قابل للنقل حين اعتقه كان مدبراً ولو كان أنسكت اختار سعاية العبد قالوا لا ينبغي جميعاً أملاً لما لكل ثلثه وفي النهاية وغيره
في قوله والولا برين المعتق والمدبر أسب من عصيته المدبر والمعتق لأنه إنما يفتق بغير الموت ونسب لقاضي خان وهو غلط لأن المعتق
المتجسس يوجب أحسنه إلى ابنه تيمناً بخلافه لا لأنه لا يورث من التضمن مع اليسار والسعاية والعق حتى مع استخدام المدبر بأية من ضمن جوده
كما لو عتق أحد الشريكين المتجار وورثه الآخر أنسكت فإنه لا يتأخر حرة وبقيته إلى موته كما قد مضى أول الباب بخلاف ما لو لم يكن عتق
منه بل يبر من أحدهما ثم كتابة الآخر فله أو كان مكاناً للشريكين فذره أحدهما للقيود في نصيبه وبقي نصيب الآخر مكاناً من غير
ضمان ولا سعاية عند أبي حنيفة لأن نصيب الآخر على حاله عنده وأما في الزيادات مكاتب بين اثنين اعتقه أحدهما عتق نصيبه نصيب
شريكه على حاله كما كان فلا ضمان عليه ولا سعاية إلا بعد عجزه عن دفع حقيقته لأن الكتابة تجزئ عنه وعندهما عتق كل والولا له لأن
حاصل عقد الكتابة استسعاء خاص فيبقى له أن يعجز عنه فيخرج من تضمين المعتق إذا كان موسراً أو استسعى العبد مختاراً وجبراً بإجازته
فمحقق ما قلنا من أنه لا يفتق في الرق إلا إلى أن يورث السعاية وأما علم قوله وإذا لم يكن التدبير تجزئاً عن عتقه إلى آخره ونجى
أن ما ذكرناه له هنا قول أبي حنيفة فاعلم أنه لو لم يفتق التدبير عن عتقه لكان المدبر وقدره نصيب شريكه لما
بيننا فيضمن ثلثه في شريكه ولا يختلف باليسار والاعسار لأنه ضمان تملك لأنه أمكن طاعة ما ذكرناه فاشبه الاستسعاء وأما إذا
استولد أحد الشريكين إساراً للمشتري حيث يضمن نصيب شريكه على حاله موسراً كان أو محسراً بخلاف ضمان الاعتاق لأنه ضمان افساد ولا ضمان
تملك وقد اختلف باليسار والاعسار بالنص على خلاف القياس وضمن التملك ليس في معناه من كل وجه ليكون نص الاختلاف
بالاعسار واليسار وأما في الولا لكل على قولهما للمدبر وهو ظاهر لأن العتق كله من جهة واحدة علم أنه يجب على قولهما أن ضمان افساد في
الاعتاق لا يقياس في ضمان التملك لأنها حيث قالوا أن العتق يثبت من جهة المعتق في كل العبد حتى لو كان الولا لكل له يورثه القول
بانتقال ملك نصيب الساكن البتة لا فكيف ينزل عتقه في حرة لا يملكه ورجح يجب أن يقال ضمان الاعتاق وإن كان ضمان تملك
فقد اختلف باليسار والاعسار بالنص على خلاف القياس فيضمن ضمان التدبير على أصل القياس قوله وإذا كانت جارية بين رجلين
فعرهما أحدهما أم ولد لصاحبه وانكر الآخر فحق موقفه يوم ما ديوما عتد للمذكر عند أبي حنيفة وأبي يوسف هي موقوفه يوم أسس لا تخدع أحداً ولو اتخذه المذكر
ولوات المنكر قبل نصيبه عتقت بشهادة الآخر ولا سعاية عليها لأنه ورثته المنكر في نصف قيمتها في قول أبي حنيفة كما ذكره الفقيه
أبو الليث ووجه هذا التفريع أنه عند موت الشريك كما قال عتقت جارية من جهة شريك ولو قال أحد الشريكين في حياة صاحبه عتق
شريكه نصيبه فإنه لم يكن من نصيبه إن كان موسراً وهو منكر كلفه فسد الرق فيه لأنه لما كان متملكاً من فساد باعته أمة اعتبره وقدره
بفساده ثم سعى العبد في تمام قيمته بينهما في قول أبي حنيفة موسرين كانا أو موسرين أو أحدهما موسراً والآخر محسراً وعندهما ملك
أن كان المقر عليه محسراً فإن كان موسراً سعى له ولم يمسح للمقر لأنه معترف بأن لا حق له في السعاية بل في تضمين الشريك وهو عتق
عنه لا فكل ولا يثبت وقال محمد راجح أن شارة المنكر استسعاء جارية في نصف قيمتها ثم تكون حرة لا سبيل عليها وفيه في الكتاب
قول أبي يوسف مع محمد بقوله وقالوا باعتبار قول محمد راجح أن شارة المنكر استسعاء جارية في نصف قيمتها ثم تكون حرة لا سبيل عليها وفيه في الكتاب
قول أبي يوسف مع محمد بقوله وقالوا باعتبار قول محمد راجح أن شارة المنكر استسعاء جارية في نصف قيمتها ثم تكون حرة لا سبيل عليها وفيه في الكتاب

لأنه لما لم يصدق بفساد القلب إقرار المقر عليه بأنه مستولدها فصار كما إذا أقر المشتري على البائع أنه أعتق المبيع قبل البيع على كونه عتق
كذا هذا فمتنع العتق منه ونصب المبتكر على ملكه في الحكم فيخرج إلى الاحتياط بالبيعة كقول الباطني إذا سلمت ولاي حنفية ولاي حنفية ولاي حنفية
كانت الحنفية كلها المبتكر ولو كان له نصف الحنفية فيكتب ما هو المتيقن به وهو النصف ولا حنفية للمبتكر الشاهد ولا يستعمل ولا يثبت
عن جميع ذلك بدعوى الاستيلاء والقبض والإقرار بالموثقة الولد يتصور الإقرار بالنسبة لهذا الأمر لا يثبت بالرد فلا يمكن أن يجعل العتق
كالمستولب وإن كانت أم ولد ينفقها أعتقها أحد ما هو موثوق فلا خلاف عليه عند أبي حنيفة ولا يضمن نصف قيمتها لأن ما يليق بالأم
من مقتومة عنده ومقتومة عندها وعلى هذا أصل بتقنين من المسائل أوردها في كفاية المنتقى

والأول أنهم ان يسيب له الآن ليس هو قاطب وانقلب الشاخص في ان عتقته المنكر حل به وابتية عليها على قول محمد وبني يوسف الأولى
الأول والصواب ان لا خدمت له عليها بل يجب واقبال المقر صرح المنكر في سعياتها وتخرج بها إلى الحرية
وفي المختلف في باب محمد ان نفقتها في كسبها فان لم يكن لها كسب فنصف نفقتها على المنكر لان نصف الجارية للمبتكر هو اللاتي
بقول أبي حنيفة وينبغي على قول محمد ان لا نفقة لها عليه صلا لا لا خدمت له عليها ولا احتباس واما جانيها فتسعى فيها على قول محمد كما كان
وماخذ الجانية عليها أي تأخذ جانيها من خي عليها التتبعين بناء على قول أبي حنيفة جانيها موقوفه إلى تصديق أحد صاحبها
قوله لما لم يصدق بفساد القلب إقراره عليه فصار كأنه هو استولدها كما لو أقر المشتري على البائع أنه أعتق المبيع قبل البيع على كونه
هو الذي أعتق حتى لو اشتراه عتق عليه فاذا صار له حكم المستولب لا يمنع الاستخدام على المنكر كالأول المستولب المقر حقيقة فإنه لا يكون للخاسر
الاستخدام والمقر أيضا استع عليه الاستخدام لأنه يدعى الملك على المنكر وإذا امتنع الاستخدام على المنكر وأحال ان نصيبه على ملكه في الحكم
ثبت له حق الاستعانة كاحتباس باليتها ومنافعتها عند هاهنا ولا وجه إلى تعيين شريكه فإذا استعانة فلا يسيل لأحد عليها فان المنكر
أخذ حصته والمقرير وبما أنه يدعى ان حصة تعيين المنكر دعوا الاستيلاء وفصارت كام ولد الضرر إذا سلمت لما امتنع من إيلامها
مقاصد الملك عليه ولم يمكن أحدا جاعل من ملكه مجازا للضرر به وجب ان يعتق بالبيعة قوله ولاي حنفية روح وعلمت ان أبا يوسف مع
ان استحقاق المنكر نصف خدمتها ثابت بيقين لان المقر ما صادق فيكون جميع خدمتها له لا نكاح ولد له وهو متحقق خدمتها أو كاذب
قله نصفها والأخسر للمقر فاستحقاقه نصفها متيقن واما الشريك المقر فلا استخدام له عليها ولا استعانة لانه يبرهها عن جميع ذلك
بدعوى الاستيلاء والضمان على شريكه وهو لو ثبت وقولها القلب إقراره عليه فلما ممنوع لان الأقارب باموتية الولد إقرار بالنسبة هو
أمر لازم لا يرتد بالرد فلا يمكن ان يجعل المقر المستولب بنفسه حكما نعم يوجب ذلك ان يوافق إقراره فيمنع استخدامه واستعانة وقدر قلنا
بذلك ولا يسر قوله في حق شريكه فيبقى حقه على ما كان وعق المبد عليه لو اشتراه من هذا التمسار على نفسه لا من الانقلاب حاله
منع الانقلاب والجواب عما استدلى به عليه قوله وان كانت أم ولد بنتها بان أو من كل منها نكاح أم ولد له فاعتق أحدهما وهو موقوف
فلا ضمان عليه الآخر عذ إلى حنفية روح وقالوا يضمن نصف قيمتها وان كان معسرا سعت للسكوت فيه وأصل الخلاف في تقوم أم الولد
فمنه غير مقتومة وعندنا مقتومة وهو قول سائر الفقهاء غير أبي حنيفة وعلى هذا الأصل تبني عدة من المسائل ذكرها المصنف
في كفاية المنتقى أحدا منها هذه والثانية أم الولد إذا ولدت ولدا دس بين اثنين فأزاح أحدهما ثبت نسبه منه وعق ولا يضمن
من قيمة شئيا لشريكه عندهما يضمن نصف قيمة الولد شريكه ان كان موسرا وان كان معسرا استع الولد في النصف يعني إذا
بلغ حدا يستع فيه منها أم الولد المشتركة بين اثنين إذا مات أحدهما لا تسع عذها ومنها لو غصب أم الولد عاصب فماتت في يده
لا يضمنها عنده ويضمن عند جاور ذكر في الرقيات يضمنها عنده بالغصب كما يضمن العتق حتى لو وضعها في مسبة فأنقذها
سبع يضمن عنده لانه ضمان جنسية لا ضمان غصب كما لو قتلها حيث يضمن بالاتفاق ومنها لو باعها وسلمها فماتت
في يد المشتري لا يضمن عنده ويضمن عند جاور ومنها امت جلي بيعت فولدت لأقل من سنة اشهر من وقت البيع ثم

ع

وهما يقولان انه اذا ثبتت هذه الحقيقة انما يتصل الى الرابع في حجة التلخيص لا يستلزم انما لا يثبت

يجوز على البيان اذا خلاصه البعدان ولا يجزى على انما يتصل يكون المحار فحسب تقديره لا يتفق الدخول على تقديره لا انما
لا يتفق فلا يثبت بالشك وان بين الكلام الاول مستحق الخارج فلا شك في سيمر بيان الكلام الثاني في بيان ما بين بيان الكلام
الثاني فقال حذيت بالكلام الثاني الدخول على عتق ويومر بيان الاول فاستم بينه من الخارج والنسب عمل وان قال حذيت بالكلام الثاني
الثابت عتق وتعين عتق بالخارج بالكلام الاول ولا يمتثل لان حال وجوده كانا قيقين وان لم يكن المولى شيئا من ايات احد البعيد
فالموت بيان ايضا فان مات الخارج فغيره الثابت للعتق بالايجاب الاول الخرج بالايجاب الاول لرد الالمزم وبطل الايجاب الثاني
لما ذكرنا وان مات الثابت تبين الخرج بالايجاب الاول والدخول بالايجاب الثاني لان الثابت هو المزمع لهما ولم يبق وان مات الدخول
امر بينان الاول فان عني به في الخارج عتق الثابت ايضا بالايجاب الثاني وان عني به الثابت بطل الايجاب الثاني
لما ذكرنا وان مات المولى قبل البيان في مشكلة الكتاب فالتفوق فيها على عتق نصف كل خارج وثلاثة ارباع الثابت
فان قلت في الدخول ومنه سبب الى حذيت والى يوسف انه يثبت نصفه ايضا وعتق محمد يثبت ربه وسبب في ثلثها ليقين نصف
وثلاثة ارباع مع قولها بعدم تحبذى الاعناق وايجاب ان قولها بعدم تحبذى اذا وقع في محل معلوم الا اذا كان الاحمال انما هو الحكم
بشبهة بالضرورة وبه مقتضية لا تقسم ضرورة والحاصل ان عدم التجزى عند الامكان الانقسام منها ضروري
ورود بعض الطلبة يمنع ضرورة الانقسام لان الواقع ان كل من عتق عنه البعض الذي ذكر لا يقر في الرق بل يسعى في باقية حتى يخلص كله
حرا فيمكن ان يقرر يثبت جميع كل واحد من جملة العتق في ذلك القدر فيتم احصاء على قولها وقول ابى حذيت غير انهم يسيون وهم بعيد وعتق بما يسيون وهم
احراز الحاصل ان الضرورة اوجبت ان لا يثبت جميع واحد مما لا ان يثبت بعض فقط ثم تباخر عتق الباقي الى اودا السعاية فلا يزم منها مخالفة
اصلا ودعى في كتاب الطالبي انه الحق اكل عن كل واحد من العتق يسي وهو يلزم ان يكون موجب قول المولى احداهما عتق الاشئين وهو باطل بل احدهما
لا يودي معنى كلاهما وقد رفع عنه منع كنه التوجيه في كبل موجه عتق رتبة شائعة وانما عتق الكل من كل منها الضرورة التي اقتضت رتبة حين لزم التوزيع
عتق بعض وجب وقوعه في الكل فكان التوزيع مقتضى الضرورة فوقع عتق النصف مثلا موجبا للتوزيع كوقوعه موجبا لقوله
اعتقت نصفك فكما يقع العتاق النصف اتفاقا للكل اذا وقع عن موجه كذا لك يقع هنادا احصاء انه لا موجب صلا بخروجهما
اصلا وموافقة الى يوسف ايا حذيت في عتق نصف الدخول لا يوجب موافقة في التجزى ووجه الاتفاقية ما ذكره المص بقوله انما الخارج فلا
الايجاب الاول واربعة وبين الثابت وهو الذي اعيد عليه القول فواجب عتق رتبة بنينا لاسنوا انما فيصيب كلا منها النصف
اولا مرجح غير ان الثابت استفاد بالايجاب الثاني ربا آخر لانه واربعة وبين الدخول فليتصف بنينا لكن نصفه الثابت شاع في نصفه
فما اصاب منه العتق بالاول لغا وما اصاب الفارس من العتق فليس له الربع مضاعفا الى عتق النصف بالاول فمعه عتق
ثلاثة ارباعه ولانه لو اريد الثابت بالثاني ليعتق نصفه الباقي ولو اريد الدخول ليعتق منه شي فعتق نصفه في حال ولم يثبت منه
شي في حال فيقسم النصف له فيعتق ربه وقد كان عتق له النصف بالاول فيكمل له عتق ثلاثة ارباع وجه المذكور لمحمد في الدخول
ان الايجاب الثاني واربعة وبين الثابت وقد اصاب الثابت من اربع فلذلك نصيب الدخول قوله وبها يقولان حاصله

وغيره

ولو كان هذا في الطلاق وهو غير من حركات دماء الزوج قبل البيان سقط من مهر الخارجة بعده ومن مهر الثابتة ثلثه اثمانه ومن مهر الدخلة ثلثه قبل هذا قول محمد بن حنبل في حادثة وعندهما كسقط بعده وقيل هو قولهم ايضاً وقد ذكرنا الفرق تمام تفريعها في الزيارات

ثمنه ووجب لها سبعة اشمانه فالزوج ما يحل على المتأقصة فان سقط ربع مهر الخارجة لوقوع الطلاق مبنيًا وبين الثابتة يسقط نصف مهر من مهرها ليس احداً مما اولى بسقوطه من الاخر فيوزع بينهما فقط من كل من الخارجة والثابتة ربع مهرها والكلام الثاني موجب في حال هي ان تزاد الخارجة دون حال وهي ان تزاد الثابتة لانه يصير جامعاً بين اجنبية ومنكوحه لانه لا تعدل لاقبل الدخلة فنصف ثمن به سقوط الربع موزعاً فيسقط ثمن مهر الدخلة ومثل ثمن مهر الثابتة فيضم الى ما سقط من الاول فيتم لها ثمانية اشمانه فيجب ثلثه في مسئلة العتق فيبقى ربع الدخلة في الثمن في الطلاق قبل الدخول بمنزلة الربع لان الساقط به نصف المهر والثمن هو ربع النصف قل المص في جوابه قبل في اي المذكور في الطلاق قول محمد بن حنبل ما يسقط ربع مهر الدخلة لا الثمن من لا يتم به الزام وقيل بل هو قولهم ايضاً والفرق ذكر المص انه ذكره في زيادته وذكر تمام تفريعها ايضاً فيها اما التفريعات فاما قد مناه في بيان العتق قبل موت احد وبعد موت احد العبدان واما التفريعات في الطلاق فنسأله ان ميراث النساء وهو الربع والثمن ينقسم بين الدخلة والا وللعبد نصف نصفه لادخلته لانه لا يزوجها الا احداً من الاوليين اعني الثابتة والنصف الاخيرين الاوليين لان احداً هاليت اولى به من الاخرى ومنها ان الثابتة لو ماتت والزوج حتى طلقت اخراجته والدخلة لما ذكرنا في العتاق وكل واحدة على الزوج ثلثة ارباع المهر وان ماتت الدخلة كان عليه بيان الكلام الاول فان اوقع على الخارجة طلقت الثابتة ايضاً لعدم مزاحمة الدخلة بالموت وان اوقع على الثابتة لم تطلق الخارجة وان ماتت الخارجة طلقت الثابتة دون الدخلة لما ذكرنا في مسئلة العتق ولو لم تمت واحدة منهم حتى بين الزوج الطلاق الاول في الخارجة صح وعليه بيان الثاني وله اخبار في تعيين الثابتة والدخلة به وان بين الطلاق الاول على الثابتة لانا الكلام الثاني وان اوقع الطلاق الثاني على الدخلة كان له اخبار في تعيين الخارجة او الثابتة بالكلام الاول وان اوقع على الثابتة طلقت الخارجة ايضاً لما تقدم واما الفرق فنو ان الكلام الثاني في العتق صحيح من كل وجه في حق الدخلة ولا اشكال فيه وكذا في حق الثابتة اما على قول ابى حنيفة ربح فقط لانه عتق نصفه وهو يقول تجزى العتاق ومستحق البعض كالمكاتب والمكاتب محل للعق نفع اللفظ الثاني بالنسبة اليه ايضاً بخلاف الطلاق لانه ليس بين كون المرأة محلاً للطلاق وغير محل له واسطة والطلاق المذكور قبل الدخول فزوم كون الايجاب الثاني فيه واحداً بين كونه موجباً لسقوط النصف وكونه غير موجب شيئاً بخلافه في العتق واما على قول ابى يوسف وهو لا يقول تجزى العتاق طلاقاً انما ثبت ذلك بين ان يكون احدهما بين ان يكون عبداً فكان كالمكاتب والمكاتب محل للعق الى آخر ما ذكرنا ابى حنيفة ولا يستثنى ان المراد من كون الثابتة عتق نصفه على قول ابى حنيفة فيصير بذلك مكاتباً في الايجاب الثاني اتها هو بعد موت الموصي والا فلا لايجاب الاول انما تنقضاء عتق واحد من الاثنين بكمالهما كما لم تعبق نصف احدية لكن عند تعدد الوقوف على ذلك الواحد بموت المولى قسمناه بينهم فقد يقال من طرف محمد بن ابي حنيفة ان احوالها هو حال صدها بيجابها فبناؤه وحال صدها لايجابها الثاني لم يكن في الثابتة عتق اصلاً ولايجاب بانه انما يعبر بحال صدها اذا كان تعرفه كذا في ذلك نحن انما نريد ان يعرف حكم الكلام بالموت وتزويج آخر وهو ان الكلام الاول يقتضي عتقاً في حق الدخلة من قبل العتق وهو وقوع العتق في حق المهر فلا يحل من جهة الزوج فان البقرة انما تكون من قبل المرأة فيعبر بتجزئتها في حق المرأة واذا اعتبرت بتجزئتها كان الكلام الثاني من شرطها بين ان يوجب الدخلة شيئاً فوجب سقوط ربع المهر من الثابتة والدخلة فيسقط من الدخلة ثمن وثمن ثلثة اشمانه ربع مهرها

الطلاق

ومن قال بقيدية احد كسرت بياض عينها او مات او قال انت من بعد موتى عتق الاخر لا ينعى محلا للعتق اصلا بالموت وللعق من جهة بالبيع وللعق من كل وجه بالتدبير فتعين الاخر ولا ينعى بالبيع قصد الوصول الى الثمن وبالتدبير ابقاء الاستغفار الى موته والمقصود ان ينافي العتق للملزم فتعين له الاخر دلالة ولكن اذا استولوا احد الحكماء المعنيين ولا فرق بين البيع الصحيح والغاسر مع القبض وبين دونه والمطلق بشرط اختيار احد المتعاقدين لا اطلاق جواب الكتاب والمعنى ما قلناه او الغرض على البيع ملحق به في المحفوظ عن ابي يوسف

ومن الشائبة كذلك وكان سقط ربعا بالاول فيسقط ثلثه اثمان محبة وتستحق ثمن واحد - هذا ولا يخفى ان تخصيص ابي يوسف في الفرق بما ذكره يقتضي انه لا يقول بتجزي الاعتاق في العبد فيقول - بما ذكرنا من سقوط ذلك السؤال قوله ومن قال لعب يديه احد كما حرم بياض احدهما او مات او قال له اي لاهد بينهما انت حر بعد موته عتق الاخر المقصود وذكر ما يقع به البيان في العتق المبيم ومعلوم ان العتق المبيم لوجب البيان كما اطلاق المبيم عندنا وعلى الشافعي والماك ح وعند احمد لا بيان الا بالقرعة وباللفظ لا يصح الا ان يقول كنت نوتيه عند التلفظ به وعند الظاهرية لا ينعى اصلا والبيان يقع صريحا لقوله اخترت ان يكون هذا كذا اللفظ الذي قلناه او يقول انت حر با كذا العتق او اعتقك ذلك العتق لما اذا اقتصر على قول انت حر ثم قال اردت بذلك العتق فانه يصدر قضاء فلا ينعى الاخر ولو لم يقل شيئا عتق هو والاخر معا لان هذا عتق آخر نازل بقيد الاول وبه لم يبق محلا لتزول عتق آخر فكان كالموت فتعين الاخر للعتق فذلك الاعتاق ودلالة كما ان ارباع مطلقا وبشرط اختيار احد المتبايعين بياض صحيحا او غاسرا مع قبض وودونه في الصحيح لان البيان يقع بتصرف مختص بالملك سواء كان محرمه عن الملك كما لو خر عتق احدهما او باعه او اولا وكذا عتق الاخر بالسوا ومته في صاحبه وهذا لان ذلك يدل على قصد واستيقار ملكه في الذي تصرف فيه فيقع بياض العتق الاخر وحكما كما اذا مات احداهما فانه ينعى الاخر وليس بياض من المتكلم لانه ليس اختيارا ولا لان البيان انشأ من وجه ولا انشأ في الاخر بموت قريبه لان الانشاء صفة اللفظ بل لزوم من طريق الحكم فذلك بسبب نوات محلية الفريجات لتزول العتق في نفسه بدون عتق احد المتبايعين فلهذا لم ينعى ككلام عتق ابي ولا يقع به البيان في العتق المبيم المنجز ليقع به في العتق المبيم المعلق كما قال اذا جاز زيد فاحد كما حرم فلو مات احد المتبايعين قبل الشرط او تصرف فيه بازالة الملك ثم جاز زيد عتق الباقي وقرق في البيان الحكمي والصريح فان الحكمي قاربت انه يصح قبل الشرط بخلاف الصريح فانه لو قال فبطل الشرط اخترت ان ينعى فلان ثم جرد الشرط فلا يعتب بانه اختيار قبل وقته كما لو قال انت حر ان دخلت هذه الدار او هذه ثم عين احد المتبايعين لا يصح تخصيصه ولو باع احدهما او كلاهما ثم اشتراهما ثم جاز زيد ثبت حكم العتق المبيم فيعتق احداهما ولو مر بالبيان لان زوال الملك بعد البيع لا يطلبا وعن محمد لو كان المبيم قبل الحصة المجعولة يعني قال لعهده ان دخلت فلان ثم قال له مع آخر احدكما حر ثم وجد بشرط فحق ذلك المخلوف بقتعه عتق الاخر لغوات محلية المخلوف بقتعه بالعتق فصار كونه ولو كاتب اذ بين او اجري يكون بياضا ولو استخدم احدهما او قطع يده او جرح عليه لا يكون بياضا قوله لانه لم يبق محلا للعتق اصلا بالموت وللعق من جهة بالبيع اي ولم يبق محلا للعتق من جهة الموت في المتكلم بالعتق المبيم بسبب بياضه وللعق من كل وجه اي لم يبق محلا للعتق من كل وجه وهو العتق الملزم بقوله احد كما حرم فان كان حله تعلق عتق كامل البيان وبالتدبير لم يبق عتقه عتقا كاملا لاستحقاقه العتق عند الموت والاخر ولا ينعى بالبيع قصد الوصول الى الثمن وبالتدبير قصد استيفاء به مدة حياته وان يقتضيه بعد موته والمقصود ان من الوصول الى الثمن والاستغفار المستمر الى الموت ينافيان العتق الملزم باليجاب المبيم فتعين له الاخر ولا ينعى قوله وكذا اذا استولوا احد المتبايعين ابي وطى احد المتبايعين فاعتق لا ينفذ صلات ام ولذا لم ينعى الاخرى للعتق المبيم وبما كونهما لم يبق محلا للعتق من كل وجه كالمبرور قصد ابقائها للاستغفار بها الى الموت وانما قيدنا بالوطى في المعلق فان الوطى غير المعلق المبيم بياضا عند ابي حنيفة كما ذكر

بالبيعة والتسليم والنقد فلهذا التسليم بمنزلة البيع لانه تمليك ولو كان له لوقال لا امرته احد كما طالق شهادت احد لها قلنا ولكن الوطى لا يحل
 لما ينفى ولو قلنا لا يثبت له احد كما قد شتم جامع احد كما يعنى الاخرى عن ابن حنيفة ووقالا يعنى كان الوطى لا يحل لا في الملك ولا في العتق فكان
 بالوطى مستيقنا الملك في الموطوع فتعينت الاخرى لكونها بالعتق كما في الطلاق وله ان الملك قائم في الموطوع لانه لا يعلق في المنكره وهي
 سعيه فكان وطى لا يحل فلا يحل بيان اوله وحل وطى على مذهبه الا انه لا يفتى به ثم يقال العتق غير نازل قبل البيان لتعلقه به او يقال نازل
 في المنكره فيطوى حتى يحكم قبله والوطى يصادف للعتق بخلاف الطلاق لان المقصود الاصل من النكاح الولد وقصد النول
 بالسرى على سبيل على استقام الملك في الموطوع صيانة الولد ما لا امة فالمقصود من وطى ما تضره الشهوة دون الولد فلا يلزم على الاستقامة

واستشكل على تعيين الاثمة بموجب احد ما لو اشترى احد العبدين وشي من كل منهما على انه باختيار احد منهما فمات احد
 حيث يتعين للبيوع الميت لا استكم مع ان الموت لم يفرق محليته البيوع كما لم يفرق محليته الصنق وبما لو قال لا مبيته احدى بايتين بنتى او ام لى
 ثم ماتت احداهما لا يتعين بحيث لا يستلزم ولا للمهرية وجواب الاول بالفرق بان عند اشتراط احداهما على الموت فتعين
 البيع فيه لانه تغير زوجه كما قبضه فانه لا يخلو عن مقتضى تعيين البيع وهو حي لا ميت ولا يتعين الصنق بالاشتراف
 على الموت فلو عتق كان بي الموت فامتنع فمات رقيقا لم يرد مورجيب النقل فتعين الآخر للصنق وجواب الثانى بانه ليس المقصود
 بالعتق بل اخبار ويجوز ان يخبر بغيره اعم اجمي والميت فخرج الى بيان المولى وقوله لا طلاق جواب الكتاب يريه اجماع الضمير وقوله ولا تفتى
 قلنا اى من انه قصد الوصول الى الثمن والوصول الى الثمن نيابة العتق فتعين الآخر للعتق قوله والميت في التيمم والصدقة
 والتيمم بمنزلة البيع لانه تمليك روى عن محمد بن الامار اذا اوجب اخاه او قبض او تصدق فاقبض عتق الاثمة فلو ا-
 ذكر الاقباض كوكيد الا للشرط لما في البسوط والمحيط وغيرهما ان البيان باعتبار دلالة تصرف يخص بالملك ولان الما ومه اذا
 عينت الاثمة وليس فيها خروج عن الملك فحقه الجبة والصدقة والبيع الفاسد وموادخل في طلق الملك اولى ان يعينه
 قوله وكذلك لو قال لا امرته احد كما طالق ثم ماتت احداهما يعني تطلق بحيث لما قلنا في العتق من عتق الباتى بموت احد
 لخصه بمحلية العتق وكذا لو وطى احدى المراتين طلق الاخرى لما بين في المسئلة الامتين التي تليها قوله ولو قال لا مبيته احد
 حرة ثم جامع احدهما ولم تعلق لم تعلق الاخرى عند ابن حنيفة وبه قال احمد ما لو عتقت عتقت الاخرى اتفاقا ولو قال احدا كما بدرة
 ثم وطى احدهما لا يكون بيانا بالاجماع لان التدبير لا يزيل ملك النافع بخلاف الصنق وقال لا تفتى وبه قال الشافعي والملك في رواية
 الهما ان الوطى لا يحل الا في ملك واحد ما لم يمت في الملك لعتق احدهما بذلك الكلام وكذا لو قلنا انسان وجبت نصفه وتيمم
 لكل منهما فكان لو طى احدهما بمينا لم يتيمم لكانا مقيدين الاخرى لانه بذلك العتق كما في الطلاق المبهم فانه اذا قال لا زوجتي احدكما
 طلق ولم يدخل بها او دخل فقال طالق بائن او ثلثا فوطى احدهما طلق الاخرى اتفاقا وانما قيدنا الطلاق بانكرنا لانه لو كان رجبيا
 لا يكون الوطى بيانا لطلاق الاخرى يحل وطى المطلقة الرجعية ذكره في التواور وحل ثبت البيان في الطلاق بالمقتضيات
 الزايدات لا يثبت وقال الاخرى يحصل بالتبديل كما يحصل بالوطى وله ان الملك قائم فيها جميعا حتى قال لا زوجتي او لوطى بها بشبهة كانا
 الواجب عقر محلوكتين ويكون كله للمولى وانما يملك البطل بملك الاصل وهذا لان العتق في المنكره اى المبهمة الدائرة بين كل
 منها وهي غير المعينة وتنافيا لان المعينة ليست دائرة بين نفسها والمعينة الاخرى في حق العلم والمبهمة احد دائريتها ووقوعه في المعينة
 مشروط بالبيان فكان عتق المعينة تعلقا به والمعلق بالشرط عدم قبله فمما لو قال لا زوجتي ان طلقك فانت طالق او لا ممتة ان
 فانت حرة فان له وطىها قبل الشرط اقيم الملك في الحال قولها احدهما حرة ان اريد المعينة مستثناة او المبهمة مستثناة ولا يثبت
 لان الوطى مستثناة في المعينة فوطىها لم يقع في محل الحرمة فحل فاذا حل وطى كل منهما لم يكن وطى احدهما ليلا على تحريم الاخرى لعتقها
 وانما يلزم اذا كان انحلال وطى احدهما فقط وهو ممنوع ورج يرد النقص بالوطى بالطلاق المبهم فانه لو صح ما ذكره لم يحل وطىها

وان ادعت الام ان الغلام هو المولود او لا وانكر المولى والجماعية صفة فالتقول قوله من اليقين لا كراهية شرط العتق فان حلف لم ينعقد ولا يثبت
وان نكل عتقت الام والجماعية لان دعوى الام حرية الصغيرة معتبرة لكن في انشأنا عتقا فاعتقنا النكول في حق حرية وانما اعتقنا ولو كان نكلا بغيره فاعتقنا
والشك في الجماعية لان دعوى الام حرية معتبرة في حق الجماعية الكبدية ووجه النكول يثبت على الدخول فاعلم ان حق الجماعية

والجماعية يثبت في مال وبها ما اذا ولدت الغلام او لا فعتق الام لوجود شرط عتقها او اجماعية لكونها تامة لا ام في الرق
والحمية وقد ولدتها وبسرة وترق في حال وهي ما اذا ولدت اجماعية او لا لعدم الشرط فاذا اعتقت في حال دون
حال فعتق نصف كل منهما والغلام عب في احوال لان ولدوا معه قسمة فانما اعتق بعد ولادتها اياها او لان ولادته شرطا
عتقها والمشرط لا يثبت الشرط وهذا الجواب كما ترى في اجماع الصغير من غير خلاف فيه والمذكور في الكيسانيات في هذه المسئلة
ان لا يحكم بعتق واحد منهم لاننا لم يتيقن بقبلة فاعتبار الاحوال بعد التيقن بالحمية ولا يجوز ايقاع العتق بالشك فمن هذا حكم الطحاوي
بان محمد كان اولاد من ابني حنيفة وابني يوسف ثم رجع وفي النهاية عن المبسوط ان هذا الجواب ليس جواب هذا الفصل بل في هذا
الفصل لا يحكم بعتق واحد منهم ولكن يحلف المولى بالعلم انما ولدت اجماعية او لا فان نكل فنكول كاقاروه وان حلف فنكول كاقاروه
واما وان جواب هذا الفصل انما هو في ان اذا كان ان كان اول ولد له منه غلاما فانت حرة وان كان جارية فعتق حرة فولدتها ولا يدرك
الاول فالغلام رقيق والابنت حرة وعتق نصف الام ولا شك ان هذا ليس جواب الكتاب لان في هذه الصوق يتيقن جميع اجماعية
على كل حال لانها ولدت اجماعية او لا عتقت بالشرط وان ولدت الغلام او لا عتقت بجماعية اما انتصاف عتق الام فلاما عتقت في
ولادة الغلام او لا فعتق اجماعية وجواب الكتاب عتق نصفها مع نصف الام وصح في النهاية ما في الكيسانيات لان الشرط الذي
لم يتيقن وجوده اذا كان في طرف واحد كان القول قول من انكر وجوده كما اذا قال ان ولدت غلاما فعتق حرة فعتق الغلام ولا يدرك
ام لا لا شك في شرط العتق وكذا وقع الشك في شرط العتق وهو ولادة الغلام او لا اما اذا كان الشرط المذكور في طرف واحد
والعلم كان احدهما موجودا والآخر غير موجود الى اعتبار الاحوال فان قلت المقرون في صوق الكتاب تصادق في عدم العلم
والمتفرقة فيكف ولا دعوى ولا منافع قلنا هو محمول على دعوى من خارج حصة عتق الاستتار بينهما لوجود الشرط وقد
عرف ان الامة لو انكرت العتق وشهد بقبول فعله هذا بازان يدعي رجل حصة اذ لم يكن بينه يحلف لرجاء نكوله هذا ولكن
المذكور في المبسوط تعليقه صرح بان الام تنسحق العتق والمولى ينكول القول بل ينكر مع يمينه واذا كان ذلك في صوة
دعوى الام وبغيره غير هذا الصوق التي في الكتاب واعلم ان ما ذكر في النهاية من تزيج ما في الكيسانيات حبيبة
ابطال قول ابني حنيفة وابني يوسف مع انه لم نرد عنهما رواية شاذة تخالف ذلك الجواب سدا لا بان الشرط المذكور في
طرف واحد ان قد ينظر فيه بان ذلك في الشرط الظاهر لا الخفي ولهذا قيد في المبسوط حيث قال اذا قال
ان فعلت كذا فانت حرة ذلك من الامور الظاهرة كالصوم والصلوة ونحو ذلك لا في البعد فقلت لا يصح في الابنية
بخلاف قوله ان كنت تحبيني فاعلم ان تكون الولادة من الامور التي ليست ظاهرة فيوجب الشك فيها باعتبار الاحوال
فيعتق نصف الام كما في اجماع قولهم وان ادعت الام ان الغلام هو المولود او لا وانكر المولى والجماعية صفة
فالتقول قوله من اليقين لا كراهية شرط العتق فان حلف لم ينعقد ولا يثبت وان نكل عتقت الام
والشك في الجماعية لان دعوى الام حرية معتبرة في حق الجماعية الكبدية ووجه النكول يثبت على الدخول فاعلم ان حق الجماعية

الغلام

ولو كانت الجارية الكبيرة في المدعية لسبق ولادة الغلام ولأنه سألته يثبت عتق الجارية بكون المولى دون الام لما قلنا والتحليف على العلم فيما ذكرنا لا يستلزم على فعل الخير وهذا القدر يعرف ما ذكرنا من الوجه في كفاية المنتهى **قال** واذا شهد رجلان على رجل انه اعترف احد عبده بالشهادة باطلا عنه ابي حنيفة ربه الا ان يكون في وصية استحسانا ذكره في العتاق وان شهد انه طلق احد بناته جازت الشهادة ويحجر الزوج على ان يطلق احد منهن وهذا بالاجماع وقال ابو يوسف ومحمد ربه الشهادة في العتق مثل ذلك واصل هذا الشهادة على عتق العبد لا تقبل من غير دعوى العبد عند ابي حنيفة وعندهما تقبل والشهادة على عتق الامامة وطلاق المنكوحة مقبولة من غير دعوى بالانفاق

عنه مع ثبوت ولايتها عليها في الجملة وعجز الضعيفة عن دعواها لنفسها فاعتبر بكونه في حق حريتها فاعتصم فلو كانت الجارية كبيرة ولم تمنع شيئا من امره لنفسها وبقي المسكن بما يعني ولدتها فادعت الام تقدم الغلام وانكر المولى والجارية بالغة فخلعت فكل غنقت الام خاصة بكونه لان دعوى الام حريتها غير مستثناة في الجارية الكبيرة لان الدعوى عن الغير اما تصح بولاية او امانة وبما تنصيان عن الكبيرة فلا تثبت من دعوى الام حريتها نفسها ودعواها حريتها البنت فان قيل اذا ثبت عتق الام ينبغي ان يثبت حريتها لانه لازم له فلا امتداح بحرية بنتها الاخرى اجيب بمنع كون عتق الام بالنكول عتقا لوجود الشرط يجوز كونه بدلا لما ليتها من المولى لترك اختلاف اقرار بحرية بنتها بدون ذلك الشرط فلا يوجب عتق البنت وبان النكول جعل اقرارها بطريق الضرورة ولهذا اثبت المتق بغير النكول قبل القضاء ولهذا قال محمد بن قيس قال اني سمعت ابا حنيفة يقول انكفيل بكل بقرته فلان فادع المكفول له على فلان مالا فافكر فخلعت فكل يقض عليه بالمال لا يسير لرجل كفيلا ولو كان اقرارا من كل وجه صافيا **قوله** ولو كانت الجارية الكبيرة هي المدعية لسبق ولادة الغلام والام ساكتة والباقي بحال يثبت عتق الجارية بكون المولى دون الام لما قلنا فان دعوى الام حريتها نفسها غير مستثناة في حق الجارية من عدم صحة الدعوى والنكول يثبت دعوى العتق **قوله** وبهذا القدر يعرف ما ذكرنا في كفاية المنتهى من الوجه السابقته وسه ما اذا اتفقوا على ان ولادة الغلام او لاد اتفقوا على ان ولادة الجارية او لاد اتفقوا على ان ولد في اثنائه وليتق كل الام والجارية في الاول وبما يتم الاوجب للامانة **قوله** في المحيط لو قال ان كان اول ولد له لانه غلاما فانت حرة وان كان جارية ثم خلا ما فاحسان فولدت غلاما وجاريتين ولا يملك الاول عتق نصف الام ونصف الغلام ربع كل واحدة من الجاريتين اما الام فلانها تستحق في حال دون حال وهو رواية وفي حاشية الروايات يجب ان يستثنى منها لانها تستحق في حال وترق في حالين بان كانت ولادة احدى الجاريتين اولادها والام السلام فانه يستحق في حال بان ولدت احدى الجاريتين اولاد وترق في حال بان ولدت الغلام اولادها الجاريتين فيستحق من كل ربهما في حاشية الروايات لان اصابة الحرية بكونتين متعذر لان الشخص اذا عتق تبعه بالام لا يتصور ان يستحق بعتق نفسه واذا عتق بعتق نفسه بعتق تبعه بالام فلا يبرن الغلام احدى الجاريتين والقياس اصابة العتق من جهة الام واعتبار اصابة بعتق نفسها لا بما قل وهو المتيقن فان كانت ولادة الغلام اولاد لا يتحقق بعتق نفسها وان كانت ولادة الجارية ولا يتحقق الاخير بعتق نفسها فثبت لها حريتها في حال دون حال فثبت نصف بينهما وقال ابو عصمة ينبغي ان يثبت من كل ثلثة ارباعها لان الغلام لو كان اولاد لعتق الام فتعق الجاريتان بعتقها ولو كانت احدى الجاريتين ولا تخم الغلام عتقت الجارية الاولى والاخرى رقيقة فكان لهما عتق ونصف بينهما وانتشار شمس الامة **قوله** ابي عصمة وقال هو الذي يوافق ما تقدم قوله واذا شهد رجلان على رجل انه اعترف احد عبده بالشهادة باطلا عنه ابي حنيفة الا ان يكون في وصية استحسانا ذكره في العتاق اي عتاق الاصل بان شهدا انه اعترف احد عبده في مرض موته او شهدا بتدبير احدهما مطلقا في صحت او مرضه لان التدبير حيث وقع كان وصية وعندهما تقبل ويؤخر غير عتق احدهما وهو قول الشافعي ومالك واحمد **قوله** واصل هذا اي اصل هذا الاختلاف لان الشهادة على حق العبد لا تقبل عند ابي حنيفة من غير دعوى العبد طلقا لاني حريته الاصل والباقي

والمسئلة معروفة فاذ كان دعوى العبد شرطاً لا يتحقق في مسألة الكتاب لان الدعوى من المحمول لا يتحقق فلا تقبل
الشهادة وعندها ليس بشرط تقبل الشهادة وانما ينعقد الدعوى ما في الطلاق فعند الدعوى لا يوجب خلاف في الشهادة ولا يوجب

الحسنة العارضة على المولى الصحيح فلا قالوا لورثه الدين ان الدعوى عنه ليست شرطاً في حرية الاصل بل في العارضة فقط فلا يفسد على
عق الامانة فالتقيل بلا دعوى بالاتفاق ومنها ما يقبل بلا دعوى والشهادة على عق الامانة وطلاق النكاح مقبولة من غير دعوى
بالاتفاق وان اكرت الامانة العتق ولا يلتفت الى الحكار ما وقع لانها متعمدة لانها متعمدة ولذلك طلاق النكاح مقبولة من غير دعوى بالاتفاق
وان اكرت ويجب على ان يوقع على احداهن قوله والمسلمة معروفة وجوب قولهم ان المشهود به وهو العتق حتى الشرع اذ يتسلسل به
يتم احوالهم ودوجب التبعة والجماد والزكاة وينعقد زوجه وخلفه ولما لا يحجج الى قبول ولا يرد امر السيد بجملة العبد برو
العبد ولا يميل بالتناقض حتى لو اقر بالرق ثم ادعى حرية الاصل واقام البينة لقبول ولو كانت الدعوى شرطاً لمتى لان التناقض على وجه
الدعوى وانما لا كيف شهادة الواحد لانه وان كان امرادينا يقتضيان ازالة ملك العبد والبطال بالية ماله فلذلك شرط في الشهادة عليه
شأنه والى حيث سرح ان العتق اما زوال الملك المستلزم لثبوت القوع من ملكيته او يفسدها وكلا الامرين حق العبد لانه المنتفع به
على الخصوص ثم بعد ذلك يثبت ما ذكر من حقوقه ثم ثمرات لهذا الثبوت فصحة كونه حقه على الخصوص في الحقيقة ولا ثبوت للامانة العبد
المردوم واذا كان المستلزم حقه لا يثبت الا بدعواه ولا تنفع فيه يد على باعق الامانة لانه يقال جرمه فربما التي هي حقه ثم يثبت بعد ثبوت
حقها من العتق فوجب ان يشترط دعواها فان قيل الفرق انما مستحقة لرغبتها في صحة مولاهما حتى نقول لو كان العبد ايضا متصفا
قبيل بلا دعواه وذلك بان لزمه حذفت او قصاص في طرف حتى لو انكر العتق ولا يلتفت الى انكاره قلنا نفر من الكلام فيما اذا لم
تنكره ولكنها ساكت لعدم علمها بجهتها ثم قد يمنع تأخير كون الثابت باعق اولاهما هو حق العبد متلما حتى اشد في اشتراط الدعوى لانه
اذا ثبت استلزامه حق الله تعالى ثبت حكمه من عدم اشتراط الدعوى سواء ثبت اولاهما ثبوت اولاهما لان حول القديرة بكذا العتق يقتضيان حق العبد
وحتى لا يحد تعالى لآفته سبحانه فما ذكرتم وما حق العبد فانه يصير به بالكا لا كساية يتمكن من اقامته مصالحة وثبت ولا تيمم من نفس ا
قوله في الشهادة وانكاح بنت وحصول ميراث له اذا مات وتبره فهو بما فيه من حق العبد يحتاج الى الدعوى ان لم تستج
الى دعوى بآفته من حق الله تعالى على ان الاستدلال بعدم الارتداد بالرد وعدم التوقف على قبوله لا يستلزم كونه حق الله
سبحانه وتعالى فالحال لا يرى ان العتق عن القصاص وبراء الكفيل من حقوق العباد ولا يرد بالرد ولا يتوقف على القبول وكذا
التناقض فان عدم منع منقار رق الاصل حشرية كانه دعوى النسب ولو لم يكن ذلك فلما لا يملك العتق على العتق الاحتقان فحق
تعالى لانه لا يمنع التناقض في حرية الاصل ولا في الحرية العارضة وحتى البعث شرطنا الدعوى والشاهدين ورد عليه ايضا عتق
الامانة فان فيها الحجتين فوجب الدعوى والشاهد ان حق العبد لا يمنع التناقض حتى الله سبحانه وايضا اذا كان بائنه من حق العبد
يحتاج الى الدعوى لا يلزم ثبوتها لانه بما فيه من حق الله يعارضه لان الثابت معه عدم الاحتياج الى الدعوى وانما يتعارضان
لانه اذا وقعت الشهادة بلا دعوى في حق الله تعالى اتقضى وجوب ترتيب مقتضاها والاخر يقتضي ان لا يثبت بل الحق ان المنطوق اليه
استخراج الحجتين وتعارض مقتضاها فخرج المأبث شرطنا الاحتياط في امره وكذا في امره واما العتق ووجع محتاجا فوجب فالا حسيما ط
ان لا يتوقف اثباته بعد الشهادة على شيء آخر بخلاف ما لم يثبت فيه مثله فلذا وقع الفرق عند بين عتق الامانة

واذا كان دعوى العبد شرطاً عند لا يتحقق في مسألة الكتاب لأن الدعوى من المجهول لا يتحقق فلا تقبل الشهادة و
عندهما ليس بشرط فقبل الشهادة وان الغرض الدعوى ما في الطلاق فعدم الدعوى لا يوجب خلاصاً في الشهادة لا خطياً
ليست بشرط فيها ولو شهد انه اعتق احدى امتيه لا تقبل عند أبي حنيفة وان لم يكن الدعوى شرطاً فيه لانه انما
لا يشترط الدعوى لما انه يتحقق بمجرد الفسخ فتشابه الطلاق والعق المبرم لا يوجب فسخ المهر عندنا على ما ذكرناه فصار كالمهادة على عتق
احد العبدين هذا كله اذا شهد انه اعتق احد عبديه اما اذا شهد انه اعتق احد عبدين في مرض موته او شهد على
نفسه في مرض موته او في مرضه واداء الشهادة في مرض موته او بعد الوفاة تقبل استسماً لان المدة يرحمنا وقع وقم وصية وكل
العتق في مرض الموت وصية والخصم في الوصية انما هو الموصي وهو الموصى له وهو الوصي او الورث ولا ان الحق
في مرض الموت يستلزم بالموثوق فيهما في كل واحد منهما خصماً متعيناً
والطلاق وثمن عتق العبدان من سجنه الشايع في حرمة الاستتار ^{في} الدعوى ليس من التاكيد بحيث يجب ان تثبت بلا دعوى بما يقولان جميع
حقوق الله تعالى في عتق العبدان تثبت بلا دعوى لانه تعالى لم يوجب فيها والعبدان في عتق العبدان فان افتقر ثبوت الدعوى
فما انقصنا لنا من الله تعالى انما عتقنا وهذا التاكيد يحيل به المقيد فان التثبت في استتار العتق لا الشهادة وانما يبقى فيه لو انكر العبد العتق ولا التهمة
في عتق العبدان وتخرج حقه تعالى ولا يقال المقر ترجح مع العبد لانا نقول ذلك عند التعارض بان كان ثبوت احدهما اتفق معه الآخر وثبت
مع العبد مع حق الله تعالى بل اذا ثبتنا حق الله تعالى كان اثباتنا مع العبد باقياً عليه انما فيه ثبوت على زعمه قوله واذا كان دعوى العبد
عنده لا يتحقق في مسألة الكتاب اي احب الصغير وبني اذا شهد انه اعتق احد عبديه لانه عتق المجهول الدعوى من المجهول لا يتحقق وانما يتحقق في المعين في
المطابقة بين الدعوى والبينة وعندنا ليس شرطاً مطلقاً فقبل تحريم على اثنين احدهما قوله لو شهد لانه اعتق احد عبدين في جواب عما قد يقال واذا كان
الدعوى ليس شرطاً وعنده في الشهادة على عتق الامة فينبغي ان تقبل على عتق احد عبدين والواقع انما لا تقبل عندنا اجاباً به انما يشترط الدعوى استتار
على عتق الامة للبينة لما في تحريم فرجها على مولاهما وبوجوب الله تعالى خالصاً في الطلاق وفيه لا يشترط للشهادة به الدعوى كذلك وكذا اذا العتق للمهر
لا يوجب فسخ المهر عنده على ما ذكرناه فاتفق المستفيضة فصلاً كالمهادة على عتق احد العبدان فان قيل او كانت علة سقوط الدعوى في عتق الامة تحريم
فرجها على المعتق شطرت في عتق الامة المجرية والتي هي اخوة من الرضاع وفي الشهادة على الطلاق الرجعي لان الشهادة بذلك لم تنقض تحريم فرجها
سحرة في الاولين قبل الشهادة وعلها في الرجعي بعد ما فاجوبك بتمت بالشهادة ببقية نوع آخر من التحريم فان وطئ الاخت من الرضاع المملوكة ليس
يزنا حتى لا يلزمه اسي بوطئها قبل عتقها وبني بلامه الطلاق الرجعي فيعتق بسبب حرمة فرجها فثبت تحريمها جلاً بالقتل العدة واما الامة المجرية
فينبغي ان تشترط الدعوى عنده وقيل ان يطالبها بملك له وانما من منعتها كاسمها لنفس بالشهادة يستثنى ذلك والوطئ فيه ما فيه قوله وبذلك اذا شهد
بعتق احد العبدين من محبة اما اذا شهد انه اعتق احد عبدين في مرض موته او شهد على نفسه في مرض موته او في مرضه ليكون شهادتهما بعتق هو وصية وهو شفي
في اول المسئلة وقابنا ان المدة يرحمنا ما وقع يكون حصة معتبر من الثلث ولو في حال الصحة وسواء كان شهادتهما بهذه الوصية في مرض موته او وفاته
يتقبل تحسناً لان عدم القبول فيما تقدم عنده لم يضمن معلوم فلا يتغير الدعوى واذا كان حصة ما تضمن فيها هو الموصي لان تنفيذ الوصية من حقوق
الموصي فهو ما تضمن الموصي فيها وهو معلوم وعنه نائب معلوم هو الوصي او الوارث بخلاف حالة احيوة فان تضمن في اثبات الحق ليس هو السيد لا الكاره بل
هو العبد وهو مجهول ووجه اخر للاستحسان هو ان تضمن للموت في العتق لو لم يكن الموصي كان كلام العبدان وبهما عتقنا وفي حالة احيوة لا تقع حصة
لانه لم يمتق منها شي بالمعتق المبرم بخلاف ما اذا مات المولى قبل البيان فان التمسح في شئ فيها فيقتض من كل نصفه على ما عرفت فيمن اعتق احد عبدين فاش
قبل البيان فيكون كل منهما معلوماً ولا يخفى ان المراد بتضمن هنا من تكون الشهادة على وفق ودعواه ولا يقيم البينة الا على منكر فترى بعض الشارحين
ان تكون الوثيرة منكرين ذلك فمن يكون قوله وعنه خلف هو الوصي او وارثه يعني الوصي ان كان الوثيرة منكرين والوثة ان كان الوصي منكر فقبل كل
بالوكان كل من الوصي والوارث منكر فلا يطل البينة لانها شهادة بيمينه وليس في احد منهم خلف ولا خلف الا باعتبار جعل الميت دعياً تقديراً والافتقار
واول الشهادة في مرض موته الى اخره فيرأى ان يقتل في حرمة وانت طرقت ان قبولها بعبودية باعتبار وصية لا بعبودية باعتبار دعوى لان الميراث
العبدان وبها غير من اثبت فيه العتق اعني المبرم واسا اصل ان نزاله دعياً لا يكون الا بعد موته واما قبل موته فهو منكر ولهذا الشج الى الشهادة وروى

ولو قال كل مملوك املاكه او قال كل مملوك لي حين بعد موتي وله مملوك فاشترى مملوكا اخر فالذي كان عبده وقت
اليوم مديني والاخر ليس مديني وان مات ختافا من الثلث وقال ابو يوسف في النواذر يعق ما كان في ملكه يوم خلف ولا يعق ما
استفاد بعد يمينه وحل هذا اذا قال كل مملوك لي اذ امت فهو حر له ان اللفظ حقيقة للحال على ما بيناه فلا يعق به ما سلكه
ولهذا صار هو مديني دون الاخر ولهذا ان هذا الجواب عتيق وايضا صحت اعتد من الثلث وفي الوصايا يعتبر الى التام في الحال
الراهنه لا يبرأ منه انه يدخل في الوصية بالمال ما يستفيدة بعد الوصية وفي الوصية لا اولاد فلا من يولد له بعد هذا
والاجابات انها يصح مضافا الى المالك او الى سببه من حيث انه ايما العتق يتناول العبد للملك اعتبارا الى حاله الراهنه فيعتبر به العتق

وان كان حقيقته في الاستقبال الا انه صار للحال نثر كما في الشهادة وعرفا يقال المالك كذا درهما فكان كالحقيقة في الحال والمذهب
الثالث انه مشترك للحال والاستقبال وهو الذي اورده بعض اشرحين على كلام المصنفين ان مذهب النجاة ليس الا انه مشترك وهو
ظاهر مذهب سيويه والتجيب منه جواب ابن رام دفعه عن المع بان قول المع انه للحال لا يدل على انه للاستقبال ليس حقيقة لان المشترك
حقيقة في المعينين انتهى فترك النظر الى قول المصنف ولذا يستعمله بغير قرينة وفي الاستقبال بقرينة وهذا صريح في انه في الاستقبال
بجازه لانه هو المشروط بالقسمة بل الجواب ما ذكرنا ان الاشتراك ليس مذهب كل النجاة بل المذاهب ثلثة وما اختاره المصنف
مذهب محققين منهم كابي الفارسي وغيره فاستدل عليه باذكر المع من انه لا يراد الاستقبال الا بقرينة كما ذكرنا بخلاف الحال
واما اختياره فله في المحيط فورد عليه ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عندنا في حقيقة فكان ينبغي ان يكون الجواب
عنده على خلاف المذكور واما تفريده على الاشتراك فخاية ما وجهه ان تعين الحال بغلبة الاستعمال عند عدم القرينة اى المعنى
لا حاد المذهب من الحقيقة بل بخلاف نحو اسافر واتزوج فانه محذوف بقرينة الاستقبال وهي المشاهدة واذا ثبت انه يراد به الحال على

اختلاف التخييل كان الجواب حرية عبد مملوك في الحال مضافا الى ما بعد العتق فلا يعق المملوك بعد الحال قوله ولو قال كل مملوك

المالك او كل مملوك لي حين بعد موتي وله مملوك فاشترى اخر ثم مات فالذي كان عنده مديرا مطلقا لا يصح بيعه بعد هذا القول والذي اشتراه
ليس بمدير مطلق بل مدير بقيته في يده ولو لم يبعه حتى مات عتقا جميعا من الثلث ان خرجا منه عتق جميعا كل منهما وان خاضق عندهما
ليشترى كل منهما بقيته فيه وهذا ظاهر المذهب عن الكل وعن ابي يوسف في النواذر انه لا يعق ما استفاد بعد يمينه وانما يعق ما كان
في ملكه يوم خلف وكذا اذا قال كل مملوك لي اذ امت فهو حر وهذا لان اللفظ حقيقة للحال على ما بيناه من ان المضارع للحال وكذا
الوصف فلا يعق به ما سلكه ولهذا صار الكائن في ملكه حال التكلم مديرا في الحال دون الاخر وبهذا الوجه طعن عيسى بن ابيان جواب المسئلة
فاوجب المروى عن ابي يوسف وايضا لو لم يرد به الحال فقط فاما ان يراد كل منه ومن المملوك في المستقبل فيلزم اما تميم المشترك او
استعماله في حقيقته ومجازه ثم يلزم تدبير كل منها ذاك في الحال والمستحدث عند ملكه لانه في المعنى كل مملوك لي او شا بلكه مديرا وكذا ان
اريد باللفظ المجتمع في الملك عند الموت وهو عموم المجاز كما ذهب اليه محمد بن فمين قال كل مملوك المالك غدا فهو حر ولا يمين له عتق ما اجتمع في
ملكه غدا ممن كان مملوكا له حال التكلم او ملكه في غدا خلافا لابي يوسف فان على قوله لا يتناول الا المملوك في الغد فيلزم تدبير كل منهما تدبيرا
مطلقا على قول محمد كما لو قال كل من كان في ملكي عند الموت مديرا وهو منتف او يراد المستقبل فقط كما لو قال كل مملوك المالك الى سنة اشهر
او الى ان اموت او ابر الزم ان لا يعق ما كان في ملكه ولا يبيع مديرا وهو منتف فبطلت الاقسام فتيقن الاول وهو ان يعق الكائن في
ملكه وقت التكلم فقط ولا يبرأ مذكرا وعرف من هذا ان صور التركيب ثلثة اقسام ما يتناول الحال فقط اتفاقا وهو كل مملوك المالك او
كل مملوك لي حرو لانيته له فهو على الكافي ملكه يوم قاله ولا يعق ما يستقبل ملكه وما يتناول المستقبل لا غير اتفاقا وهو كل مملوك المالك الى
سنة ونحوه وما فيه خلافا وهو نحو كل مملوك المالك غدا فعني قول محمد لعق في الغد ما كان في ملكه والمستحدث خلافا
لابي يوسف قول محمد اقبس بسنة يومئذ بفيل تامل قوله ولما ان هذا اى مجموع التركيب لا لفظ المالك فقط كما في بعض الشروح

ومن حيث انه ايضا ميت تناول الذم يشترطه اعتباره الحالة المستبعدة وهي حالة الموت وقيل الموت حالة العتق
استقبال محض فلا يدخل تحت اللفظ وعند الموت يصير كأنه قال كل مملوك لي او كل مملوك املكه فهو حُر
مختلف قوله بعد عند على ما تقدم ذكره من انه لا يفسد واحد وهو ان يجب العتق وليس فيه ايضا ما يحل له محض استقبال انما
ولا يقال انك جمع بين الحال والمستقبال كما تقدمت فلو كان يفسد بغيره لكانت العتق ووصية وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد

الاجاب ستق وايضا لان مثل التبرير لاجاب للعتق منها قال في ما بعد الموت ونها هو الا يفسد به فوجب ان يعمل بمقتضى كل من
الاجاب والايضا الذين جازعني التبرير ومقتضى ايجاب عتق ما يملكه وقومه في الحاصل في الملك حال الملك ثم هو مضاف الى
الموت فكان تبرير مطلقا فلا يجوز به مقتضى الوصية بما يملكه ونحو ما في الحال الراية اسه الحالب لما فيها من الجس ومن
الحال هو الحالب لما فيه دون ما قبله وما بعده ودخل ما في الحال المنتشرة ايضا فلا تناقض على انه لو اوصى بثبات ما دخل المستند
من المال بعد الوصية ولو اوصى لولد فلان والا ولد له فوله بعد ذلك اولاد دخلوا واستحق الوصية به وانما اعتبر في الوصية دخول كل
ما في الحالكين تحصيل الغرض اليه من تحصيل الثواب والبر فمسير كانه قال عند الموت كل عبد لي حر فيعتق ما دخل في ملكه قبل ذلك ومنه
ما يملكه بعد قول الصريح بخلاف قول كل عبد ملكه غدا فهو حر ليقض الاجتهاد واحدة من جهة الاجاب فلا يدخل الا الحاصل في الحال فلا
كان هذا لا ينبغي استعمال اللفظ في معنيته اعني لفظ الملك وهو ممنوع عندنا او رد المنع واجاب بان المنع اجمع بسبب واحد
لا يبيح وان تعلم ان هذا قول العراقيين غير مرضي في الاصول واللام يمنع اجمع مطلقا ولا يتحقق خلافا فيه لان اجمع قط لا يكون
الا باعتبارين وبالنظر الى شيئين ولو امكن ان يقال ان لفظه اوجب تفسير لفظ اذ كان وصية وهو ما قدرنا بحث موته من قول
كل عبد لي حر فيعتق به ما استحدث ملكه والموجب لتقدير ما ذكرنا من تحقيق مقصود الوصية من الثواب والبر فلا يجب الاجابة
الى تقدير تقديره عند ملك العبد والا كان مبرا مطلقا فانما يحتاج اليه عن موته من قوله فلا يتعلق به عبارة عند ملكه المحررة
وانما لم يتناول الا الاحوال ولا المقدرة لا غير تقديرها الى ما قبل الموت فلا يكون مبرا مطلقا ولا متعدها في افعال الاشكال فمروع من تعليل
العتق قال لبعده ان يملك فانت حر فباعه المبتق لان يملك العتق المعلق بعد الشراء وبعد البيع هو ليس بمملوك فلا يعتق الا ان يكون البيع غدا
فيحقق لان الملك فيه بعد البيع باق لا يزيل الا بتسليمه الا ان يكون المشتري يسهل قبل البيع فخر يؤول ملكه بغير البيع فلا يعتق كذا في انفسه
وحقيقة الوصية ان يقال وقت نزول العتق هو وقت نزول الملك لانها معا يتقبلان البيع فلا يثبت العتق في حاله وان الملك كما ثبت
في حال تفرير زواله ولو قال لبعده ان دخلت فانت حر فباعه فدخل ثم اشتراه فدخل لم يعتق لان البيعين دخلت في الحال في غير الملك
اوليس يلزم من انحلال البيعين نزول الجزاء ولو لم يدخل بعد البيع حتى اشتراه فدخل عتق خلافا لما افقاه لعدم بطلان البيعين عندنا
نزول الملك ومثل في الطلاق ولو قال ان دخلت فانت حر فباعه فدخل ثم اشتراه فدخل الاخرى حتى ان اشتراه
كان مجموع امرين كان اشترط وجوب الملك عند اخرهما وبينا مشك في الطلاق ولو دخل احد منهما قبل البيع والاخرى بعد البيع ثم اشتراه لا يعتق
لعدم الملك عند اخرهما وليس يلزم من كون الشرط مجموع امرين اخر من الشرط فلو قال اذا دخلت فانت حر اذا اكلت فلانا فباعه
فدخل ثم اشتراه فدخل فلانا لم يعتق لان شرط العتق ليس الا الكلام غير انه علق اليقين المنعقدة من شرط الكلام وجزاؤه الذي هو المقتضى
بالدخول فالدخول شرط اليقين فمسير كانه قال لعن الدخول الكائن في غير ملكه انت حر اذا اكلت فلانا كان اخلق كما لم يمتد وجوب
الشرط واليدين لا ينفق في غير ملكه فلو قال ان دخلت فانت حر لبعده موتي فباعه فدخل ثم اشتراه ومات لم يعتق
لان علق التبرير بدخول الدار فمسير كانه لم يمتد لكون الملك تاما والتبرير لا يبيع الا في الملك وبهذا جازا فيه واذا لم يعلم التبرير

باب العتق على جعل

ومن اعتق عبده على مال فقبل العبد عتق وذلك مثل ان تقول انت حر على الف درهم او الف درهم وانما يعتق بقبوله
لانه معاوضة المال بغير المال اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية للمعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض للكل كما في
السبع فاذا قبل صار حرا وما شرط دين عليه حتى يصح الكفالة به بخلاف يدل الكتابة لانه ثبت مع المنافي هو قيام الزعم

لم يمتنع بوجه دو على ممتق عبده شيئا منه وبين غير ثم اشترى باقية ففعل بالعتق عتقه عليه لم يمتنع الا نصفه لانه انما ينزل المعلق والمعلق
كان عتق نصف والعتق تجزئ عند ابى حنيفة فيسعى في قيمته نصفه سيده وعند ابى حنيفة كما فلا يسعى ولو كان باع النصف الاول ثم
اشترى نصفه شيئا ثم دخل الدار لم يمتنع منه شي لان المعلق النصف المتبقي لا المشتري وقد وجد الشرط في غير ملكه وهو جبيع
بين عبده وما لا يقع فيه العتق من بيت او حرا او حمار وقال احدكم هل وقال بذا وبذا عتق عبده عند ابى حنيفة وان لم ينو وقال
لا يعتق الا ان ينو به ومثله وامره في الطلاق وروى ابن سنان عن محمد انه اذا جمع بين عبده وهو سوطانة وقال احدكم حر
عتق عبده لان كلامه ايجاب الحرية للجزم ولو قال بذا حرا و بذا لم يعتق عبده لان هذا اللفظ ليس بايجاب لما كقولنا هذا
حرا ولا وبذا مسئلة في الشهادة على الشرط قال ان قلت دار فلان فانت حر فشهد فلان واخراته قد دخل عتق لان الدخول فعل العبد
وصاحب الدار في شهادته به غير متم فصحت شهادته بخلاف ما لو قال ان كلمته فشهد هو اخراته كلمة لم يعتق لان فلانا في هذه شاهد
على فعل نفسه فلم يمتنع الا شاهد واحد على الشرط ولو شهدا بئنا فلان انه كلم باها فان جدد الاب بآزارت شهدا دتما لانها على ايها بالكلام
وعلى انفسهما لوجود الشرط وان ادعاه ابوها فعند ابى يوسف باطلا وعند محمد جائز لانه لا منفعة للشهود به لابيها ومحمد يعتبر
المنفعة لثبوت التهمة وابو يوسف يعتبر مجرد الدعوى والا نكار لان شهدا دتما يظهران صدقه فيما يدعيه وعقد مثل هذه في الكفاية والعلم
بالصواب

باب العتق على جعل اخر هذا الباب على ابواب العتق منجزا ومعلقا كما اخرجنا في الطلاق لان المال في هذين البابين
من الاسقاط غير اصل بل الاصل عبده فاخره ليس باصل عما هو اصل ويجعل ما يجعل للانسان على شئ يفعلوه وكذا اجمعيته ويقال
الجمالية فبطل ما يمدح لكر في الصحاح وفي غيره من غريب الحديث للمعنى وديوان الابى الفارابي بالفتح فيكون فيه وجهان قوله ومن

اعتق عبده على مال فقبل العبد عتق وذلك مثل ان يقول انت حر على الف درهم او الف درهم او على ان لي عليك الف او على
الف توديها او على ان تحليني الف او على ان تحبيني بالف او بعتك نفسك بالف او وهبكمها على ان تعوضني الف فانه يعتق اذا
قبل وانما يعتق بمجرد قبوله والاولى للسوى لانه عتق على ملكه وهو موجب للولد بعوض وبلا عوض لانه معاوضة ومن حكم المعاوضة
ثبوت الحكم بقبول العوض في الحال كما في البيع وكما اذا طلقها على مال فقبلت وهذا لان المولى ثبت ملكه في العوض الكائن من جهة
العبد بقبوله فيلزم زوال ملكه عن الموعوض والا اجتمع العوضان في ملكه حكما للمعاوضة وصار كالباع فيشترط القبول في مجله ذلك ان
كان حاضرا وان كان غائبا اعتبر مجلس علمه فان قيل عتق ولزمه المال دنيا يطالب به بعد الحرية وان رده او اعرض اما بالقيام
او باستعماله لعل آخر بطل وليس له ان يقبل عبده واذا صار دنيا على حرصه الكفالة به عليه ما ذكر في الاصل اعتق امته على مال فولدت
ثم ماتت ولم تترك شئنا فليس على الولد من ذلك المال شئ لانه ليس على الوارث في دين المورث شئ ولو كانت اعطته في حياتها
كفيلة بالمال الذي اعتقها عليه جاز لانها حرة مديونة بخلاف بدل الكتابة لا تصح به الكفالة لانه دين ثبت مع المنافي للقبول بالشرع
لفرضه حصول العتق للعبد والبدل للمولى فيستقدر بقدره فلا يتعدى الى الكفيل والمنافي هو الرق فانه ينبغي ان يكون للمولى على
مربوقه دين ولان الكفالة انما تصح بدين صحيح وهو لا يخرج المديون عنه الا باذنه او ابراء ممن له وبدل الكتابة يسقط به ونها

وإطلاق لفظ المال ينظم أنواعه من النقد والعرض والحيوان وإن كان بغير عينه لأنه معاوضة للمال بغير المال فتشابه النكاح والطلاق والصلم عن دماء العبد وكذا الطعام والمكيل والمؤن وإن كان معلوم الجنس ولا تنص صراحة الوصف لأنها يسيرة **قال** ولو علق عتقه بأداء للمال صح وصار ماذونا وذلك مثل أن يقول إن أديت إلى ألف درهم فانت حر بمعنى قوله صح أنه يعتق عند الأداء من غير أن يصير كتابا لأنه صريح في تعليق العتق بالأداء وإن كان فيه معنى المعاوضة في الالتهام على ما بين في إنشاء الله تعالى وإنما صار ماذونا لأنه رغبة في اكتساب طلبه الأداء منه ومراده التجارسة دون التكدس فكان إذا دلالة

بأن يحجز نفسه وكما تقع الكفالة به جاز أن يستدل به ما شاء به أبدا لأنه دين لا يستحق قبضه في المجلس فيجوز أن يستبدل به كالإفان ولا خيرة فيه نسيت لأن الدين بالدين حرام قوله وإطلاق لفظ المال أي في قوله على مال ينظم أنواعه من النقد والمكيل والمؤن والعرض والحيوان وإن كان بغير عينه بعد كونه معلوم الجنس كما أنه قفيز حطة وإن لم يقل جيدة أو صعيدية وكفرس أو حمرا وعبدان الجاهلية يسيرة فتشابه المال بغير المال فتشابه الكفاح وعلى المالك كونه معاوضة مال بغير مال بأن العبد لا يملك نفسه بغير الحاصل له في مقابلة المال ليس بالمال لأن نفسه بالنسبة إليه ليس بالأداء يبقى على أصل الحرية بالنسبة إلى نفسه حتى صح إقراره بالحد ودلالة من وإن أخر عنه إلى الحرية وكذا الخلع والصلم عن دم العبد فيها لا يتغير ذلك كما تقدم ويلزمه الوسط في تسمية الحيوان والثوب بعد بيان جنسها من الفرس والحمرا والعبد والثوب المروى ولو أتاه بالقيمة أجبر المولى على القبول كما في المشهور وهو مذموم مالك واحد ولو لم يجره فخر بأن قال على ثوب أو حيوان أو دابة فقبل عتق ولزمه قيمة نفسه ولو أدى إليه العبد أو العرض فاستحق أن كان بغير عينه في العقد فعل العبد مثله وقد علمت أن القيمة في مثله مخلص إن كان معيناً بأن قال اعتقتك على ثوب أو العبد أو الثوب أو بعتك نفسك بكذا بجاهية فقبل وعتق وسلمه فاستحق بجمع على العبد بقيمة نفسه عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يرجع بقيمة المستحق وعلى هذا الخلاف إذا ملك قبل التسليم وإذا كان الحكم أنه لو اشترى شيئا بعبد الغيب صح البيع فكذلك هنا إلا أن في البيع إذا لم يحجز مالك العبد يفسخ العقد وهذا لا ينسخ بعد نزول العتق بالقبول ولو اختلفا في المال جنسه أو مقداره بأن قال المولى اعتقتك على عبد وقال العبد على كره خنق أو على الف قال العبد على جنسية فاقول للعبد مع يمينه وكذا لو اكتر أصل المال كان القول له لأنه عتق باتفاقها والمال عليه للمولى فالقول في بياته قوله واليمين بيمينه المولى أما لاثبات الزيادة أو لأنه ثبت حق نفسه بيمينه ولو كان هذا الاختلاف في مسئلة التعليق بالأداء وهي التي تلزمه مسئلة أغنى قوله إن أديت إلى الفاقانت حر فالقول قول المولى مع يمينه لأن التعليق بالشرط ثم نه فالقول قوله في بياته بخلاف ما قبلها فإن العبد عتق بالقبول فيكون الاختلاف بينهما في الدين الواجب عليه أما هنا فلا يعتق إلا بالأداء وإنما الاختلاف بينهما فيما يقع به العتق فكان القول للمولى وإن، أما باليمين فاليمين بينة العبد إذا لا منافاة بين البيتين لأنه يحمل كان الأمرين كانا فأي الشرطين في العبد يعتق ولأن البيتين للآزام وفي يمينه العبد بيمينه لا تقوم ثم فأنسا إذا قبلت عتق العبد بأداء ثمساره ليس فيه بينة المولى الزام فأنسا إذا قبلت لا يلزم العبد أداء المال بهذا فاعرف ما بين البيتين المستثنين ولو قال المولى اعتقتك أسس على الف فلم تقبل فقال العبد قبلت فالقول قول المولى مع يمينه لأنه أقرب بتعليق العتق بقبوله المال وهو يتم بالمولى وكذا يتوقف بعد المجلس إذا كان العبد غائبا ثم العبد يبرح وجوده بشرط بقبوله ولو مال ملك المولى به والمولى يشكره فالقول قوله كما لو قال له قلت لك أسس أنت حر إن شئت فلم تغد وقال العبد بل قد شئت فالقول قول المولى بخلاف قوله لغيره بعتك هذا الثوب أسس بالف فلم تقبل قال الآخر بل قبلت القول الشري لأن القائل أقرب بالبيع ولا يتحقق البيع إلا بقبول المشتري فهو في قوله لم تقبل راجع عما أقرب قوله ولو علق عتقه بأداء للمال صح وصار ماذونا وذلك مثل أن يقول إن أديت إلى الفاقانت حر حتى صح في التعليق فيستعقبه وهو أنه يعتق عند الأداء من غير أن يصير كتابا لأنه صريح في تعليق العتق بالأداء وإن كان فيه معنى المعاوضة في الانتشار على ما تبين في خلافاية زفره والكتابة ليست صريحة في التعليق بل صريحة في عقد المعاوضة وصار العبد ماذونا ضرورة الحكم الشرعي بعقده هذا

وان احضر المال اجبر الحاكم على قبضه وعتق العبد ومعنى الاجبار فيه وفي سائر الحقوق انه ينزل قابضا بالتحلية وقال نفوذ ولا يجبر على الفهول وهو القياس لانه قصر من بين اذ هو تعليق العتق بالشرط لفظا وهذا لا يتوقف على قبول العبد ولا يحتمل الفسخ ولا اجبر على مباينة الفسخ وطال ايمان لانه لا استحقاق قبل وجوب الشرط بخلاف الكتابة لانه معاوضة والبدل فيها واجب وثباته تعليق نظر الى اللفظ ومعاوضة نظر الى المقصود كانه ما خلق عتقه بالاداء الا ليعتقه على فم المالك فينال العبد منه ما طهره فالحال ان يعاقب بغيره لانه لا كان عوضا في الطلاق في مثل هذه اللفظ حتى كان باثنا فجعلناه تعليقا في الايتداء عملا باللفظ ودفعنا الضم عن اللحن حتى لا يمنعه عليه به ولا يكون العبد الحق بمكاسبه ولا يسر الى الولد المولود قبل الاداء وجعلناه معاوضة في الانتفاء عند الاداء دفعنا للفسخ عن العبد حتى يجبر المولى على القبول ففعل هذا ولم يلف

التعليق واستغنايه انما هو من العتق عند الاداء وذلك يقتضي ان يتمكن شرعا من الاكتساب ولانه رغبة في الاكتساب حيث طلق عتقه باوار المال ويستلزم طلب المولى للمال منه فيلزم ان يجعله ما ذوا لان الموضوع للاكتساب في العادة وخصوصا عادة المتحققين نصفه انهم موالى العبيد هو التجارة لا التكرى لانه خست لمحق المولى عار بالكنه لو اكتسب منه فادى حق لوجود الشرط قوله واذا احضر المال اجبر الحاكم على قبضه وعتق العبد ومعنى الاجبار فيه نفساير الحقوق من ثمن البيع وبذل الاجارة وغيبه بان ينزل قابضا بالتحلية لانه بينه بان يكون بحيث لو بدده اخذه وعلى هذا فمضى نسبة الاجبار للحاكم ان يحكم بانه قد قبض به اذا كان العوض صحيحا اما لو كان خيرا مجموعا لانه جالبة فاحشة كما لو قال له ان اديت الى كذا اخر او ثوبا فانت حر فادى ذاك لا يجبر على قبوله بل لا ينزل قابضا الا ان احضره محتارا واما عدم العتق في قوله ان اديت الى الف الف فمجت بها فانت حر لا يجبر على القبول لان التعليق بشيئين المال والحج فلا يحق بجزء المال لبطالان معنى المعاوضة وكذا ان كان قال ان اديت الى الف الف فمجت بها فانت حر لا يجبر على القبول لان الاداء تمام الشرط والحج مشهورة وقال زفره لا يجبر على القبول اسه لا ينزل قابضا بالتحلية بل ان اخذه كان قابضا وعتق العبد وقوله هو القياس لانه تصرف بين اذ هو تعليق العتق بالشرط لفظا وهذا لا يتوقف صحته على قبول العبد ولا يحتمل الفسخ واذا كان يمينا فلا اجبار على مباشرة شروط الايمان لانه لا استحقاق قبل الشرط بل بالشرط ولا يجبر على ان يبشر الانسان سببا يوجب عليه شيئا بخلاف الكتابة لانه عقد معاوضة لازمة والبدل فيها واجب على العبد فيجبر على قبضه اذا اتى بما هنا البدل ليس واجبا على العبد فلا يلزم المولى قبوله واعلم ان الكتابة قد ثبتت بصيغة الشرط اذ انما يقتضيها كقوله ان اديت الى الف الف شهر راية فانت حر فانه يصير مكاتب لا يجوز بيعه كذا ذكره في الدررية مقتصر ونسبة الى الخزنة والمسئلة في مبسوط شمس الائمة وذكر ان هذا هو المذكور في نسخ ابي سليمان وفي نسخ ابي حفص لا تكون مكاتبه وله بيعا لانه تعليق بشرط وهو ان يودي المال عشر مرات والتعليق بشرط واحد وشروط سوار ووجبه راية ابي سليمان انه جملته منجما والتبجيم من حكم الكتابة والعبرة للمعاني لا للالفاظ واستشهد لابي حفص بالوقال ان اديت الى الف الف في هذا الشر فلم يوده فيه واداه في غيره لا يعتق اتفاقا واجيب بان ليس في هذا تبجيم والمسئلة تحتمل التامل قوله ولنا انه تعليق نظر الى اللفظ ومعاوضة بالنظر الى المقصود لانه ما خلق عتقه بالاداء الا ليعتقه على دفع المال لينال العبد ثمرات الحرية من جهة السيد وينال السيد المال عوضا عنه وهذا معنى معاوضة وقد فرض صحة هذا التصرف لتحقيق هذا الغرض شرعا فلا بد من اعتباره معاوضة ولذا كان عوضا في الطلاق اذا قال ان اديت الى الف الف فانت طالق حتى وقع باثنا لكن لما لم يكن المال لازما على العبد تاخر هذا الاعتبار الى وقت ادائه اياه ويلزم اعتباره مكاتبا لان ما بالضرورة يتقدر بقدر ما فيثبت ملكه كذا لك قبيله ويلزم قبوله على السيد به يندفع الايراد القائل فيه كيف تصح المعاوضة وكل من البدل والبدل للمولى لان على ما ذكر يكون المال للعبد لا للمولى وقد اجيب بان هذه مغالطة لان العتق حصل للعبد وهذا يتم ان اريد بالبدل العتق اما ان اريد به الاعناق الذي هو فعله فلا ولوحول تقرير الاشكال الى ان المال ملك السيد فكيف يعتق بادائه وان انزل مكاتبا كما ان المكاتب لا يعتق بادار ما كان اكتسبه قبل الكتابة لم يقع هذا الجواب وانما بخلاف ذلك الجواب فانه يدفع الاشكال كيف مقرر واما ما قبل الاداء فالواجب اعتباره بشرط ولا لاقتصر السيد

ولو كان في البعض يجبر على القبول الا انه لا يعتق ما لم يعتق الكل لعدم الشرط كما اذا حط البعض في الباقي

يمنع بيعه عليه ويصير العبد احرى بكاسبه من سيده مع انه لم يجبر عليه اذ مال وتسرى الجارية الى المولود للامانة المعلق عتقا بالاداء بخلاف المولود كان عبدا لان رقيق الولد وحرية تالفة لانه والحاصل انه ثبت لاجتماع التعليق والمعاوضة فوجب توقيفه مقتضى كل عليه وعلى هذا يدور الفقه اى على ترتيب مقتضى كل شبه عليه وتخرج المسائل المختلفة التي بعضها يقتضى اعتباره تعليقا وبعضها يقتضى اعتباره معاوضة الا انه لما تأخر اعتباره بالمعاوضة الى وقت الاداء كانت احكام الشرط اكثر من احكام المعاوضة فلم يثبت من احكامها الا ما هو بعد الاداء وهو ما اذا وجد السيد بعض المودى ذيو فان له ان يرج بقطره جيا اذا ما كان من ضروريات المعاوضة وهو تقديم ملك العبد لما اداه وانزاله قابضا اذا اتاه به وفيما قبل ذلك المعبر به التعليق فكثر اثاره بالنسبة الى المعاوضة فلم يخالف المعاوضة التي هي الكتابة في صور كثيرة الاولى ما اذا مات العبد قبل الاداء وترك مالا فهو للمولى فلا يودى منه عنه ويعتق بخلاف الكتابة الثانية لو مات المولى وفي يد العبد كسب كان لورثة المولى وبيع العبد بخلاف الكتابة الثالثة لو كانت امته فولدت ثم ادت فعتقت لم يعتق ولدا لانه ليس لها حكم الكتابة وقت الولادة بخلاف الكتابة الرابعة لو قال العبد للمولى حط عني ما به فحط المولى عنه وادى تسعائة لا يعتق بخلاف الكتابة الخامسة لو ابرأ المولى العبد عن الالف لم يعتق ولو ابرأ المالك عتق كذا ذكرها والظاهر انه لا موقع لما اذا افرق بين تحقق الابرار في الموضعين يكون والابرار لا يتصور في هذه المسئلة لانه لا دين على العبد بخلاف الكتابة السادسة لو باع المولى العبد ثم اشتراه اورده عليه بخيار عيب فحط وجوب قبول ما باقى به بخلاف عند ابي يوسف نعم وعند محمد لا ولكن لو قبضه عتق بخلاف الكتابة فانه لا خلاف في انه يجب ان يقبله ويعد قابضا ووجه قول محمد ان وجوب القبول انزاله قابضا كان من حكم الكتابة وقد بطلت بالبيع فلا يجب القبول غيضا لانه لو قبل عتق بحكم التعليق وهو لا يبطل بالخروج عن الملك لما عرفت في الايمان بالطلاق وقول ابي يوسف عدى اوجه لان الكتابة التي تبطل بالبيع هي القائمة عنده وانت علمت ان انزاله مكاتبا انما هو في الانتار وهو ما عند ابي فلانيزل مكاتبا قبله بل الثابت قبله ليس الاحكام التعليق والبيع كان قبله ولا كتابة حجة معتبرة شرعا لتبطل وقد فرض يقارن هذه اليمين باعتبار صحتها بعد البيع فيجب ثبوت احكامها ومنها وجوب القبول اذا اتى بالمال السابعة لانه يقتصر على المجلس ولا يعتق ما لم يودى في ذلك المجلس فلو اختلف بان اعرض او اخذ في عمل خسه فادى لا يعتق بخلاف الكتابة هذا اذا كان المذكور من ادوات الشرط لفظه ان فان كان لفظه متى او اذا فلا يقتصر على المجلس الثامنة انه يجوز للمولى بيع العبد بعد قوله ذلك قبل ان يودى بخلاف المكاتب التاسعة ان للسيد ان يأخذ ما يظفر به مما كتبه قبل ان ياتي به باليودية بخلاف المكاتب العاشرة ان اذا دى وعتق وفضل عنده مال مما كتبه كان للسيد فياخذ بخلاف المكاتب الحادية عشر لو اكتسب العبد مالا قبل تعليق السيد فاداه بعده اليه عتق وان كان السيد يرجع بمثله على السيد بخلاف الكتابة لا يعتق باذنه لانه ملك المولى الا ان يكون كاتبه على نفسه وماله فانه يصير احرى من سيده فاذا ادى منه عتق قوله ولو ادى البعض يجبر على القبول الا انه لم يعتق لان شرط العتق ادا الكل ولم يوجد كما لو حط عنه البعض وادى الباقي فانه لا يعتق كما ذكرنا في المسائل لعدم الشرط وانما يجبر على قبوله لانه بعض ما يجب عليه قبوله فكذا يجب قبول الكل يجب قبول بعضه ولا يخار في ورود منع هذه الملازمة وذلك لان وجوب قبول الكل لان به تحقيق شرط العتق الذي

ثم لو ادعى النفاك كتبها قبل التعليق رجع المولى عليه وحق لا يستحقها ولو كان اكتسبها بعده لم يرجع المولى عليه
لان ما دون من جملته بالاداء منه ثم الاداء في قوله ان اديت يقتصر على المجلس لانه تخيير في قوله اذا اديت لا يقتصر
لان اذا استعمل الوقت بمنزلة متى ومن قال لعبد انت حر بعد مائة سنة حتى الف درهم فالتقيد بعد الموت لا ضمان
الايجاب الى ما لا

هو حق العبد وليس اداء البعض كذلك الا اذا كان في ضمن الكل فانه يجب قبوله باعتبار انه محقق الكل لا باعتبار انه بعضه فلو كان
فيه استثناء خلاف وما ذكره المم هو المذهب في الايضاح وذكر شيخ الاسلام انه لا يجب قبوله كما ذكرناه وذكر في شرح الطحاوي ان عدم
وجوب قبول قول ابي يوسف وانه القياس والاستحسان هو ان يحجر على القبول كالمكاتب والاولى وهو وجه الاستحسان ان
وجوب قبول البعض لرفع الشرع عن العبد لانه قد يعجز عن اداء الكل دفعة وما تحمل مشقة الاكتساب الا لانه لك الغرض فلو وقفناه على
تحصيل الكل ذهب تخلفه كدفعه خاليا عن غرضه وما تقدم يعلم انه السيد لو حفظه منه قبل ان ياتي به جاز ولا يجب عليه به من اداء الشرط
قوله ثم لو ادعى النفاك كتبها قبل التعليق يعنى ويرجع المولى عليه بثلاثا اما العتق فلو جرد شرط فله اداء الالف حتى يعيق لو كانت
الالف مضمونة الا انه لا يجب عليه قبول المضمونة واما رجوع المولى بثلاثا فلا استحقا اياها وهو المراد بقول المم لا استحقا اياها
للمصدر الى المقبول وهو تحليل للرجوع وهذا لاننا ملكه والعبد وان قلنا انه ملك ما اكتسبه عند الاداء ويصير عنه كالمكاتب لكن
ذلك فيما اكتسبه بعد التعليق لا في غيره في الغرض وهو ان يعقده اداء الف يحدث حصولا لملكه ما لم يكن ملكه ذلك الالف ليست
لكذلك فيرجع بثلاثا دفعا للشرع عن المولى قوله ثم الاداء في قوله ان اديت يقتصر على المجلس فلو اختلف المجلس بان قام العبد او امر
او اخذ في عمل آخر ثم ادعى لا يعيق وهذا لانه تخيير فيليس في كلامه ما يدل على الوقت لان الشرط فقط بخلاف اذا دسسته
لدلالة عليها لا يتوقف ففى اى وقت ادعى عتق وعن ابي يوسف انه ان بمنزلة اذا دسسته وقد يوجب بان ان لما لم تدل على الوقت
صار المعلق به الاداء في مطلق الوقت فيتخير فيه كالامر المطلق عن الوقت فيتخير في اى وقت شاء ويجاب بان لما لم يدل على
الوقت فانما ثبت مقتضى للفعل وقت مجلس الايجاب بان مقتضى فيتعقده ولا يخفى ان معنى كونه ضرورة الفعل ان تحقيق الفعل
بدونه فلا يمكن فلا يثبت مدلوله اصلا فانما ثبت للفعل وقت وجوده اى وقت وجد لا يقال بالاداء يختلف المجلس فلا يتصور
العتق بالاداء لاننا نقول يجب ان يستثنى مقدار الحنث كما يستثنى مقدار البر في حلقه لا يلبس هذا الثوب وهو لا يستثنى حتى لم يحنث بعد
مشقة بزرعه فلا يتبدل المجلس بالاداء فرجع قال ان اديتها الى الف فانما حران فادى احدها حصته لم يعيق لان شرط العتق اداها
جميع المال وجملة الشرط تقابل جملة الشرط من غير انقسام الاجزاء على الاجزاء وانما الانقسام في المعاوضات وكذا لو ادعى عتقا
جميع الالف من عنده لم يعيق لان الشرط اداها فلا يتم باحدها فان قال المودى خمسائة من عنده وخمسمائة بعث بها صاحبها
لازمها اليك حقا لان اداء الرسول كادار المرسل فتم الشرط وهو اداها ولو ادعى عنها اجنبى لا يعتق لان لا يمس اداها
ولا يتقبل اليها بخلاف الكتابة والمودى ان يرجع على المولى لانه ادى ليعتقها ولم يحصل مقصوده فان قال اوديها اليك على انهما
حران او على ان يعتقهما فقبل على ذلك عتق ويرجع المودى بالمال على السيد ان العتق فلان قبول المولى على هذا الشرط بمنزلة الاداء
منه لها واما حق الرجوع فلان عوض العتق لا يجب على الاجنبى ولو قال بها امراني ان اوديها اليك فقبلا عتقا لانه رسول عنهما
قوله ومن قال انت حر بعد مائة سنة حتى الف فالتقيد بعد الموت لا ضمان الايجاب الى ما بعد الموت فصار كما اذا قال انت حر غدا
بالف فان القبول محله الغد وبذلك الان جواب الايجاب في عقد المعاوضة وهو القبول انما يعتق في مجلسه ومجلسه وقت وجوده والافئنة

يحتج

تجالات ماذا قال أنت مدبر على الف درهم حيث يكون القبول اليه في الحال لان يحاسب التدبير في الحال لا
انه لا يجب المال لقيام الرق قالكوا لا يعتق عليه في مسئلة الكتاب وان قيل بعد الموت ما لم يعتقه الوارث لان الميت ليس باهل الاعتاق وهذا

توخر وجوده الى وجود المضات اليه ونها ما بعد الموت ولو امكن اضافة البيع ونحوه وجب فيه ايضا كون قبول البيع تياخرا الى وقت جواز القتل
فيكون محل القبول ذلك بخلاف ماذا قال أنت مدبر على الف درهم حيث يكون القبول اليه في الحال لانه ايجاب للتدبير في الحال الا انه لا يجب
المال لقيام الرق في المدبر ولا يستوجب المولى على عبده ديناً صحيحاً واذا عتق بعد الموت لا يلزمه شيء لانه لما لم يجب عليه عند القبول
لم يجب عليه بعده وعلى هذا الفائدة في تعلية القبول الا يظهر اختيار التدبير من العبد كما لو قال ان اخترت التدبير فانت مدبر وصار كذا اذا
علق تدبيره بدخوله الدار واوردان قوله أنت مدبر على الف درهم معنى أنت حر بعد موتى على الف فنبغي ان يشترط في مسئلة الكتاب القبول
في الحال ايجاب بان مسئلة الكتاب تصرفه يمين من السيد حتى لا يمكن من الرجوع وفي الايمان يعتبر اللفظ وليس في قوله أنت مدبر
على الف اضافة لفظا ليكون يميناً فلا يشترط القبول بعده وفي النهاية انها افرق وقت القبول فاعتبر في الحال في أنت مدبر على الف فانه قابل اللف
في التدبير حتى احرته حتى احرته متحقق قبل الموت واعتبر بعد الموت في أنت حر بعد موتى على الف لانه قابلاً بحقيقة احرته بعد الموت
فيعتبر القبول بعد الموت ولا يخفى ان التدبير ليس معناه الا الاعتقاد في المضات الى ما بعد الموت وذلك هو الثابت في كل من قوله أنت
مدبر وانت حر بعد موتى فلا فرق بل المعنى واحد على لفظ مفرد ومركب كلفظ احدى والمحدود من نحو انسان وحيوان ناطق ثم ثبتت حتى
احرته منه عا عن صحة تلك الاضافة التي هي التدبير لان حق احرته هو معنى التدبير ارباب فلم يتحقق الفرق
واعلم انه روى عن ابي حنيفة في نوادر بشرين الوليد اذا قال أنت مدبر على الف ليس القبول الساعة ولذا ان يبيعه فاذا مات المولى وموتى
ملكه وقال قبلت اداء الالف عشق فعلى هذا استوت المسئلة ان في ان القبول بعد الموت وروى عن ابي يوسف فيهما ان لم يقبل حين قال
ذلك فليس ان يقبل بعده وان قيل كان مدبراً وعليه الالف اذا مات السيد وعن ابي يوسف في الامانة اذا قال اذا امت فانت حر
على الف درهم القبول في حالة الحيوة لا الوفاة فاذا قبل صح التدبير فاذا مات عتق ولا يلزمه المال لانه لا يلزمه وقت القبول لانه لا يعتق
بالقبول فلا يلزمه وقت وقوع العتاق فمضى بين المسئلةتين في ان القبول حالة الحيوة الا انه اختلف كلامه فيهما في لزوم المال ذكر
السر عن ابن سماعه عن محمد ولو قال أنت مدبر على الف فالقبول بعد الموت ليعتق فيلزمه المال ومعلوم انه ذكر في الجامع في مسئلة
ان حر بعد موتى على الف ان القبول بعد الموت فقد سوى بينهما في هذه الرواية في ان القبول بعد الموت كما سوسه ابو حنيفة فيما ذكرنا
عنه كذلك وج فما قيل انهم اجمعوا انه لو قال أنت حر على الف بعد موتى فالقبول بعد الوفاة لا يصح اذ يجب ان يجعل قول ابي يوسف في
قوله اذا امت فانت حر على الف ان بقول في حالة الحيوة رواية في أنت حر بعد موتى على الف ان القبول في حالة الحيوة بل اني لان هناك
الايجاب معلق صريحاً بالموت ومع ذلك يجعل القبول في الحال وهنا هو بالموت مضات ثم لا يخفى ان الاعدل هو لزوم المال على ما ذكرناه عن
ابي يوسف ومحمد لان الظاهر من تعلية بخصوص هذا الشرط ليس الا حصول المال عوضاً عن العتق والالقال ان اخترت التدبير فانت مدبر
وهذا لان المولى ما رضى بعقبة الابدل وتعلية بقبول المال ظاهراً في ذلك ولا مانع شرعي منه اذ المولى يستحق على عبده المال اذا كان سبب
العتق كما في المكاتب واذا لم يستحق عليه بسبب غيره على ان المروى عن ابي يوسف ومحمد في المسئلة انما هو استحقاق المال بعد موت
السيد فوج يكون حراً فاكامل تاخر وجوب المال الى من حرته فلا يلزم ما ذكر من ثبوت الدين للسيد على عبده وانشاء الموفى والموقع

قال ومن اعتق عبده على خدمته اربع سنين فقبل العتق مومات من ساعته فعليه قيمة نفسه في ماله عند
العتق بالقبول وقد وجد ولازمة خدمته اربع سنين لانها يصير عوضا لها كما اذا اعتقه على الف درهم مومات العبد
فان خلافة فيه بناء على خلافة اخرى وهي ان من باع نفس العبد منه بجارية بعينها ثم استتحت الجارية او هلك
يرجع المولى على العبد بقيمة نفسه عند حماه بقيمة الجارية عنده وهي معروفة ووجه البناء انه كما يتعدى
تسليد الجارية بالهلاك والا ستحقاق يتعدى الوصول الى الخمسة بموت العبد وكذا يموت المولى نصار نظير ما

العتق عند التبريل فقال المصنف عن المشايخ لا يعتق ما لم يعتقه الورثة وزاد غير ادا الوصي او القاصي ان امكنوا الا ان الوارث بملك
عتقه تجزأه وتعليقه او الوصي لا يملكه الا بتجيزه فلو قال ان دخلت الدار فانت حر فدخل لا يعتق واذا اعتقه الوارث فولاؤه للميت لان مقتضى
يقع له ولا لو اعتقه الوارث عن كفارة عليه لا يعتق وعلله بان الميت ليس له الا اعتقا قال وهذا صحيح وكذا قال غيره وانعتق
بان الالهية ليست بشرط الا عند الاضافة والتعليق ولذا لو جن بعد التعليق ثم وجد الشرط وقع الطلاق لمعلق والعتاق ولذا يعتق
المدير بعد الموت وليس للتبرير الا لتعليق العتق بالموت وواجب بالفرق بين هذه المسئلة وتلك المسائل بان هناك الموجد بطلان
الهدية المعلق فقط وهذا الثابت هذا وزيادة في العمل وهو خروج عن ملك المعلق الى ملك الورثة فلم يوجد الشرط الا هو في ملك غيره
ولا يخفى ان هذا ليس فعا للسؤال وهو ان ما عطل به من اثار الالهية المعلق لا اثر له وما ذكر من خروج المولى عن محليته عتقه ان اراد للمجيب
انه جزأه لما نفع فليس يصح العلم بان اختاره الالهية المعلق ليس اثر في عدم الوقوع عند الشرط فصار الحاصل من الالهية لادائه على بال
اثر له قايما بالمجيب باءار علة اخرى او مانع وقال هذا جواب هذا السؤال فالصواب في الجواب المجمع حيث عطل بان الميت ليس له الا اعتقا لم يبر
ان عدم الالهية لذلك بسبب الموت او غيره ومعنى السؤال على فهم انه الموت ويمكن كونه مراده انه ليس له الا اعتقا بخروجه عن ملكه الى ملك
الورثة فصار اجنبيا عنه وانما لازم خروجه الى ملكه لانه لا يعتق بمجرد الموت كالمذبر بل بعد القبول الكائن بعد الموت واذا تأخر العتق
عن الموت ولو لم يات له لا يعتق الورثة وصار كما لو قال انت حر بعد موتى بشر فانه لا يعتق الا بعتقهم وبهذا ينفع ما اوردوه
شاح فقال ينبغي ان يعتق حكما كلام صدر من الاله في المولى وان كان الميت ليس له الا اعتقا لما قلنا ان الكلام صدر في
حال الالهية ثم استدلل على ذلك بان القبول بعد الموت معتبر فهو فرع كون الاليجاب معتبرا بعد الموت فلم يعتق بعد الموت الا باعتق
واحد من الورثة لم يبق معتبرا بعد الموت فلا يبقى فائدة لقوله فالقبول بعد الموت ولا يخفى ان بعد كون الكلام حين صدوره معتبرا
يشترط ان يكون في ملكه عند نزول العتق ثم نفى الفائدة ممنوع فان بالقبول ثبت لزوم العتق على الوارث فان لم يفعل احقته القاصي
ولم يكن بولا القبول ذلك بل يباع ويورث فكيف يقال لا فائدة له نعم يقال اذا كان العتق لا بد منه فما سبب الى نقله الى
ملكهم ثم امرهم بالاعتاق ان كان يسبب انه لا سانية فلو بقي في ساعته القبول بملكهم لزم السانية فلم يبق على ملك الميت ويجعل مثل ما
من حواجه وهو نفاذ ايجابه وصحته ولهذا كان قبوله معتبرا فلا مانع من ان يبقى على حكم ملك الميت مقدار مجلس العلم بموته لان القبول
لا يعتبر بعده بل بتفديده وما تقدم من نوا ورثته من قول ابى حنيفة فاذا مات المولى وقال قبلت ادا ارا لعتق عتق ظاهر في عدم تأخر عتقه
الى عتق الوارث كما استدلل بذلك الشاح ايضا ان في المسئلة خلافها كما يفيد قول الصدوق الشهيد حيث قال ومن المتأخرين من قال ينبغي
ان لا يعتق ما لم يعتقه الورثة لان الاعتاق من الميت لا يتصور ثم قال وهذا صحيح فانه يفيد ثبوت الخلف ثم نقول العتق ما يقع الا من الحي لان العتق
بقوله انت حر المعلق او المضاف الصادر منه حال حياته وان كان نزول اثره بعد موته الا انه يبقى عليه اشكال هو لزوم ان يبقى على ملك الميت
شهرانيا اذا قال انت حر بعد موتى بشر اعتبارا حاجته الى نفاذ ايجابه واعتباره وطول المدة وقصر الاثر له فان الموجه به الى ما ذكر
وهي تتحقق فيما وسياق بعضهم فرق في الباب بعده قوله ومن اعتق عبده على خدمته اربع سنين مثلاً او اقل او اكثر فقبل العتق مومات

ومن قال لا خراعتق امتك على الف درهم على ان تزوجنيها فتعقل فابت ان تنزع وجهها لعتق جائز ولا شيء على الامران من قال
لغيره اعتق عبدك على الف درهم على ان تفعل كذا ففعل لا يلزمه شيء ويقع العتق على الامور بخلاف ما اذا قال لغيره طلق امرأتك على الف درهم على تفعل حيث يجب لا يلف
على الامران ان اشترط المبدل على الاجنب في الطلاق جائز وفي العتاق لا يجوز وقد قرناه من قبل

من ساعته فعليه اس على البعدي قيمة عند ابى حقيقه في قوله الآخر وهو قول ابى يوسف وفي قوله الاول وهو قول محمد عليه قيمة خدمة اربع سنين ان العتق
فلانه جعل الخدمة وهي معلومة اذ هي خدمة البيت المعتادة في مدة معلومة عوضا فتعلق العتق بقوله لما كان في غيره من المعاوضات لانه صلح عوضا لان المنفعة
اخذت حكم المال بالعقد ولذا صحت مراعى انه تم امره بتخارج النكاح بالمال ثم اذا مات العبد والمولى قبل حصول ما عهده عليه تحقق اختلاف المذكور وهو
بنار على الخلاف في مسئلة اخرى وهي اذا باع نفسه العبد منه بجارية بعينها ثم استحققت او هلكت قبل تسليمها يرجع عليه بقيمة نفسه عند ما وعده محمد
بقيمة الجارية وكذا لو ردت بجيب فاحش فهو على هذا الخلاف وان كان غير فاحش فلهذا عمندها وعند محمد لا يقدر على ردها بالجيب اليسير وهو
البنار غاص وان ذكره في الكتاب ولا يخفى ان بناءه على تلك السيس بادل من عكسه بل الخلاف فيها ما ابتدأ في اوله لم يقل احد انه ترجع الورثة في موت المولى
بعين الخدمة قبل لان الناس تيقنوا وتون في الاستخدام وقيل بل الخدمة هي المعتادة من خدمة البيت لان الخدمة منقطة وهي لا تورث وجه قول
محمد وهو قول الشافعي وزفران الجارية او الخدمة جعلت بدل ليس بمال وبه العتق وقد حصل العجز عن تسليم المبدل ولا يمكن الفسخ اذ العتق لا يفسخ
فتجب قيمة او مثله لو كان شليا وصار كما اذا تزوج على جارية او خالع عليها او صلح عن ذم عمه ثم استحققت او هلكت حيث يرجع بقيمة
المبدل اتفاقا وجه قولها انها بدل ما هو مال وهو العبد وان كان لا يملك نفسه كما اذا اشترى عبدا اقر بحرية لا يملكه وهو معاوضة بالمال لان العبد مال
بالنسبة الى السيد حيث اخذ مالا في مقابلة احسن اوجه عن ملكه نعم هنا ملاحظة اخبرني منى باعتبار ما اخذ في مقابلة
ما به خرج المال عن ملكه وهو منقطة بالاعتاق وهذا الاعتبار لا ينفي الامر الثابت في نفس الامر وهو خروج مال عن ملكه بذلك العوض فصار كما اذا باع
عبدا بجارية ثم استحققت انما يرجع بقيمة العبد بخلاف ما قيس عليه لانه مبادلة مال بالمال وانما لو شهدوا باسقاط القصاص وابطال ملك النكاح
ثم رجعوا الى المضمون الدية وقبض البضع ولو شهدوا بالاعتاق ورجعوا ضمنوا ولو خدمته سنة مثلا ثم مات احد بها اخذ بقيمة خدمته ثلاث سنين عند محمد
عندها بقيمة ثلاثة ارباع رقبته وعلى هذه النسبة قسم على هذا لو اعترق ذمي عبدا على خرا وخزير ليعتق بالقبول فان اسلم احد بها قبل قبضه فعندها على العبدية
نفسه وعند محمد قيمة الخمر في المعاوضة اما لو كان قال ان خدمتي اربع سنين او سنة مثلا فخدمت بعضها ثم مات احد بها لا يعتق لعدم الشرط وسبب
ان كان الميث للمولى وكذا لو اعطاه مالا عوضا عن خدمته او ابراء المولى منها او بعصها على ما تقدم وكذا لو قال ان خدمتي داو لادى فماتت بعضهن قبل
استيفار المدة يتعد العتق قوله ومن قال لا خراعتق جاريك على الف درهم على ان تزوجنيها وفي بعض الفسخ زيادة لفظ على قبل على ان تزوجنيها
وليس في عامة الفسخ وهي ادل منه على ايجاب المبال على المتكلم وان كان كذلك مع تركها ايضا فاذا اعتق فاما ان تزوجها ولا يلزمها تزوجها لانها ملكة
نفسا بالعتق فان لم تزوجها وجب له الايجاب على الامر شي اصله لان حاصل كلامه امره المخاطب باعتاق امته وتزويجا منه على عوض الف مشروطة عليه بمناع
مهرها فلم يزوجها بطلت عنه حصته المهر منها واما حصته العتق فباطلة اذ لا يصح اشتراط بدل العتق على الاجنبي بخلاف الخلع لان الاجنبي فيه كالمراة ثم يحصل
لها ملك ما لم تكن ملكة بخلاف اعتق فانه ثبت للبعدي فيه قوة حكمية هي ملك البيع والشراء والاجارة والتزويج وغير ذلك من الشهادات والقضاء لا يوجب العوض
الا على من حصل له العوض فان تزوجته قسمت لالف على قيمتها ومهر مثلها فما اصاب قيمتها سقط عنه وما اصاب مهرها وجب لها عليه فان استويا بان كان
قيمتهما ثمانية او كان قيمتهما الف ومهرها ثمانية او الف سقط عنه خمسائة ووجب لها خمسائة عليه وان تفا وتا بان كان قيمتهما مائتين او الفين ومهرها ثمانية او الف
سقط ستماية وستون وثلاثون ووجب لها ثلثمائة وثلثون وثلث وقوله ومهر زناه من قبل يعني ما ذكر في طلع الاب ابنة الصغيرة حيث

ولو قال استحق امتك من كل درهم من السلعة بما لها قيمته لا عني على قيمتها ومهر مثلها فما اصاب بالقيمة اذ لا امر
ما اصاب لمهر بطل عنه لا سيما قال عني نقصن الشراء اقتضاه على ما عرفت واذا كان كذلك فقد قابل الالف
بالقيمة بشرطه في البضع بخلاف ما انقسم عليه ما وجبت حصصهما استولاه وهو الرقبة وبطل عنه ما لم يسلط وهو البضع
فلو وجب نفسها منه لم يذكر في جمل ما اصاب قيمتها استقط في الوجه الاول في المولى في الوجه الثاني وانما مهر مثلها كان محمولاً في الوجهين

باب التدبير

اذ اقال المولى للملك

قال لان اشتراط بل المخلع على الاجنبي صحيح لكنه لم يذكر اشتراط بل المخلع على الاجنبي غير صحيح قوله ولو قال استحق امتك عني على الف درهم
على ان تزوجنيما وهو معنى قوله واستلما بما لها ففعل اي استحق قيمتها على قيمتها ومهر مثلها على ما يمتثلها فما اصاب قيمتها اذ لا امر وما
اصاب المهر سقط عنه يعني ان لم تكن زوجت نفسها منه وان زوجت نفسها منه وجب لها عليه وانما وجب لاما موصوفة قيمتها بما لا يمتثلها
قال عني نقصن الشراء اقتضاه على ما عرفت في الاصول والفروع لكنه ضم الى رقبتهما تزوجها وقابل المجموع بعوض الف فانقسمت عليها بالحصصة
وكان هذا كمن جمع بين عبده ومديره في البيع الف حيث يصح البيع وينقسم قيمتها فما اصاب قيمة المدير سقط وما اصاب قيمة العبد وجب ثمنها
بنار على دخول المدير في البيع لكونه بالأمم خروجه باستحقاقه نفسه ومنافع البضع وان لم يكن الا كذا انفذت حكم المال لانها متقومة حال الدخول وايراد
العقد عليها فان قيل اذا لم يتحقق فساد هذا البيع من جهة جمع ما ليس بمال الى ما هو مال في صفقة واحدة ينبغي ان يفسد لانه اذ خال
صفقة في صفقة واذا فسد وجب له عند عدم وقوع الحق لانه من جهة الامر لم يقبضها والمبيع في البيع الفاسد لا يمكن الا بالقبض فلا يمتنع
قيما لم يملك واما وجوب كل القيمة للمور ان اعتبر قبضها بنفسها بالحق قبضا للمولى وان شعت فيكتفي به لان القيمة حيث وجبت
بالقبض في البيع الفاسد وجبت كلها الجيب بان يبيع صحيح والكل وقع مندرجا في البيع فتمت له فلا يراد عني من حيث هو مستقلا ولا يفسده
ولا يخفى انه يمكن اعادة في كل صفقة في صفقة فلا يتصور كونه من المفسدات وقول المصنف لم يذكره يعني محمدا في الجامع التبعيه وقوله في الوجه
الاول يعني الذي لم يذكر فيه لفظ عني والوجه الثاني هو ما ذكر فيه وقوله في الوجهين يعني ما ذكر فيه عني وما لم يذكره اذ اذروا وجبت نفسها وقدر ثمنها
باب التدبير لما فرغ من بيان الحق الواقع في حال الحيوة شرع في بيان الحق الواقع بعد الموت ووجه الترتيب ظاهر وبهذا احسن مما قيل فيه
انه مقيد بالمقيد مركب وهو بعد المفرد لان مسائل باب الحلف بالحق كله كذلك فانما تقيد للعتق بشرط غير الموت كما ان التدبير تقيده بشرط
الموت ولم يفرغ بالي ههنا ثم التدبير لغة النظر في عواقب الامور وشرعا العتق الموقوف بعد الموت في المملوك معلقا بالموت مطلقا لفظا او عني
وشرط الملك فلا يصح تدبير المكاتب لان تنفارا حقيقة الملك عنه فانه مالك يد او لا معنى في التحقيق لقوله لم يملك يد ابل الواجب ان يقال
ملكه متى نزل اذ لا شك في انه مالك شرعا لكنه يعرض ان يزول بتجوير نفسه وغاية الامر ان بعض آثار الملك منتفذة وبه لا يوجب نفى حقيقة الملك
لكمال لانه الموصية والثبوتية والبلوغ والعقل فلا يصح تدبير العبي والمجنون وفي المبسوط فاما السكركان والمكره فتدبيرها جائز عندنا كما عايناهما
ولو قال العبد او المكاتب اذا اعتقت فكل مملوك ملكه حر فعتق فملك مملوكا عتق لانه مخاطب له قول معتبر وقد امتنعت العتق الى ما بعد حقيقة الملك
له فيصح ويكون عند وجود الملك كالمخول بخلاف ما لو قال كل مملوك ملكه الى خمسين سنة فهو حر فعتق قبل ذلك فملك لا يمتنع عند ابي حنيفة وقال لا يعتق
وما ذكرنا من اشتراط البلوغ والعقل فتدبير المالك اما الكليل فلا في المبسوط ولو قال لصبي او مجنون وببر عبدي ان شئت فديره جاز وبهذا
على المجلس لتصريحه بالمشية ونظيره في العتق والطلاق فاذا انجز الكلام الى الوكالة فهذا فرع منه قال لرطين دبر عبدي فديره احد بها جاز ولو
جعل امره في التدبير اليها بان قال جعلت امره اليكما في تدبير فديره احد بها لا يجوز لانه ملكها هذا القصر فلا ينفرد به احد بها بخلاف الاول لانه جعلها
مسيرين عنه وعبارة الواحد وعبارة لثني سوار الا يرى ان له ان بينهما ما قبل ان يدبرها في هذا الفصل ليس ذلك في جعل الامر اليها كما ذكر في المبسوط
قوله اذا قال الرجل لمملوك اذا مت فانت حرا وانت حر من دبر مني ادانت دبرا وقد دبرتك فحق صار دبرا لان هذه الالفاظ صريحة في التدبير

اذا مات فانت من ضمن دبري اوانت مدبر موتي فذلك قد صار مدبر لان هذه اللفظ صريح في التدين وانما اثبات الحق صريح

تفاوت

فانه اى التدبير اثبات الحق عن دبر وهذه تغيد ذلك بالوضع فاذا انكلا افاد اثباته عن دبر كذلك فهو صريح وهو ثلثة اقسام الاول ما يكون
 بلفظ اضافته كبعض ما ذكرنا ومنه حرركك اعتققتك وانت حرا ومحررا وعتيق او معتق بعد موتى والثاني ما يكون بلفظ التعليق كان ميت او اذا اذ اذ اذ ميت
 او حدث لي حدث حادث انما مات حر وعقوت احدث والحادث في الموت وكذا انت حر مع موتى او في موتى فانه تعليق التعليق بالموت بنار على ان
 مع وفي تستعار في معنى حرف الشرط وروى هشام عن محمد اذا قال انت مدبر بعد موتى يصير مدبرا في الحال لان المدبر اسم من احيى عن دبر مودة فكان
 هذا وانت حر بعد موتى سوار وكذا اعتققتك او حررتك بعد موتى والثالث ما يكون بلفظ الوصية كاد وصيت لك برقبتيك او بنفسك وكذا اذا قال
 او وصيت لك بمثل مالي فتدخل رقبته لانهما من ماله فيعتق ثلث رقبته وفي الكافي انت حر او مدبرا وعتيق يوم اموت يصير مدبرا والمراد باليوم
 الوقت لان قرن به لا يمتد ولو نوى التنازل فقط لا يكون مدبرا مطلقا يجوز ان لا يموت ليلا يعني فيجوز بيعه فان لم يبعه حتى مات عتق كالمدة
 وانما كانت صريحة لانها استعملت في الشرع كذلك قال م في ام الولد فهي معتقة عن دبر منه ذكره في المبسوط ثم تو رشت بلا شبهة في هذا المعنى
 ولو قال انت حر بعد موتى وموت فلان فليس مدبر مطلق لانه لم يتعلق عتقه بموته مطلقا فان مات المولى قبل فلان لم يعتق لان الشرط لم يتم فصار
 ميراثا للورثة وكان لهم ان يبيعه وان مات فلان او لا يصير مدبرا مطلقا فليس ان يبيعه خلافا لفرقة لانها اذا اكلت فلانا فانت حر بعد موتى
 فكلمة او قال انت حر بعد كلامك فلانا او بعد موتى فاذا اكل فلانا صار مدبرا وتو قال بعد موتى ان شئت بنوى فيه فان نوى المشيئة الساعة فشا بعد
 ساعته فهو حر بعد موتى من الثلث لوجود شرط التدبير فيصير مدبرا وان نوى المشيئة بعد الموت فاذا مات المولى فشا العبد عند موتة فهو حر بوجوب
 الشرط لا باعتبار التدبير وكان الشيخ ابو بكر الرازي يقول الصحيح انه لا يعتق هنا الا باعاق من الورثة او الوصى بشئ ما تقدم في باب التمتع
 من انه لا لم يعتق بنفس الموت صار ميراثا فلا يعتق بعد الا باعاق منهم ويكون هذا وصية يحتاج الى تنفيذها كما لو قال اعتقه بعد موتى ان شاء
 وهو نظير ما لو قال انت حر بعد موتى بشه فانه لا يعتق الا باعاق منهم بعد الشهر نفس عليه ابن ساعته في نواده وكذا اليوم وفي الاسبوع ابان اذا
 لم يعتق الا باعاق الوارث او الوصى فلو ارث ان يعتق بمنجز او تعليقا والوصى لا يملكه الا بتبنيها ولو اعتقه عن كفارة عتق الميت دون الكفارة الذي
 ينبغي ان يفصل في التعليق فان علقه بشرط من جهة نفسه ثم لم يفعل او لم يرضى زمان طويل او على فعل العبد وهو ما يتعذر عليه او يتعذر لا يلزم له
 توقفه عليه بل ان شارب الى القاضي لا يبر عتقه ثم في ظاهر الجواب يعتبر وجود المشيئة من العبد في مجلس موته او علمه بموته كالتقييد بشيئة في حياة المملوك
 اذا كان بهذا اللفظ وعن ابى يوسف لا يتوقف به لانه في معنى الوصية لا يشترط في الوصية القول في المجلس في الاصل لو قال بعد موتى يوم لم يكن مدبرا
 ولان يبيعه لانه ما علقه بطلاق الموت بل بالمشي يوم بعد فان مات لم يعتق في الوقت الذي سمي حتى يعتقه الورثة وهذا ابو بكر الرازي ومن المشايخ
 من فرق بين هذا وبين الذي فقال اذا اخر العتق عن موته زمان ممتد بيوم او شهر وتقرر ملك الوارث في ذلك الزمان عرفنا ان مراده الامر باعاقه فلا
 مالم يعتقه واما في مسألة المشيئة فيصل مشيئة العبد بموت المولى قبل تقرر الملك الوارث فيعتق باعاق المولى ولا تدعو حاجته الى اعاق الوارث
 وهذا ان تم اشغل على ما تقدم في مسألة انت حر بعد موتى باللف فان زامن القبول كمن المشيئة فانه يجب ان يوصل بموت المولى او بعلمه بموته لا يقال
 ينبغي ان يجعل العبد في هذه المسئلة وتلك باقيا على حكم تلك الميت بحاجة الى نفاذ ايجابه وثبوت اعتباره شرعا وما قدمناه من ان القبول غير معلوم
 يدبر بانه وان كان كذلك لكنه متوقع وعلى تقدير وجوده يلزم اخراجه عن ملكه بعد الدخول واستصحاب الملك الاول اسهل من نفيه ثم ادخاله

ثم لا يجوز بيعه ولا هبة ولا خراج عن ملكه الا الى الحرية كما في الكتابة وقال الشافعي يجوز لانه تعليق العتق بالشرط فلا يمنع به البيع والهبة كما في سائر التعليقات وكما في المدبر المقيّد وكان التدبير مبيحة وهي غير مانعة من ذلك ولنا قوله عليه السلام المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث ولا يورث سبيل الحرية لان الحرية تثبت بعد الموت ولا سبب غير الله جعله سببا في الحال اولى بوجوده في الحال منه بعد الموت وكان ما بعد الموت حال الحلات اهلية التصرف فلا يمكن تأخير السببية التي انما يطلو الهلية

ان ملك شخص ثم اخراجه عنه فوجب ان يبقى له حاجته ثم لا شك ان هذه المسئلة اقرب لان العتق ينال فوجب حقه من جهة المولى لانا نقول لو صح ذلك لزم في انت حر بعد موتى يوم عدم توقعه بل اولى لان محي اليوم بعد معلوم غير مشكوك وفي من يوضع النص على انه لا يعتق الا باعتاقهم قوله ثم لا يجوز بيعه المدبر المطلق وهو الذي علق عتقه بمطلق موت المولى ولا هبة ولا اخراجه عن ملكه الا الى الحرية بلا بدل او بكتابة او عتق على مال وما سواه من التصرفات التي لا تمنع حقه في الحرية يجوز فيجوز اخراجه واجارته واخذ اجرة وتزويج المدبرة ووطيها واخذ مهرها وارث جنايتها وعمله المتفانيا في بقوله لان الملك فيه نهيت وبه تنقضا وولاه هذه التصرفات وانما لم يكن له ان يرهته لغوات شرط عقد الرهن وهو ثبوت يد الاستفاد من ماليتها المربحون بطريق البيع ولا ماليتها للمدبر كالم الولد وليس على المولى في جنايات المدبر الا القيمة واحدة لانه لا يمنع الارقية واحدة واما ما استملكه فدين في رقة يسي في فيه وعرف من هذا ان ليس للمولى دفعه بالجناية الموجبة للارث وفي الجناية على المدبر وفي الجناية على المالك لانه مملوك بعد التدبير واستشكل على عدم جواز بيع المعلق عتقه بمطلق موت المولى ما اذا قال كل مملوك املكه فهو حر بعد موتى وله ماله واشترى ماله ثم مات فانهم يعتقون فكان عتقهم معلقا بمطلق موت السيد ثم انه لو باع الدين اشتراهم صح ولم يدخلوا تحت الوصية بالعتق الا عند الموت اجيب بان الوصية بالنسبة الى المعدوم يعتبر يوم الموت والنسبة الى الوجود عند الايجاب حتى لو اوصى لولد فلان وله ثلاثة اولاد فمات واحد منهم بطل ثلث الوصية لانه تناو ولم يعينهم فبطل بموت احدهم حصته ولو لم يكن له ولد فولد لثلاثة اولاد ثم مات احدهم ثم مات الموصي كان الكل للثلاثين لان الثالث لم يولد في الوصية لكونهم معدومين عند الايجاب فتناوالت من يكون موجودا عند الموت قوله وقال الشافعي يجوز بيعه وهبته للمنفق والمعنى اما المنقول فما في الضحيجين من حديث جابر ان رجلا اعتق غلاما له عن دبر لم يكن له مال غيره فباعه النبي صلى الله عليه وسلم بثمانمائة درهم ثم ارسل ثمنه اليه وفي لفظ اعتق رجل من الانصار غلاما عن دبر وكان حتما جارا وكان عليه دين فباعه رسول الله صلى الله عليه وسلم بثمانمائة درهم فاعطاه فقال اقض دينك وانفق على عيالك وحديث جابر هذا الفاظ كثيرة وروى ابو حنيفة بسنده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم باع المدبر وفي اموطا مالك بسنده الى عائشة انها مرضت ففعل مرضها فخرت فقضىها الى رجل فذكر والمرضا فقال انكم تخرون عن امرأة مطبوبة قال فذهبوا ينظرون فاذا جارية لها سحرها وكانت قد دبرتها فذهبتا ثم سالتا ماذا اردت قالت اردت ان تموتى حتى اعتق قالت فان الله على ان ياتي من الله العرب ملكه فباعتهما وامرت بثمانتهما فجعل في شملها ورواه الحاكم وقال على شرط الشيخين والاجواب انه لا شك ان الحر كان يباع في ابتداء الاسلام على ما روى انه صلى الله عليه وسلم باع رجلا يقال له سويق في دينه ثم نسخ ذلك بقوله وان كان ذو عسرة فخلف الى ميسرة ذكره في النسخ والمنسوخ فلم يكن فيه دلالة على جواز بيعه الا بعد التسخ وانما يغيبه استحباب ما كان ثابتا من جواز بيعه قبل التدبير اذ لم يوجب التدبير ان الله الرق عنه ثم راينا انه صح عن ابن عمر بن لا يوهب المدبر وهو حر من ثلث المال وقد رفعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن ضعف الدارقطني رفعه وصح وفقه واخرج الدارقطني ايضا عن علي بن طبيان بسنده عن ابن عمر قال المدبر

السيد

الشيخ

المطبعة

بجملات سائر التعليقات لان المانع من السببية قائم قبل الشرط لانه عين واليهين مانع والمانع هو المقصود وانه ايضا وقصور
الاشلاق والعناق وامكن تاخير السببية الى زمان الشرط لقيام الاحلية عنده فافترا ولانه وصية والوصية بخلافه
في الحال كالوراثة وباطال السبب لا يجوز في البيع وما يضاهايه ذلك **قول** وللمسكن ان يستخذه ويؤجره
وان كانت امة وطيبها وله ان ين وجهها لان الملك فيه ثابت له وبه يستفاد ولانه هذه التصرفات

من التامر، وضعت ابن طبيان الحاصل ان وقفة صحيح وضعف رفعه فعلى تقدير الرفع لا اشكال وعلى تقدير الوقف
فتقول الصواب لا يعارضه النص البتة لانه واقعة حال لا عموم كالا يعارضه لو قال عم يباع المدبر فان قلنا بوجوب تقليد
فقطا هو وعلى عدم تقليد يجب ان يحل على السماع لان منع بيعه على خلاف القياس لما ذكرنا ان بيعه مستحب بقر فمعه
مع ورمز والارق وعدم الاختلاف بجزء المولى كما في ام الولد خلاف القياس فيحل على السماع فبطل ما قيل حديثا عن
لا يصلح المعارضة حديث جابر وايضا ثبت عن ابى جعفر انه ذكر عنده ان عطائا وطاوسا يقولان عن جابر في المذس
اعتقه مولاه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عتقه عن دبر قاهره ان يبيعه فيقتضى دينه الحديث فقال ابو جعفر
سقطت الحديث من جابر انما اذن بيع خدمته راء الدار قطني عن عبد الغفار بن القاسم الكوفي عن ابى جعفر فقال
ابو جعفر البندواني كان من الثقات الاثبات ولكن حديثه هذا مرسل وقال ابن القطان بنحو مرسل صحيح لانه من رواية
عبد الملك ابن ابى سليمان العزمي وهو ثقة عن ابى جعفر انتهى ولو غم تضعيف عبد الغفار لم يضر لكن الحق حديثه ان
كان متشيعا فقد صرح ابو جعفر وهو محمد الجائز الامام بن سنان بن العابد بن جابر انه شهد حديث جابر انه انما اذن في بيع
منافعه ولا يمكن الثقة امام ذلك الا لعلمه بذلك من جابر راوى الحديث وقال ابن الفرقول من قال يحل الحديث على المذس
المقيد وان المراد انه باع خدمته الجسد من باب دفع الصائل لانه لما اعتقد ان التدبير عقد لازم سعى في تناول ما يختلف
اعتقاده من السنة على خلاف تأويله والنص مطلق فيجب العمل به الا للمعارضة نص اخر يمنع من العمل بالطلاق وانت اذا
علمت ان المحر كان يباع للدين ثم نزع وان قوله في الحديث باع مدبر ليس الاحكامية الراوى فعلا جزئيا لا عموم لها وان قوله اتفق
عن وبراء وبراء عن المطلق والمقيد ان يصدق على الذي يبرمقيد انه اعمق عن دبر منه وان ما عن ابن عمر وقوف صحيح
ودررث ابى جعفر مرسل تابعي ثقة وقد اتفقت الدلالة على وجوب العمل بالمرسل بل وتقديمه على المسند لانه قول جمهور السلف
علمت قطعان المرسل حجة موجبة بل سألته عن المعارض وكذا قول ابن عمران لم يعجز رفعه بعض ولا يعارضه المروى عن عائشة
بجواز كون تدبيرها كان مقيدا لانه ايضا واقعة حال لا عموم لها فلم يتناول حديث جابر وعائشة من محل النزاع البتة فكيف وقد حجب
محملة على السماع بما ذكرنا فظهر لك سخاطه او غلطه واما المعنى الذي ابطال به الشافعي منع بيعه فاذا ذكر في الكتاب من قوله لانه
تعليق التعليق بالشرط وبه لا يمنع البيع كما في سائر التعليقات بسائر اشروط غير الموت وكذا ان اعتبر حجة كونه وصية فان
الرجوع عن الوصية صحيح الموصى به جائز فظهر انه على اعتبار شبهي التعليق والوصية لا يمنع بيعه وقد قدم المصنف من قريب قوله
وعلى هذا اي اجمال الشبهين يدور الفقه وجوابه ما ذكرنا المعنى بقوله ولانه سبب الحرية لانها تثبت بعد الموت ولا ثبوت الاسباب
والاسباب غير اى غير قوله انت حر المعلق وفي اذا امت او المضاف في بعد موتى فاما ان يحل سببا في الحال او بعد الموت
وجسلة سببا في الحال اولي لانه حال وجوده بخلافه بعد الموت فانه معدوم انما له ثبوت حكمي فاضافة السببية اليه حال وجوده
اولي فانه اوجه اولوية سببية في الحال ووجه اخر يوجب عدم امكان تخييره وهو قوله ولان ما بعد الموت لا يخفى لانه لا يثبت

فاذا مات المولى عتق المدين من ثلث ماله لما سرويئا ولان التدبير وصية لانه تبين مضاف الى وقت الموت
والحكم غير ثابت في الحال فينفذ من الثلث حتى لو لم يكن له مال غير يسعى في تلبية

الملك وزواله من ثبوت الالبية لهما والموت يطلهما بخلاف المجنون لان المجنون اهل لثبوت ملكه كما اذا مات مورثه او سب له
وقيل وليه وزواله كما لو اكلت شيئا فانه يؤخذ ضمانه من ثلثه فيزول ملكه عنه وتوارثه ابواه ويحقا بدار الحرب بانته امراته فلذا لم يشترط
الالبية بالعقل عند وجود الشرط لنزول الحكم لان ذلك شرط لا ابتداء التصرف لا بمجرد زوال الملك والمجنون اهل لذلك
بخلاف الموت فانه سالم لالبية الامرين فامتنع ان يجعل قوله المذكور حال حيوته سببا بعد موته فلم تمت سببته في الحال الا
انتفت لكنها لم تنقض شرعا ولان سائر التعليقات فيها مانع من كون المعلق سببا في الحال لانها ايمان واليمين في مثله
يعقد النسخ كما قد تعقد الحمل فالمنع من وقوع الطلاق والاتاق هو المقصود فيها لانها تعقد للبيد وانما ايضا وقوعها ووقوعها
هو المقصود في التعليق الذي هو التدبير فلم من كلامه ان التعليق منه ما ليس بيمين وهو التدبير بلفظ التعليق ومنه ما هو يمين
فلا يمكن سببته المعلق قبل الشرط لما ذكرنا واكن في التدبير ان ليس فيه معنى اليمين فلم تمت سببته في الحال واذا العتق
بسببته العتق في الحال يتحقق بثبوت حق العتق له وهو الحق بحقيقته فلا يقبل النسخ ولا شك انه يرد عليه النقض باذا قال
اذا جاز عند فانت حر فانه لما علق بامر كائن البتة لم ان المراد بثبوت المعلق فيه لا منه فلم يكن يميننا فانتفى مانع السببية في الحال فينقض
فيه فيلزم ان يجوز بيعه قبل الفداء وهو منتفك وهذا الاشكال لا يندفع عن هذا الوجه بمنع كونه كائنا لا محالة بجواز قيام الغاية قبل الفداء
يستقيم اذا كان التعليق بحق الفداء بعد وجود اشتراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى عليه السلام وغيرهما اما قبل ذلك
فليس يصحح واكواب بان الكلام في الاغلب فيلحق الفرد النادر به اعتراف بالايثار على ان كون التعليق بمثل مجزئ الفداء وراس الشر
نادرا غير صحيح واجيب ايضا بما هو حاصل الوجه الثاني وهو ان التعليق الذي هو التدبير وصية الوصية خلافة في الحال كالوراثة ويرو
عليه انه يجوز الرجوع عن الوصية وهذا وارو على عبارة الابعناية وهو ان المراد بقوله والوصية خلافة في الحال الى الوصية المذكورة وهي
الوصية له برقبته خلافة كالوراثة حتى منعت من حقوق الرجوع عنها ويفرق بين قوله اذا مات فانت حر بعد موتي وبين قوله
اعتقه بعد موتي فان الاول استخلاف موجب لثبوت حق الحرية في الحال بخلاف اعتقه وارو عليه ان هذا فرق يبين حمل النزاع لان
حاصله ان الوصية بالعتق اذا كانت تدبير اكانت خلافة تستدعي لزوم الموصي وعدم جواز الرجوع عنه وان كانت غيبه
كاعتقه انه العبد لا يكون كذلك وجازيعة وهذا عين لفتنا نزع فيه فان انحصر بقول الوصية بالعتق بهذه الصيغة والاولى هو الاول
الا ان تبدى خصوصية في تلك العبارة تقتضي ذلك وليس هنا الا كون العبد خوطب به او كون العتق صريحا بالموت او اخصف وكذا
ذلك في الشرع يقتضي اذكرتم من اللزوم وعدم جواز الرجوع عنه فالحق ان الاستدلال انما هو بالسمع المتقدم بناء على عدم مخالفة
حديث جابر لما تقدمناه ثم المذكور بيان حكمه الشرع لذلك قوله وان ثبت المولى عتق المدين من ثلث ماله لما سرويئا اول الباب
ولان التدبير وصية وانفاذها من الثلث حتى لو لم يكن له مال غير عتق ثلثه ويسعى في تلبية للورثة ولو كان على المولى دين في هذه الصورة
يستغرق رقبته المدبر يسعى في كل قيمة لان الدين مقدم على الورثة فكيف بالوصية ولا يمكن نقض العتق في ورثته قوله ولولا المدبر بغير
فيعتق بمرتبة سيداه والمراد المديرة المطلق اما ولد المديرة فغير اقيما فلا يكون مدبرا هذا هو الصحيح من النسخ وفي بعضها ولد المدبر

وان علق التفسير مائة على صفة مثل ان يقول ان مت من مرضى هذا او من ص من كذا فليس بمخرج من بيعة لان السبب لم يعتقد في الحال لتردد في تلك الصفة بخلاف المذير المطلق لانه تعلق عتقه بمطلق الموت وهو كالموت في الحال فان علق الموت على الصفة التي ذكرها عتق كما يعتق المذير معناه من الثلث لانه ثبت حكم التفسير في آخر خبره بخلاف حيوته لتحقيق تلك الصفة فيه فلهذا يعتد من الثلث ومن المقيد ان يقول ان مت الى سنة او عشر سنين لما ذكرنا بخلاف ما اذا قال الى مائة سنة ومثله لا يعيش اليه في العكس لانه كالكائن لا محالة

لانه دخل في الكتابة بان مات المولى فالولد بالخيار في اختياره البحرية بالتدبير او بدار الكتابة فيختار الانفع له فان كان يخرج من الثلث عتق ولا شيء عليه لان قصده حصل فخرج ولو قال لانه ولدك الذي في بطنك وارادة او ولد حرة ولا يريد به عتقا لم يعتق لان هذا تشبيه وليس بتحقيق كانه قال انت مثل الحرة او المديرة قوله وان علق التفسير لموته على صفة مثل ان يقول ان مت من مرضى هذا او من ص من كذا او وقتت او غرت فليس بمخرج من بيعة لان السببية لم تعتق في الحال لتردد في تلك الصفة بل يقع اولها بخلاف المذير المطلق لانه تعلق عتقه بمطلق الموت وهو كائن لا محالة ثم ان مات المولى على الصفة التي ذكرها عتق كما يعتق المذير يعني من الثلث لانه ثبت حكم التفسير في آخر خبره من اجزاء حيوته لتحقيق تلك الصفة فيه فاذا كان يصير مديرا مطلقا لا يجوز بيعه بل لا يمكن قاما ما قبل اخر خبره من اجزاء حيوته فلم يكن مديرا فجاز بيعه وان بر من ذلك المرض او رجع من ذلك السفر ثم مات لم يعتق لان الشبهة الذي علق به قد انعدم واستشكل عما اذا قال انت حر قبل موتي بشهر ومضى شهر فانه بعد مضي الشهر يعتق بمطلق موت المولى مع انه مبرر مقيد حتى جاز للمول بيعه بحسب بانه انما كان كذلك لانه يعتق بالشهر قبل موته كما سمي فحسب امت بانه بالعتق المضاف الى غدا فانه لا يثبت حقا للبعد للحال وكذا اينما ولو قال اذا مت اذ قلت انت حر على قول فمعه يذهب لان عتقه تعلق بمطلق موته حتى يعتق اذا مات على امي وجه كان وعلى قول ابني يوسف ليس مديرا لانه علقه باحد الشقين من الموت والقتل والقفل وان كان مخرج فالموت ليس بقتل وتعليقه باحد الامرين يمنع كونه عزية في احدهما خاصة فلا يصير مديرا حتى يجوز بيعه وقوله زفر حسن لان التعليق في المعنى بمطلق موته لانه لا ترد في كون الكائن احدا لامين من الموت قفلا او غير قتل فهو في المعنى مطلق الموت كيف ما كان وروي الحسن عن ابني خيفة اذا حال اذا مت وغسلت فانت حر لا يكون مديرا لانه علقه بالموت وشئ اخر بعده لم اذا مات في القياس لا يعتق وان غسل الملم يشقوه لانه بنفس الموت انتقل الى ملكهم فهو كقوله ان مت ودخلت الدار فانت حر وفي الاحتسار يعتق لانه غسل عقيب الموت قبل ان يتقرر ملك الوارث فهو نظير تعليقه بموت بصفة فاذا وجد ذلك يعتق من الثلث بخلاف خرله الدار لانه لا يغسل بالموت فيقرر ملك الوارث فيه كذا في المبسوط قوله ومن المقيد اي من التفسير المقيد ان يقول ان مت الى سنة او الى عشر سنين فانت حر فان مات قبل السنة او العشر عتق مديرا وان مات المولى بعد السنة او العشر لا يعتق ويقتضي الوجبة كونه لومات في راس السنة ليعتق لان الغاية لولاها تناول الكلام بالبعد لانه منجز بغير عتقه فيصير حر بعد السنة والعشر فيكون للاسقاط ومنه انت حر قبل موتي بشهر او يوم فانه مبرر مقيد حتى ملك بيعه وعند زفر مبرر مطلق قلنا لم يبعد تعليقه بمطلق موته لا حال موته قبل شهر فانه بشرط كائن لا محالة ولومات بعد شهر قبل يعتق من الثلث وقيل من جميع المال لان على قول ابني خيفة يستند الحسنة الى اول الشهر وهو كان صحيحا فيعتق من كله وعلى قوله لا يصير مديرا بعد مضي الشهر قبل موته قوله بخلافه ما اذا قال الى مائة سنة ومثله لا يعيش اليها في الغالب لانه كالكائن لا محالة فيكون مديرا مطلقا فلا يجوز بيعه وهذه رواية الحسن عن ابني خيفة وقال قاضي خان على قول اصحابنا مبرر مقيد وكذا ذكره في السيناتج وجوامع الفقه لانه لم يخرج عن التعيين وعلى قول الحسن ذكر ما لا يعيش اليه غالبا تايبه معنى وهو كالموت في الكساح الموقت اذا سمعنا ان لا يعيش اليها غالبا صح الكساح عند الحسن لانه تايبه معنى والذهب انه توقيت فلا يصح والتمس كالموت فانه في الكساح اعتبره توقيتا وبطل به الكساح وبها جعله تايبا موقعا للتدبير فروع كاتب مبرر ثم مات وهو يخرج من ثلثة عتق

فانه

اليه

باب الاستيلاء

بالتدبير وسقطت عنه الكتابة فلاستغناء عن اداء المال بالتسليم الحاصل عن التدبير فان لم يكن له مال غير وفاءنا يعنى ثلثه بالتدبير ثم لا يسقط عنه شيء من بدل الكتابة في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يسقط ثلث بدل الكتابة ايضا اعتبارا بالجزء بالكل وقيا ساعلى مالوكاتبه اولاً ثم دبره ثم مات ولا مال له سواه فانه يسقط عنه ثلث بدل الكتابة فلما عتق ثلثه بالتدبير فكذلك اذا سبق التدبير الكتابة ولا معنى لقول من يقول المستحق بالتدبير لم يرد عليه عقد الكتابة لانه لو ادى جميع بدل الكتابة في حياته ليعتق كله لو كان المستحق بالتدبير لم يرد عليه الكتابة لما عتق بالاداء ولان عتق الميراث كان مستحقاً لم الولد جبراً بالاستيلاء وادراك كاتبه ام ولده صحيح وجب المال فعرفنا ان هذا الاستحقاق لا يمنع ورود العقد عليه ولما لم يقان احد ان بدل الكتابة بمقابلته ما وراه المستحق بالتدبير لان موجب الكتابة بثبوت ما لم يكن ثابتاً في المكاتب والبدل بمقابلته وعرف ان التدبير يوجب استحقاق شيء له فلا يتصور استحقاق ذلك بالكتابة فيكون البدل بمقابلته ما وراه ذلك فهو كما لو طلق زوجة بنتين ثم طلقها ثلثا بالف كانت الالف كلها بازار الطلقة الثالثة الا يرى انه لو خرج كله من الثلث بطلت الكتابة فاما قبل الموت الكتابة صحيحة لان الاستحقاق بالتدبير غير متقرر بخوار ان لا يموت المولى قبله واذا ثبت ان بدل الكتابة بمقابلته ما وراه المستحق بالتدبير وشي من ذلك لم يسلم للعبد يموت المولى لا يسقط شيء عنه بخلاف مالوكاتبه اولاً لان بدل الكتابة هناك بمقابلته جميع الرقبة فانه لم يكن مستحقاً شيء من رقبة عند الكتابة فاذا عتق بعض الرقبة بعد ذلك بالتدبير عند الموت سقط حصته من بدل الكتابة والطريق الآخر ان التدبير وصية برقبته له وهي عين والوصية بالعين لا تنفذ من مال المتحرر لو اوصى لعبد انسان ثم باعه او قتل لا تنفذ الوصية في قيمته ولا ثمنه من مال الموصى وفي السقاط بعض بدل الكتابة ذلك فاعتق بخلاف مالوكاتبه اولاً ثم دبره لان حقه عند التدبير احد الشيئين ابدال الكتابة ان ادى او مال رقبة ان عجز فيكون موصيها له باهو حقه فلماذا ينفذ من بدل الكتابة اذا عتق هذا فخرج المستحق على قول ابي حنيفة فيما اذا دبره ثم كاتبه انه يتخير بعهده يموت المولى ان شاء سعى في جميع بدل الكتابة بجمعة عقد الكتابة وان شاء سعى في ثلثي قيمته بالثمن لان عنده العتق يتجزى وقد تلقاه جهة حرية فيختار ايها شاء وعن ابي يوسف يسعى في الاقل منها بغير خيار لان العتق لا يتجزى عنده فعقد عتق كله والمال عليه ولا يلزمه الاقل المالكين وعند محمد يسعى في الاقل من ثلثي قيمته ومن ثلثي بدل الكتابة لانه ثلثها سقط عنه ولا يتخير لانه عتق كله كما ذكر ابو يوسف ولو كاتبه ثم دبره فعند ابي حنيفة يتخير بين ان يسعى في ثلثي قيمته او ثلثي بدل الكتابة وعندهما يسعى في اقلهما عينا ولو كاتب مديرة فولدت ثم ماتت يسعى الولد فيها عليها لانه مولود في كتابتها فيجب عتقها بكتابة بقاءه لانه جزء منها فان كانا ولدان فادى احدهما المال كله لم يرجع على اخيه شيء لانه ما ادى عن شيئا انما ادى عن الام فان بدل الكتابة عليها ولان كسب كل منهما لما حتى لو كانت بيته كانت احق به فكان اداء من ادى احدهما او كلاهما اداء من مال الام ومثله لو كاتب مديرين جميعا وكل كفيل عن الآخر ثم ماتا وترك احدهما ولدا ولدا في كتابته من امته فعليه ان يسعى في جميع الكتابة لانه قائم مقام امه وانما يسعى لتحصيل العتق لا لبيد لنفسه ولا يحصل العتق لا لبيد الا باء اجمع بدل الكتابة فلذلك كان عليه السعاية في جميع بدل الكتابة

باب الاستيلاء لما اشترك كل من التدبير وام الولد في استحقاق العتق وتعلقه بالموت ومصل بينهما ولما كان التدبير انساب با قبله من حيث ان العتق به بايجاب اللفظ بخلاف الاستيلاء وقدمه عليه فالاستيلاء مصدر استولى اي طلب له الولد وهو عام اريد به خصوص وهو طلب ولما اتممت الاستيلاء

نقله فيه السلام اعتقها ولد لها اخا من ابيها

ثبت بعض مواجبه وهو ممة البيع

مع ان ابن القطان قال في كتابه وقد روى بسناد جيد قال قاسم بن ابيغ في كتابه ثنا محمد بن فضال ثنا مصعب بن سعد ابو عبيدة
 المصيصي ثنا عبد الله بن عمرو هو البرقي عن عبد الكريم خرمي عن كثر عن ابن عباس قال الما ولدت مارية لقطيعة ابراهيم قال عزم اعتقها ولد لها من طريق
 ابن ابيغ رواد بن عبد البرقي التميمي وما يدل على صحته حديث اعتقها ولد لها ما قال الخطابي ثنا عزم قال انا معاشر الانبياء لا نوث
 ما تركنا صدقة فلو كانت مارية مالا بيعت وصار ثمنها صدقة وعنه عزم انه منى عن التفرق بين الاولاد والامهات وفي بعض
 تفرق واذا ثبت قولنا اعتقها ولد لها وبه موثقا الى الموت اجازها وجب تاويله على مجاز الاول فيثبت في الحال بعض مواجب
 العتق من امتناع تملكها وروى الدارقطني عن يونس بن محمد عن عبد الله بن مسلم عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر انه عزم
 عن بيع امهات الاولاد فقال لا يبيعن ولا يورثن ولا يورثن يستمتع بها سيدا مادام حيا فاذا مات فهي حرة ثم اخرج بسنده
 عبد الله بن جعفر عن عبد الله بن دينار واعلم ابن عدي عبد الله بن جعفر بن جريح المدني واسند تصنيفه عن الشافعي وغيره وليث
 قال يكتب حديثه ثم اخرج عن احمد بن عبد الله بن حنبل عن عبد الله بن نافع عن ابن عمر عن عمر موقوفا عليه واخرجه ايضا عن فليح بن سليمان عن
 عبد الله بن دينار عن ابن عمر موقوفا قال ابن القطان هذا حديث عن عبد الصمد بن مسلم التسلي وهو ثقة عن عبد الله بن دينار عن عمر
 ما خلف عنه فقال عنه يونس بن محمد وهو ثقة وهو الذي رفعه فقال عنه يحيى بن اسحق وفليح بن سليمان عن عمر لم يتجاوزوه وكلهم ثقات
 وهذا كله عند الدارقطني وعندي ان الذي اسنده غير من وثقه واخرج مالك في الموطا عن نافع عن ابن عمر عن الخطاب قال
 ايتا وليدة ولدت من سيدا فانه لا يبيعها ولا يهبها ولا يورثها وهو يستمتع منها فاذا ماتت فهي حرة وهكذا رواه سفيان الثوري وسليمان
 بن بلال وغيرهما عن عمر موقوفا واخرج الدارقطني من طريق عبد الرحمن الافريقي عن سعيد بن المسيب ان عمر اعتق امهات الاولاد
 وقال اعتق رسول الله صلى الله عليه وسلم والافريقي وان كان غير حرة فقد تقدم ما يعضد رفعه مع ترجيح ابن القطان فثبت الرفع
 باقتنا ولا شك في ثبوت وثقه على عمر وذكر محمد في الاصل حديث سعيد بن المسيب قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ليعتق امهات
 الاولاد من غير الثلث وقال لا يبيعن في دين وعدم مخالفة احد لعمرين افتى به وامر فاعتقها جماع الصحابة على عدم بيعهن فهذا
 يوجب احد الامرين اما ان ما كان من بيع امهات الاولاد في زمنه صلى الله عليه وسلم لم يكن بعلمه وان كان مثل قول الراوي كنا نفعل
 في عهده عزم حكمه الرفع لكن ظاهره لا قطعاً فاذا قام دليل في خصوص منه على عدمه وجب اعتباره واما انه كان بعلمه وتقريره ثم نسخ و
 لم يظهر النسخ لابي بكر بنه لتقصير مدته اشتغاله فيها بحروب سيلته واهل الردة ووافي الزكاة ثم ظهر بعد وكما يجوز ان عمر كنا نأمر ببيعهن
 ولا ترى بذلك باساحتها خبيرة تاريخه بن خنيس بن خنيس انه صلى الله عليه وسلم منى عن النخابة فتركنا ما واما ما كان وجب الحكم الآن
 بعدم جواز بيعهن هذا اذا قصرنا النظر على الموقوف فاما بملاحظة المرفوعات المتعاضدة فلا شك مما يدل على ثبوت ذلك الاجماع
 ما اسنده عبد الرزاق ابنا عمر عن ابي بن سيرين عن حميدة السلمي قال سمعت عليا يقول اجمع رائي وراي عمر في امهات الاولاد
 ان يجمعن ثم رايت بعد ان يجمعن فقلت له فرائك دراي عمر في الجماعة احب الي من راك ومعدك في العروة فضحك علي وهو علم
 ان رجوع علي رضي الله عنه في بيعهن اشتراط ان يرضى العصر في تقرير الاجماع والمخرج خلافة وسيل داود عن بيع ام الولد فقال

ولان النجاسة قد حصلت بين الواسط والموطوءة بواسطة الولد فان المائتين قد اختلطتا بحيث لا يمكن الميز بينهما على ما عرفت في حرمة المعاهرة الا ان بعد الانفصال تبقى النجاسة حكما لا حقيقة فبعضنا للسبب فاجب حكما وجعل الى ما بعد الموت وبقا النجاسة حكما اعتبارا بالنسب وهو من جانب الرجال فكذلك النجاسة تثبت في حقهما لا في حقهم حتى اذا ملكت النجاسة زوجها وقد ولدت منه لا يفتق بموتها وثبوت حلق موطن يثبت حق الحرية في الحال فيمتنع جواز البيع واخراجها الى النجاسة في الحال بل يوجب حلقها بموتها وكذا اذا كان بعضها مملوكا لان الاستيلاء لا يتجزى فانه فسخ النسب فيعتبر باسبيل

يجوز لنا الاتفاق على جواز بيعها قبل ان تصير ام ولد فوجب ان يبقى كذلك اذا الاسل في كل ثابت ودوامه واستمراره وكان ابو سعيد البروجي حاضرا فاضافه فقال قد زالت تلك الحالة بالاتفاق وامتنع بيعها بما حصلت بولد سيدا والاصل في كل ثابت ودوامه فانقطع داود وكان له ان يحجب ويقول الزوال كان مانع عرض وهو قيام الولد المحرر في بطنها وزال بانفصاله فعاد ما كان فيبقى الى ان يثبت المنزل قوله ولان النجاسة قد حصلت بين الواسط والموطوءة بواسطة الولد فان المائتين الذين خلق منها قد اختلطتا وهو جزوهما بحيث لا يميز بينهما وهذه النجاسة وان زالت بانفصال الولد لكنها بقيت حكما ولم تنقطع لان تلك النجاسة او جبت نسبتنا اليه بواسطة الولد وبانفصاله تقرر ذلك حتى قيل ام ولده فقد بقي اثرها في اثرها واليه اشار عمر بن قيس روى عنه محمد بن قنادة قال اشترى ابني امه من رجل قد اسقطت منه فام عمر بن عمرو بها وقال بعد ما اختلطت كوكم بلحون من وداوكم بدما من الا ان اسبب يضعف بالانفصال فوجب حكما موجلا الى الموت ولما ورد على هذا التقرير ان مقتضاه ان المرأة المحررة لو ملكت زوجها العبد بعد ما ولدت له ابنة ليعتق بموتها لان النسبة الكائنة بتوسط الولد مشتركة بينهما لكل من الام والاب قسط منها اجاب الله بقوله ان بقا النجاسة حكما بعد الانفصال انما هو باعتبار النسبة لم يبق بعد الانفصال سوار والنسب للرجال الى الاباء والى الامهات فكذلك النجاسة التي تنسب الى النسب بالامهات لا تنسب الى الرجال لان النسب اليهم فيفرع عليه ان المحرور تزوج امه فولدت له ثم اشترى ابنا وصارت ام ولده لتعق بموتها دون العكس اذ ليس النسب اليهن فيفرع عليه ما لو ملكت المحررة زوجها العبد بعد ما ولدت له لاعتق بموتها والعلق بالآخرة بالنسب لم يثبت الامومة بدونه فلو ولدت امه لرجل من بني ثم ملكا لا يكون ام ولده فلا تعق بموته واورد عليه ما ذكره في دعوى الاصل امه بين يديه ولد ولدا فقتل كل منهما لصاحبه هو بانك لا يكون ابن واحد منهما وهو خروا امه بمنزلة ام الولد موقوفه لاي ملكا واحد منهما فقد ثبتت الامومة بلا ثبوت نسب اوجب بانه قد ثبت النسب في الجملة فانما اتفقا على ثبوت نسب ولذا كان حرام فام ثبت ذون نسب والحق ان ثبوت الامومة في نفس الامر لا يكون الاتباعا لثبوت النسب واما ثبوتها ظاهرا في القضاء فيكمل من ثبوت نسب الولد والافارقة وان لم يثبت لما ينبغي فيما اذا ادعى ولدا ام ولد الزوجية قوله وثبوت حلق يعني قد ثبت بما ذكرنا انه يثبت لما عتق بموتها ولم يلزم من ثبوت عتقها موجلا ان يثبت لما في الحال فحق العتق فيمتنع بيعها واخراجها الى النجاسة ولتلك ان يقول ثبوت العتق الموجب الى اجل معلوم ثابت في قوله اذا جاز راس الشبه فانت حريم ذلك لم يمتنع البيع فله ان يبيع قبيله ولم يلزم من ثبوت العتق الى اجل معلوم الوقوع ثبوت استحقا فها في الحال بل عند حلول الاجل فانما ان استحقا فها في الحال للعتق عند الموت ليس الا حكم النص حيث صح النص بالتحقق لا ينعى ولا يبرهن بمعنى النجاسة التي اشار اليها عمر بن قنادة وكذا اذا كان بينهما مملوكا لا يغير الآخر مملوكا لغيره بان كانت مشتركة بين اثنين فادعى احدهما ولدا ثبت نسبة وتصيرام ولده فلهذا ان حكمان وقع التشبيه في احدهما وهو امومة الولد لا لم يسبق لثبوت النسب ذكر فقصر التعديل عليه ثم قوله لان الاستيلاء لا يتجزى اسيما فلهذا يمكن نقل الملك فيه وبهي الفتنة فتصير كل ام ولده يمتنع قيمته نصيب شريكه بخلاف ما اذا وقع فيما لا يقبل النقل كالمدة فانه تجزى ضرورة عدم قبوله للنقل فيقتصر بالضرورة فلذا قدمه في باب العتق ليعتق بعضه انه لو استولى ليعتق بغيره بغيره بغيره بغيره

قال مله وطيمها واستنماها واجارتهما وتزويجها لان الملك فيها قائم فاشبهت المذهب ولا يثبت نسب ولدها الا ان
يعترف به وقال الشافعي براء

فلان قنس ضار الحاصل ان الاستيلاء لا يجزى اى لا يكون معه بعض المستولدة مملوكا لغير المستولدة الا الضرورة
لانه مبني على ثبوت النسب وهو لا يجزى واما احتمال ان يكون فيسه روايتان فبعد فلذا لما قال المتأخر انه يجزى في باب العبد
يعتق بعينه لم يجعل اثره الا فيما اذا استولد نصيبه من مدبرة واما تعليل بثبوت النسب قائما هو بوجود الدعوة في
المملوك والاتفاق على ان ملك البعض يكفي لصحة الاستيلاء قوله وله طيمها واستنماها واجارتهما وتزويجها لان الملك
قائم فيها وهو مطلق لهذه الامور فاشبهت المدبرة ومنع مالك اجارتهما كبيعها وهو جسد وانقاع ابيع لنقل ملك
الرقبة لا غير وهو منتف في الاجارة ويملك كسبها واعاقاها وكتابتها واورد ينبغي ان لا يملك تزويجها لان توهم شغل
رسمها بما المولى قائم وتوهم الشغل مانع من النكاح كما في المعتدة غير ان المعتدة جعل لها الشارع حاله حكم فيه بالفراغ فجاز
نكاحها عند وجوده ولم يجعل لام الولد مثله سوى الاستبراء فكان ينبغي ان لا يصح قبله واجيب بان جواز النكاح كان ثابتا
قبل الوطى وقع الشك في خروج فلا يخرج بالشك بخلاف المعتدة فانها قد تحقق خروجها عن محلة نكاح الغير فلا تعود الا بوجوب
وجعل الشارع انقضاء العدة الدال على الفراغ حقيقة فلا تزوج قبله وتقال ان يقول اذا لم ان احتمال الشغل مانع ولا شك
في ثبوته بعد الوطى ثم يخرج الجواز لا وقوع الشك فيه كالعدة ووجب ان يزوجها الا بعد استبراءها والمذهب جوازه
قبل الاستبراء وانما هو لعدده افضل واعلم ان المسئلة ذكرها الله في فصل المحرمات من كتاب النكاح حيث قال وان زوج
ام ولده وهى حامل منه فالنكاح باطل لانها انما اشغلت لمولاها حتى يثبت نسب ولدها منه بلا دعوة فلو صح النكاح حصل الجمع بين
الفراشين الا انه غير متأكد حتى ينفى ولدا بالنفى من غير لعان فلا يعتبر بالم يتصل به احصل فافاد ان المانع من صحة النكاح ليس
الاجمع بين الفراشين لا توهم الشغل وهذا حق لما عرفت عن سماعة ما اذا راى امرأة تزنى فتزوجها حيث يصح النكاح ويحل الوطى
مع ان احتمال الشغل ثابت لكن لما كان المحصل من الزنا ليس ثابتا بالنسب جاز النكاح والوطى لا انتفاء لاجمع بين الفراشين
ولذا جازعت ابى حنيفة وتزوج الحامل من الزنا لانقضاء الفراشين غير انه لا يحل وطيمها اذا كان الحمل من غير حتى تضعه
امتناع نكاح المهاجرة الحامل لثبوت نسبه دون غيرها فوج فاجواب الحق منع كون احتمال الشغل مانعا فلذا جاز النكاح مقبيل
وطيمها وان كان لا يستحب او يجب الاستبراء انما المانع اجماع بين الفراشين القومين وفرش ام الولد ليس قويا على ما صرح به في
المسئلة فلا يكون مانعا لم يقبل به احصل بخلاف المعتدة فانها فرأش حال العدة الا ترى انها متعينة لثبوت نسب مائتا
به نفى تزويجها اجماع بين الفراشين فخرج اذا باع حذته ام ولده منها عقت كما اذا باع رقبته السيد منه وعن ابن سماعة عن
ابى يوسف لا تعتق بخلاف بيع رقبتهما منها حيث تعتق قوله ولا يثبت نسب ليدها اى ولد الامة لا ام الولد رجع الى المذكور اول الباب
في قوله اذا ولدت الامة من مولاها فلا يثبت نسبه الا ان يعترف به وان اعترف بوطيمها وهو قول الثوري واليسري والشعبي
ومروى عن عمرو بن دينار ثابته مع الغزل وقال الشافعي ومالك واحمد بن حنبل اذا اعتد بوطيمها وان غزل عنها الا ان يلد
انه استبراء بعد الوطى بحيفته وهو مضمين فانهم زعموا انها بالوطى صارت منسرا كشك النكاح وفيه يلزم الولد وان استبراء

لأنه لما ثبت النسب بالعتد فلان يثبت بالوطى وأنه أكثر افضاء أول قلنا ان وطى كلمة يقصد به قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع عنه فلا بد من الدعوة بمنزلة ما لا يمين من غير طى بخلاف العتد لان الولد يتعين مقصود امه فلا حاجة الى الدعوة

مع ان السامع لا يتحقق عند ذلك والشاغل لا يفيد الاستبراء وهم يفضلون عن هذا بان الغالب ان لا يتحقق والامر بالاستبراء اعتبارا للغالب فيحكم عند وجوده بعدم الحمل حكما بالغالب ولو وطى في دبر ما يلزمه الولد عند مالك مثله عن احمد وهو وجه ضعف للشبهة قوله لانه لما ثبت هذا وجه قول الجمهور في ان النسب ثبت باتاقى به الامة بمجرد وطى وهو انه لما ثبت النسب بعتد البالغ حتى ثبت نسب ما تاتى به المنكوبة بعد العتد وان لم يعلم الوطى لوجوده بعد المفضى الى الولد فثبت بعد وطى البالغ وأنه أكثر افضاء الى وجود الولد وانما قيد بالبالغ لان الزوج العصبى لا يثبت به نسب ان كان بعتد وضع للولد ولنا ان وطى الامة يقصد به قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع من قصده وهو سقوط تقومها عند ابى حنيفة ونقصانها عند ما وكان الظاهر عدم قصده فكان الظاهر العزل وينبغي ما قبل فلا يلزمه بمجرد الوطى وما قبل الوطى قد يقصد به وقد لا يقصد به فلا يتعين عدمه قلنا ولا يتعين وجوده كقوله فيبقى على الاصل من عدم واعلم ان اصل دليلهم في المنقول من حديث عائشة رضي الله عنها قال اختصم عنهما سبعين ابى وقاص وعبد بن زمعة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني في ابن وليدة زمعة فقال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما لا يثبت له نسب بنى وقاص عبد الى ابنه انظر الى شبهة وقال عبد بن زمعة هذا اخي يا رسول الله ولد على فراش ابى فطر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى شبهة سري شبهة بينا بغتة فقال هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر واجتجبي منه يا سودة فلم تره سودة قط رواه الجماعة الا الترمذي واجب بان عم انما قضى به لعبد بن زمعة على انه عبد له ورثة لا على انه اخوه ولذا قال هو لك ولم يقضى هو اخوك يا عبد وقال اجتجبي منه يا سودة ولو كان اخا لما بالشرع لم يحجب احتجابها منه فهذا دفع بانتفاء لازم الاخوة شرعا والاول باللفظ نفسه ويدفع الاول بان في رواية اخرى هو اخوك يا عبد واما الامر بالا احتجاب فلما راي من الشبهة البين بعقبه في دفع الاول بان هذا الرواية معارضة لرواية هو اخوك وهي ارفع لانها المشهورة المعروفة فلا تعارضنا الشاذة وشبهة لا يوجب احتجاب اخيه شرعا منه والا لوجب الآن وجوب استمرار الكل من شبهة غير ابيه الثابت بسببه من وجب حكما للشبهة احتجاب اخيه وعمته وجدته لابيه منه وهو منقطع شرعا واذا قوله الولد للفراش يعني به نسبه عن سعد بن ابى اخيه وعن سعد بن اخيه يعني الولد للفراش ولا فراش لواحد من عتبة وزمعة فخرج عبد لك يا عبد ميراث لك من ابيك واعلم انه روى عن الامام احمد اما الميراث فله انما انت فاجتجبي منه فانه ليس لك باخ فقصيرح بانه ليس اخا لا يفيد انه ليس اخا لعبد بن زمعة وبه تقوى معارضة رواية هو اخوك وقوله اما الميراث فله يفيد انه اخوه فانما ان يحكم بضعف الحديث لتدفع معناه او يجمع بان الثبوت الاخوة الشرعية والمنفى الاخوة الحقيقية وهو ان يختلفا من ما روى واحد وان الحكم الشرعي في عدم الاحتجاب ان يترتب على الاخوة بمعنى التخليق من ما شخص واحد مع ثبوت النسب منه الا ان هذا يتخذ الوقوف عليه فاحتمل ثباتا بثبوت النسب بالمعيار منه شبهة غير المتسبب كما هو في الدورة المروية ثم يجعل هذا اذ ليس حكما مستقرا على ما ذكرنا خاصا بازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم لان محاسن منيع وقد قال قومهم لعل من الناس روى على هذا يجب حل الوليدة على انها كانت ولدت زمعة قبل ذلك ويكون قوله الولد للفراش يعني ام الولد وح قوله هو لك لا يفي بكون الميراث اخوك كما هو الرواية الاخرى اما ما نقل عن عسبر بن الخطاب انه قال ما بان رجال يطون ولا يديهم ثم تعزوا لمن لا تاتى وليدة يعترف سبيها انه قد لم يبالا لا يحقت به ذلك فاحتسروا بعد ذلك او انزكوا رواه الشافعي في مختار من باروى عن عسبر انه كان يغزل عن جارية

وفيه روايتان اخريان عن ابي يوسف وعن محمد بن ذكرناهما في كفاية المنتهي وان زوجها نجاءت بولد ليهو في حكم امته لان
حق النكاح يترتب الى الولد كالتدبير لا يرمى ان ولد الحرة حتى ولو ولد القنينة رفيق والنسب يثبت من الزوج لان الفرائض وان
كان النكاح فاسدا اذا الفاسد ملحق بالصحيح في حق الاحكام ولو ادعاه المولى لا يثبت نسبه منه لان ثابت النسب من غير

كان حينئذ لم يعزل عنها وجنسها عن مظان رتبة الزنا يلزمه عن قبل القاضي لان يدعيه بالاجماع لان الظاهر والحال انه يرد كونه منه ولعل في ظاهر
واجب ان كان عزل عنها وجنسها او لا او لم يعزل ولكن لم يثبتها فتركتها داخل وتخرج بالارتقاء ما من جات له ان ينفقه لانه هذا الظاهر وهو كونه
منه بسبب ان الظاهر عدمه في المسئلة يقابلها اي ينافيها بظاهر آخر وهو كونه من غير له وجودا احد الدليلين على ذلك وبما العزل او عدمه
وبهذا يظهر ان لفظا وفي قوله وان عزل عنها او لم يثبتها او لم ينفقها على المراءى وصرح في المبسوط بذلك حيث قال فاما اذا عزل
عنها او لم يثبتها فله ان ينفقه انتهى ولا شك في ان كونه من غير له عند ضبط العزل بظاهر ما هو كونه من غير له هذا انفسى اليها ولم يعزل
عنها محل نظر بل اوردان المصطلح وجوب النسل بالتقارر المختارين من غير انزال يانه سبب الانزال ونفسه يتخبط عن بصره وقد
يخفى عليه لقلته في ام مقامه فيقتضي بذا ثبوت النسب بعد الوطى وان لم ينزل والاتناقض ولا يخفى انه لا احد يقول بنبوت نسب بان
به الامتة بحجة وغيوبته الخشعة بلا انزال بل انه ثبت عزل عنها او لم يعزل وهذا فرع الانزال وحج فالتدبير في النسل بيان حكمته النص
فانه قد نص على ايجاب النسل بحج و الايلاج فظهر من الشرع فيه غاية الاحتياط ولم يثبت من الشرع مثله في الاستحقاق بل لا يجوز ان يستلحق
نسب من ليس منه كما لا يجوز ان لا يستلحق نسب من ليس منه فكان الاستحقاق مبينا على اليقين او الظهور الذي لا يقابلها ما يوجب
شكا قوله وفيه روايتان آخران عن ابي يوسف ومحمد بن ذكرناهما في المبسوط فقال وعن ابي يوسف اذا وطئها ولم يستبجر اليها وذلك
حتى جات بولد فعليه ان يدعيه سوار عزل عنها او لم يعزل عنها او لم يثبتها تحسيدا للظن بها وحللا لامر بها على الصلاح ما لم يتبين خلافه واما كونه
الشافعي والجمهور لان ما ظهر بسببه يكون محالا عليه حتى يتبين خلافه عن محسنة لا ينبغي ان يدعى ولها اذا لم يعلم انه منه ولكن ينبغي ان يعتق
الولد وفي الايضاح ذكرها بلفظ الاستحباب فقال قال ابو يوسف احب ان يدعيه وقال محمد احب ان يعتق الولد وعبدارة المبسوط
يعيد الوجوب قوله فان زوجها المولى فجارت بولد يمتن من الزوج فهو في حكم امته حتى لا يجوز للسيد بيعه ولا بهيته ولا رهنه ويعتق بموته
من كل المال ولا يسعى لاحد ولا يستخراجه واجارته الا انه اذا كان جارية لا يستمتع بها لانه وطئ امها وهذه اجماعية وهي واردة على
اطلاقه حيث قال هو في حكم امه وهذا لان الصفات القارة في الامهات تسري الى الولد لانه جزؤها فيحدث الولد على جنسها كالتيدير
ولهذا كان ولد القنينة قنينا وولد الحرة حرا وان كان ابوه بخلافه ولو ادعاه لا يثبت نسبه منه لانه ثابت النسب من الزوج لان
فراشه اقواله فان كان النكاح فاسدا فانه يلحق بالصحيح في حق الاحكام وهذا اذا اتفصل به الدخول والنسب لا يتجزئ بجزء فلا يثبت
من المولى والاوجه الاقتصار على قوة الفرائض فلا يثبت معه المهرج والا فالولد يثبت من اثنين كما سيذكر وقول الله لان الفرائض
يقتضي ان لا فرائض للمولى حال كونه زوجة لغيره صلا وهذا اذا جات به ستة اشهر من النكاح فان جات به لاقط فهو ابن للسيد والنكاح
فاسد فيستحب بل يجب ان لا يزوجهما حتى يستبأر بما يحفظه احتسابا ولو لم يفعل صح النكاح ويثبت نسب الولد من الزوج ثم يمتن
بذموة المولى وان لم يثبت نسبه منه لا قراره بحرية حيث اعتدت انه ابنه من امته تعلق حرا كما تقتضي غير انه عارضة في
ثبوت النسب منه معارض اقواله فلم يثبت نسبه به ولم تعارضه في ثبوت امهية ذلك فاخذ بزمعه ولم يستحسن قول المولى فيصير
ولله لان الكلام في تزويج ام الولد وانما يحسن لو كان في تزويج الامه التي ليست ام ولد كالصورة المذكورة في المبسوط

لأنها خلقت برقيق فلا تكون أم ولد له كما إذا خلقت من الزنا ثم ملكها الزاني وهذا لأن أمومية الولد باعتبار صلوق الولد من أمه لا من أبيه
 في تلك الحالة والجزء لا يخالف الكل ولأن السبب هو الجزئية على ما ذكرنا من قبل والجزئية إنما تثبت بينهما بنسبة الولد الواحد إلى كل واحد
 منهما كما لا يخفى وقد ثبت بالنسبة فيثبت الجزئية بهذه الواسطة بخلاف الزنا لأنه لا نسب فيه فلو جاز الزاني وإنما يعنى على الزاني إذا ملكه لا بغيره
 حقيقة بغير واسطة نظيره من اشترى أخاه من الزنا لا يعتق عليه لأنه ينسب إليه بواسطة نسبته إلى الوالد وهي غير ثابتة وإذا وطئ جارية
 ابنة فحاش بولد فادعاه ثبت نسبته منه وصارت أم ولد وعليه قيمتها وليس عليه عقرها وكيفية ولدها وقد ذكرنا المسئلة بدلائلها في
 كتاب النكاح من هذا الكتاب وإنما لا يضمن قيمة الولد لأنه انما خلق خيرا لأصله لاستناد الملك إلى ما قبل الاستيلاء

بيعه خلا فالزفر بخلاف الحادث في ملكه من غير فانه في حكم أم ولد واستولاه بملك بين ثم استحققت أو يخلج على التامحرة فظهرت تصير أم ولد غير زنا
 ولأنه في قولان في قول تصير أم ولد في قول تصير أم ولد المهرور وهو جارية القيد يوم انصهرت قوله له اسي لاشا في أنها خلقت برقيق فلا يكون أم ولد له
 كما إذا خلقت من الزنا ثم ملكها الزاني وهذه لأن أمومة الولد باعتبار صلوق الولد حرا وإنما قلنا ان الأمومة باعتبار صلوق
 الولد حرا لأنه جزء الأم في تلك الحالة والجزء لا يخالف الكل وهو حرا فلا بد ان تستحق هي الحسرية واعتراض من قصر نظره على خصوص
 المذكور بان الرق في أم الولد ستم إلى موت سيدها والولد خلق حرا فقد خالف الجزء الكل وبذلك لأنه جزء منفصل وليس كالمتصل وتام تقرير
 المذكور في دفع الاعتراض وإنما اقتصر المصنف على العلم ببقية التقدير وحاصل الوجه المذكور ان جزءها حرة ومقتضاها حسرتها إذا لا يخالف
 الجزء الكل إلا ان الاتصال بعمة فيية الانفصال والولد وان كان جزء حالة الاتصال لكنه جعل كخص على حدة في بعض الأحكام حتى
 جازعنا قوله ونما ثبت بحق الحرية على البشهي الحرية بعد ما لما بقي منها في الحال وهذا المعنى لا يوجد إذا خلقت برقيق وتأييده هذا بقوله أم
 ابنا منه ولدت من سيدها فهي حرة بعد موته فتقدم الحديث فشرط في ثبوت حق العتق ان تلد من سيدها وبذلك ولدت من زوجها
 ولأن سبب الأمومة في محل الاجماع وهو الأصل هو الجزئية على ما ذكرنا من قبل يعني عند قوله اول الباب ولأن الجزئية قد
 حصلت بين الوطئ الموطوء بسبب الولد والجزئية إنما تثبت بينهما بنسبة الولد إلى كل منهما كما تثبت الجزئية بغيره على ثبوت النسبة في ثبوت الجزئية بغيره
 ثبوت الجزئية الثابت بغيره على ثبوت النسبة هو ثابت في الزوج فتثبت للأمومة بخلاف الزنا فإنه لا نسب يثبت للولد من الزاني فيه فلا تصير الأمومة التي جازت بولد
 من الزنا إذا ملكها الزاني أم ولد له استحسانا خلا فالزفر حيث قال تصير أم ولد له وهو القياس فإن قيل فكان ينبغي ان لا يعتق
 الولد إذا ملكه أبوه من الزنا إذا كان لا يثبت نسبته منه آجاب بقوله وإنما يعتق على الزاني إذا ملكه لأنه حرة وحقيقة بغير واسطة
 نظيره اسي نظيره أم الولد من الزنا حيث لا يعتق عليه لعدم انتسابه إلى أبيه من اشترى أخاه من الزنا لا يعتق عليه لأنه لا ينسب
 إليه بغير واسطة بل بواسطة نسبته إلى الولد وهي غير ثابتة حتى لو كانت ثابتة معتق كما إذا كان أخاه لأمه فصار كالحاصل ان الأمومة تتبع ثبوت
 النسب عند الملك والعتق المنجز يتبع حقيقة الجزئية عند الملك أو ثبوت الانتساب إليه بواسطة ثابتة وقوله عم أي أنه لا يخلو
 ليس فيه قصر للأمومة على السبيل إنما تثبت منه غير متعرض لنفيها عن غيره فاذا صح تعليل ثبوت نسبته ما ياتى به من ثبوت
 من غيره إذا ثبت النسب منه وقد صح من الزوج فتثبت بالولادة منه وبذلك لا ننفى المفسهم النكاح بهم وان ثبتوا قد مو
 عليه القياس فاذا صح قياس الزوج على السيد في ثبوت الأمومة لزم على المذهبين إلا أنه يشك على تعليلنا إذا ادعى نسبته لأمه
 التي زوجها من غيره فان نسبته إنما تثبت من الغير لا من السيد وتصير أم ولد له وجوابه ان ثبوت الأمومة لا يشترط ثبوت
 النسب منه وان لم يصدق الشرع فكان دائر مع ثبوت النسب شبه عاد اعتمدها وما يتفق منه الأمومة ما ذكر فيه الايضاح
 انه جازت بولد فادعاه اجنبى لا يثبت نسبته صفة المولى او كذب فان ملكه المدعى عتق ولا تصير أم ولد له قوله وإذا وطئ جارية

عبد

ابنة فحاش بولد فادعاه ثبت نسبته منه وصارت أم ولد وعليه قيمتها وليس عليه عقرها بسبق ملكه الوطئ ولا قيمته ولأنه لا يعتق
 بالحائض وعليه قيمتها لأنه ملكا قبل الوطئ بالقيمة ليقع الوطئ في ملكه وليس عليه عقرها بسبق ملكه الوطئ ولا قيمته ولأنه لا يعتق

العقد

وان وطى اب الاب مع بقاء الاب لم يثبت النسب لانه لا ولاية للجد حال بقاء الاب ولو كان الاب ميتا يثبت من الجدة كما يثبت نسبه من الاب لظهور ولايته عند فقد الاب وكفر الاب ودرقه بمنزلة موته لانه قاطع للولاية فاذا كانت التجارية بين شرطين فجاءت بولده فادعاه احدهما بقتل نسبه منه لانه لما ثبت النسب في نصفه لم يصح دفعه ملكه ثبت في الباقي ضرورة انه لا يبيح لما ان سببه لا يغير وهو العلوق اذا الولد الواحد لا يتعلق من مائتين

سرا تقدم الملك على الام وقد ذكرنا المسئلة به لانها في باب النكاح الرقيق من كتاب النكاح للشافعي قولان احدهما تصير ام ولد وتضمن قيمتها ومهرها وهو بناء على اثباته الملك حكما لو اطي اذ لو اثبت سابقا عليه لم يجز له ايجاب المهر والقول الآخر لا تصير ام ولد ويلزم المهر لانه لم يملكها وهو قول احمد وعلي هذا يستمر على ملك الابن وذهب مالكا انه يملكها بالقيمة بمجرد الوطى حملت او لا اذا كان ثلثا لانها عرفت انه لا يصح دعواه ولد مدبرة ابنة ولا ام ولده اذ لا يقبلان انتقال الملك فيما فان كان في لفظ التجارية عرفت بخبرها فثبت ما خربها باللفظ والافعال الحكم المذكور في المسئلة مشروط بصحة هذا الاستيلاء وان تكون التجارية في ملك الابن من وقت العلوق اذا وقعت الدعوة وان يكون الاب صاحب ولاية من ذلك الوقت الى الدعوة ايضا فلو باع الابن التجارية ثم عادت اليه بشرارة ورد ولدت لاقول من ستة اشهر منذ باعها فادعاه الاب لم يصح دعوته الا ان يصدق الابن كما اذا ادعى الاجنبى ذلك وصدقه وكذا دعوة الجدة لو كان مكان الاب وكذا لو كان الاب كافرا ثم اسلم او عبدا فقتل او مجنونا فافاق فجات بولد لاقول من ستة اشهر من الاسلام والعق والافاقه الى الدعوة فادعاه لا يصح لعدم الولاية الا ان يصدق اما المتق لو ادعاه بعد افاقته وقد جأت به لاقول من ستة اشهر من افاقته ففى القياس لا يصح لعدم ولاية عند العلوق وفى الاستحسان يصح لان العتة لا يبطل الحق والولاية بل يعجز عن العمل ولو كان الاب المدعى مرتدا ففى موقوفه عند ابى حقيقه ان ساء الى الاسلام محبت والا لا وعندنا صحيحته وهى فرع تصرفات المرد لانه يملكها بالقيمة فكان كالبيع وهو موقوف عند خلاف لها وكان ينبغي ان يتوقف عند هذا ايضا لان تصرف المردة فى مال ولده موقوف عند هذا ايضا لكننا تضمنت التصرف فى مال نفسه وفيه لا يتوقف لاسيما فى النسب لانه يحتاط فى اثباته فيصدق قوله وان وطى اب الاب مع بغار الاب مسلما حرا قلا لم يثبت النسب منه لان شرط الصفة قيام الولاية على ما ذكرنا ولا ولاية للجد مع وجود الاب متخفا بما قلنا بخلاف ما اذا كان الاب ميتا او حيا كافرا او عبدا او مجنونا فان الجمع يصح استيلاءه جارية ابن ابنة لقيام ولايته فى هذه الاحوال ولو كان الاب مرتدا لم تصح دعوة الجدة عند هذا لان تصرفات المردة نافذة عند هذا فثبت تصرف الجدة عند ابى حقيقه موقوفه فان اسلم الاب لم تصح دعوة الجدة وان مات على ردة او حقت وقضى بلحاظ صحة بولده ابى المير الجارية حاملها ثم استرد ما فولدت لاقول من ستة اشهر منذ باعها لم تصح دعوة الجدة كما ذكرنا فى الاب قوله واذا كانت التجارية بين شرطين فجاءت بولده فادعاه احدهما ثبت نسبه منه سواء كانت فى المرض او الصحة وبذا اذا ادعى احدهما واعتق الاخر معا فالدعوة او لى لقتلها بثبوت نسب الولد دون اعتناق الاخر وسواء كان المدعى مسلما او كافرا لانه لما ثبت النسب فى نصفه المملوك له من التجارية ثبت فى الباقي وللفظ فى لفظه على معنى من التالى لا يثبت من الغاية اى ثبت من نصف الامة المملوكه ولا يكون للتعليل كقوله ام امرأة دخلت النار فى هرة اى لما ثبت نسب الولد بسبب نصف المملوك له لان قوله ثبت فى الباقي يميز عنه وحاصل المعنى انه ثبت النسب من نصف الام فثبت من كل ما لان اى النسب لا تجزى بثبوت من امرأة فثبت من بعضها بثبوت من غيرها ولا يقال سياتى ان ثبت من بولين نسبه الى مرة واحدة فنقول ليس فى كل تجزى من امرأة لان النسب ثبت من كل الكل مثل الامن بعضها الواحد ومن البعض الاخر وانما لا تجزى لان سببه وهو المخلوق لا تجزى فى امرأة بان يعلق الولد من امر رجلين على قولنا لانما اذا علق من الاول انس فهم الرحم فلا تعلق من الاخر وعلى قولهم سبنا لا يمتنع بل واقع على قول بعض مشيئة القليلة على باسياتى لعدم التجزى ان لا تعلق

وصارت ام ولد له لان الاستيلاء لا يخرج من عندهما وعند ابى حنيفة عن يعقوب بن يزيد ام ولد له شريكها نصيب صاحبها
اذ هو قابل للملك ويقسم نصيب عقرها لانه وطى جارية مشتركة اذ الملك يثبت حكم الاستيلاء فينصفه الملك في نصيب
صاحبه بخلاف الاب اذا استولد جارية ابنه لان الملك هناك يثبت شرط الاستيلاء فينصفه فيه فصار واطى
ملك نفسه ولا يصرف قيمة ولدها لان النسب يثبت مستند الى وقت العلق لم يتعلق بشئ منه على ملك الشريك

الولد بنصفها قوله وصارت ام ولد له اتفاقات اما عند ما فلان الاستيلاء لا يخرج كمال التجزى ثبوت النسب فلا يصير نصفها ام ولد له ثم يملك
نصف شريكه بل نصيب كلها ام ولد وعنده يعقوب بن يزيد نصيبها ام ولد ثم يملك الآخر لانه قابل للنقل ولا يمنع تجزى الامومة كما استنع
تجزى ثبوت النسب لان معنى كونها ام ولد هو ثبوت استحقاتها العلق بالموت والعشق بتجزى عنه بمعنى زوال الملك
فجازت امومه نصفها بمعنى انه لعشق نصفها بالموت ثم ثبت حكم علق البعض من الاستيلاء في الباقى او اعتاقه اهل
آخر ما عرفت لكن لما كان النص المفيد لتجزى العلق اوجب ان لا يفر بعضه حقيقا وبعضه رقيقا والامومة شعبة من العلق
وجب فيها اذا صار بعضها ام ولد بمعنى استحق بعضها العلق ان يستحقه كلها ولا يبقى بعضها رقيقا وبعضها مستحقا للعتق
والحاصل ان الاتفاق على انه لا يستقر تجزىها في حق الامومة بل التجزى في الاستيلاء ثم يتم الكل عنده وعندها صارت
ام ولد من اول الامر لا يخفى ان تحليل يملك نصيب شريكه بانه قابل للملك تحليل بعدم المانع وهو لا يصلح للحليل يقال سافر
للتجارة والعلم ولو قيل لامن لطريق عد جنونا وكونه افسد فيصيب شريكه بالاستيلاء لا يستلزم تحين الضمان على معنى لا يجوز
تركه من الشريك بل الثابت به جواز ان يضمنه وللانسان ترك حقه وبهنا لورضى الشريك بترك تضمينه فليصير نصفها ملكا له
ونصفها ام ولد للاخر فلو مات المستولد يعشق نصفها ويرق نصفها الاخر او يسعى له اذ ذاك لا يجوز فليس الموجب للنقل الا ما قلنا
من النص الدال على انه اذا علق البعض لا يبقى البعض رقيقا واحق حق احرية بحقيقته واعتبر قيمة نصفها يوم وطئها الذي علقته منه
وكذا النصف العقر وانما وجب نصف عقرها على المستولد لانه وطى جارية مشتركة لان الملك في نصف شريكه يثبت حكم الاستيلاء فينصفه
وهو وان كان مقارنا للعاقب لا يستأد اليه فهو موقوف بالوطى وباتدابه يثبت بالمر فلا يسقط بالانزال فلزم سبق وجوب المهر والاستيلاء
بالضرورة على كل حال فيسقط ما صاحبه من نصيبه شريكه وما قبل الاصح ان حكم العلة يقارنها في الخارج لم يتجزه المهر وقد لا راكتاب
من ذلك واوله من باب من تجوز دفع الصدقة في خلافة زفر فيها اذا وقع النصاب الفقير من زفر لان الدفع قارن الغنى فاجاب
بانه حكم الدفع فينصفه ثم لم يزل مكرره في كل ما هو مشكك ثم ضمان قيمة نصف الشريك لزم كسائر اقسامه لانه ضمان تملك كالباع وعن ابى يوسف ان كان
المدعى بمهر اسحت ام الولد لان منفعة الاستيلاء خصلت لهما وانما لا يضمن الاب اذا استولد جارية ابنه العقر لان ملكه ثبت
شرطا للاستيلاء لانه لا ملك له يكفي لصحة الاستيلاء فينصفه ليقع الوطى في ملكه فان قيل الملك يثبت ضرورة الاستيلاء وهو العلق
ولا يلزم من تقدمه على العلق تقدمه على الوطى اجيب بان الاستيلاء عبارة عن جميع الفعل الذي يحصل به الولد فلم يعتبر تعدد
الفعل مع اتحاد المطلب فالتقدم على العلق تقدم على الفعل الذي به الاستيلاء ومنه الوطى فاعتبر مقدما عليه ولا يعزم قيمة ولدها
لان النسب يثبت مستندا الى وقت العلق وملكه ثبت في ذلك مثل ذلك الوقت ايضا فلم يتعلق بشئ منه على ملك الشريك بل علق حرا فلا
له شئما واعلم ان مقتضى ما ذكره المع من ان الملك في نصف شريكه يثبت حكم الاستيلاء فينصفه ان العلق قبل ذلك نصيب شريكه
فيحصل مملوك النصف له ونصفه شريكه والاستيلاء والنسب الى العلق بعد ما وقع في ملك الشريك لا يوجب ان لا يتعلق منه شئ على ملكه لا يعلق
يمكن كونه اراد بالاستيلاء في قوله حكما للاستيلاء الوطى لانا نقول الاستيلاء اما ان يطلق على العلق او على مجبوع الوطى مع الانزال والعلق

وان ادعيه معا ثبت نسبة منهما معناه اذا حملت على ملكهما وقال الشافعي راجع الى قول القافيه لان اثبات النسب
من شخصين مع علمنا ان الولد لا ينطق من ماكين متعذر فعلمنا بالشبه وقد ستر رسول الله عليه السلام بقول القافيه فاسأله

اما مجرد الوطى بلا انزال فلهذا لو سلم لم يصح فبوت الملك ح لان نقله من ملك الشريك الى ملك المستولد ميرورثا ام ولده ولا تصير الا
بالعلق فلا يجوز نقله قبله لانه بلا موجب والاعتراض السابق بان حكم العتق معها في الاصح لا يفيد لان نقله مع العلق ايضا لا موجب
لانها لم تصير لم ولد لم يلزم النقل فالوجه جعله معقب للعلق بلا فصل قليل وكثير ولا ضمان لانه حار مدين لا قيمته له فلا يضمن ويمن
صار بحيث يضمن لم يكن على ملك الشريك لان الام حين انتقلت الى ملك المستولد انتقلت باجزائها ومن جعلها ذلك المارح اذا حملت
على ملكها فان اشترى باحدا فادعاه احد بها ثبت نسبة منه ويضمن شريكه نصف قيمة الولد لا يمكن استناد الاستيلاء الى وقت العلق
لانه لم يحصل في ملكها ولذا لا يجب عليه عقر شريكه هناك لما ادعى نسب لد شريك بينهما كانت دعوة ملك وهي كالاتفاق الموقع الا
انه تضمن تغيب شريكه في اليسار والاعسار لانه ضمان تمام كالباع ولا عقر شريكه هناك لان الوطى لم يوجد في ملك شريكه قوله ان ادعيه معا ثبت
نسبة منهما وكانت الامته ام ولد لها فتخدم كلا منهما يوما واذا مات احد بها عتقت ولا ضمان للحي في تركه الميت لرصتي كل منهما يعتقها بعد الموت
ولا تسعي للحي عن سداي حنيفه لعدم تقومها وعلى قولنا تسعي في نصف قيمتها ولو اعتقها احد بها عتقت ولا ضمان عليه لساكت النساء
في قول ابى حنيفه وعلى قوله يضمن ان كان ميراثا تسعي ان كان ميراثا على كل احد منها نصف العقر فيلتحقان قصاصا بما له على الآخر وفائدة الايجاب
العقر مع التفاضل له ان احدهما لو اراد احدهما عن حقه بقي حق الآخر ايضا لوقوم نصيبا لهما بالدرهم والاخر بالدرهم لكان يدفع الدرهم ويأخذ
الذهب وميراث الابن بن كلهنهما ميراث ابن كامل وميراثان منه ميراث اب واحد فسدوا حكم دعوتها ذكرنا العتق ورعي منهما
انه للباقي منهما حتى اذا مات احد هما كان كل ميراث الابن للباقي منهما ومنه من عتق الميراث بينهما بوجده كل منهما فقال وان ادعيه
معا ثبت نسبة منهما جميعا وسيفيده بما اذا لم يكن مع احد هما مرج فلو كان بان الشريكان ابا وابنا فان النسب ثبت من الاب وحده
وكذا اذا كان احدهما ذميا ثبت من المسلم وحده وفيه خلاف زفر ثبتت منهما ويكون مسلما وقيده هنا بما اذا حملت على ملكها
وهو ان تلده لتما من ستة اشهر يعني قصاصا ولو سنتين من ملكها باو احتمه زفر عما اذا كان الحمل على ملك احد بها كان حاتم اشترى
هو آخر قولنا لا قل من ستة اشهر من اشهر فادعيه وهي ام ولد المزوج فان نصيبه صار ام ولده والاستيلاء لا يحتمل التجوز
عنهما ولا يتاوه عنه فيثبت في نصيب شريكه ايضا وايضا ما اذا حملت على ملك احد بها رقبته فباع نصفها من حشر
فولدت يعني لتما من ستة اشهر من بيع النصف فادعيه يكون الاول اولى لكون العلق في ملكه واذا كان احسب قبل
ملك كل منهما بان اشترى امته فولدت لا قل من ستة اشهر من حين ملكها او ولده قبل ملكها اياها فاشترى با فادعيه لا يكون
ام ولد لها لان هذه دعوة عتق لا دعوة استيلاء فيعتق الولد مقتصرا على وقت الدعوة بخلاف الاستيلاء بان شرطها كون
العلق في الملك وتستند الحرة الى وقت العلق فيعلق حرا وقد منافي كتاب العتق اختلاف المشايخ فيما اذا قال لعبد هذا
ابني وامه في ملكه بل تصير ام ولده او لا قبل نعم مجهول النسب او معلومه وقبل لا فيما وقيل نعم في مجهول لا في معلومه فحمل ذلك على
انه حكما عن جملتنا بحال العلق ويقولنا قال سفيان الثوري واسحق بن راهويه وكان الشافعي يقول في العتق ويرج عليه احمد
حديث القافيه وقيل يعمل به اذا فقدت القافيه وقال الشافعي يرجع الى قول القافيه فان لم يوجد قافيه وقف حتى يبلغ الولد فثبت

ولنا كتاب عمر بن الخطاب في هذا الحاشية لئلا قلبس عليهما ولو بينا البين لهما وهو ابنهما بنهما ويرثانه وللأب
منها وكان ذلك بخص من الصحابة وحسن على شرا ولا يما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان فيه والنسب

الى ايها الشار فان لم ينسب الي واحد منهما كان نسبهما موقوفاً لا ينسب له نسب من غيرهما والقائفة هو الذي شيع آثاره الاباء في الابناء
وغيره من الآثار من قاتل اثره يقو به مقلوب فقا اثره مثل رار مقلوب راي والقائفة مشهورة في بني ملح فان لم يكن مدعي فغيره
وهو قول احمد وقال به مالك في الامار وهذا لان اثبات النسب من شخصين مع علمنا بان الولد لا يتخلق من مائتين لانها كما تعلق
من رجل انسدم الرحم متغير فعلنا بالشبه وهذا يفيد ان القائفة لو الحقوه بها لا يلحق وبه قول الشافعي انه يبطل قولهم اذا الحقوا بها
وقد ثبت الحصول بالشبه بقول القائفة حيث سر رسول الله عليه وسلم على ما اخرج في كتبهم كلهم عن سفيان بن عيينة عن الزهري عن
عروة عن عائشة قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم سرور فقال يا عائشة ألم ترى ان مجزاً لم ينجى دخل على وعند
اسامة بن زيد وزيد عليهما قليفة وقد غطيا رؤوسهما وبدت اقدامهما فقال هذه الاقدام بعضها من بعض وقال ابو داود وكان
اسامة اسود وكان زيد ابيض ولنا كتاب سمر بن الى شريح في هذه الحادثة ذكر ان شريحاً كتب الى عمر بن الخطاب في جارية بين
شريكين جارية فادعياها فكتب اليه عمر لما البسا قلبسا فليس عليهما ولو بينا لبين لهما هو ابنهما ثانياً وهو لهما في منها وكان
ذلك بحضور من الصحابة من غير كية فحل محل الاجماع والله اعلم بذلك قال ولانها استويا في سبب الاستحقاق يعني الدعوة مع الملك
فيستويان فيه والنسب وان كان لا يتجزى ولكن يتعلق به احكام متجزية كالارث والنفقة وصدقة الفطر ولاية التصرف في ماله
والحضانة فلا يقبل التجزى كالارث وما ذكرنا ثبت في حقهما على التجزئة وما لا يقبلها كالنسب ولايتها الاكساح ثبت لكل منهما كلاً كان
ليس معه غيره واعلم ان المعروف في قصة عمر هو ما قال سعيد بن منصور ثنا سفيان عن يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار عن عمر في امرأة
وطيها رجلان في طهر فقال القائفة قد اشتركا في جميعا فجعله بينهما وقال الشعبي وعلى يقول هو ابنهما وهما ابواه يرثانه ذكره صحيحاً
وروي الاثر من سنده عن سعيد بن المسيب في رجلين اشتركا في طهر امرأة فحملت فولدت غلاماً مشبهاً فرفع ذلك الى عمر
فدعى القائفة فنظر وافتقروا لوانراه بشبههما فاحتج لهما فجعله يرثهما ويرثانه وروي عبد الرزاق عن معمر بن الزهري عن عروة بن الزبير ان
رجلين ادعيا ولدا فدعى عمر القائفة واقدمى في ذلك بعض القائفة واحتج احد الرجلين ثم ذكر ايضا عبد الرزاق بعد ذلك عن معمر بن الزهري
عن ابن سيرين قال لما دعى عمر القائفة فادعته فيها وراى شتر مثل راي القائفة قال قد كنت اعلم ان الكليمة تلد لا كلب فيكون كل
جزء لابه ما كنت اري ان يائين يجتمعان في ولد واحد اسند عبد الرزاق ايضا عن معمر بن قتادة قال اى القائفة وعمر جميعا شبهة فيها وشبهاً فيه وقال هو بينهما كلاً كان
قال فذكرت ذلك لابن المسيب فقال نعم هو لآخر منهما وقول المصنف على مثل ذلك يشير الى ما اخرج الطحاوي في شرح الآثار عن مالك عن مولى لال نخسنة ومثال وقع
رجلان في طهر واحد فعلقته الجارية فلم يد من ايها هو فائتاً علياً فقال هو بينكما يرثكما ويرثانه وهو لهما في منها ورواه عبد الرزاق
اخبرنا سفيان الثوري عن قابوس بن ابي ظبيان عن علي قال اتاه رجلان وقعا على امرأة في طهر فقال الولد منكما وهو لهما في منها وصنفه
البیهقي قال برويه سماك عن رجل مجهول لم يسمه وقابوس وهو غير متحقق به عن ابي ظبيان عن علي قال وقد روي عن مرفوع خلاف ذلك
ثم اخرج من طريق ابي داود ثنا جيس بن هرم ثنا عبد الرزاق انا الثوري عن صالح النعماني عن الشعبي عن عبد خير عن زيد بن ارقم قال
اتي علي بن عمر وهو باليمن بثلاثة وقعا على امرأة في طهر واحد فقال الثمنين انقر في لهما بالولد قال لا حتى سألهم جميعاً فجعل كل واحد منهما

الا اذا كان احد الشريكين ابنا لآخر وكان احدهما مسلما والاخر ذميا لوجود الميراث في حق المسلم وهو الاسلام وفي حق الاب وهو مال من الحق في نصيب الابن ونسب النبي عليه السلام فيما روى لان الكفار كانوا يطعنون في نسب سامية وكان قول القائل مقطوعا للظن من قسره وكانت الامة ام ولد لها الصفة دعوة كل واحد منهما في نصيبه في الولد نصيب نصيبه منها ام ولد تبعها لولدها وعلى كل واحد منهما نصف العتق تصاصا بما له على الآخر وورث الابن من كل واحد منهما ميراثا بن كامل لانه اقر له بميراثه كله وهو حجة في حقه ويرثان منه ميراثا في واحدة لاستوائهما في السبب اذا اقاما البينة وكذا وطى المولى جارية مكاتبه فجاءت بولد فادعاه فانصتبه المكاتب ثبت نسب الولد منه وعن ابى يوسف انه لا يعتبر تصديقه اعتبارا بابا لاب يدعي ولد جارية ابنه ووجه الظاهر وهو الفرق ان المولى لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه حتى لا يملكه ولا يملك تملكه فلامع من تصديق الابن

ثم كما ثبت نسبة من اثنين ثبت نسبة من ثلاثة واربع وخمسة واكثر وقال ابو يوسف لا يثبت من اكثر من اثنين لان القياس ينفي ثبوت من اثنين لكنه ترك لا شرع وقال حمزة لا يثبت لاكثر من ثلاثة لقرب الثلاثة من الاثنين ولابي حنيفة انه ان سبب بثوث النسب من اكثر من واحد لا اشتباه الدعوة فلا فرق فلو تنازع فيهما امرأتان قضى بينهما عن ابى حنيفة وعندهما لا يقضى للمراتين فلا يلحق الامام واحدة ولا مسدق بين كون الانصاف مقتضاة او متساوية في الجارية في دعوى الولد ولو تنازع فيه رجلان وامرأتان كل يزعم لانه ابنه من هذه المرأة وهي تصدقته فعند ابى حنيفة يقضى به بين الرجلين والمرأتين وعندهما يقضى به بين الرجلين فيسقط فلو تنازع فيسه رجل وامرأتان يقضى به بينهما وعندهما يقضى به للرجل والمرأتين قوله الا اذا كان احد الشريكين ابنا لآخر استثناء من قوله وما لا يقبلها وعلمت ان النسب ثبت في حق كل منهما مكلا وفي الميسرة امة بين مسلم وذمى ومكاتب ومدبر وحبس ولدت فادعوه فاحس المسلم اولى لاجتماع الحرية والاسلام فيه مع الملك فانه لم يكن فيهم مسلم بل من بعده فقط فالذمى اولى لانه حر والمكاتب العبد وان كانا مسلمين لكن يبدد الولد تحصيل الاسلام دون الحرية ثم المكاتب لان له حق ملك والولد على شرف الحرية با دار المكاتب ان لم يكن مكاتب فادعى المدبر والعبد لا يثبت من واحد منهما النسب لانه ليس لهم ملك لا شبهة قيل ويجب ان يكون هذا الجواب في العبد المحجور وبهت لامة ولا يتعين ذلك بل ان يزوج منها ايضا ولو كانت الدعوة بين ذمى ومترد فالولد للمترد لانه اقرب الى الاسلام وعزم كل لصاحبه نصف العتق قوله وكانت الامام ام ولد لها الصفة دعوى كل منهما في نصيب الولد فيصير نصيبه منها ام ولد له تبعها لولدها ولا يضمن واحد منهما شريكه شيئا لانه لم ينتقل اليه من نصيب شريكه شئى قوله ويرث الابن من كل منهما ميراث ابن كامل لانه اقر له بميراثه كله حيث ادعى انه ابنه وحده واقتراره حجة في حقه ويرثان منه ميراث اب واحد لان دعوى كل منهما الانفراد بالابوة لا يسرى في حق الآخر وقد استويا في سبب الاستحقاق وهو الدعوة المقررة بالملك صار كما اذا اقاما البينة على شئ يصير مشتركا بينهما فكذا اذا اقاما البينة على ابن مجهول النسب يكون بينهما الاتحاد بجامع قوله واذا وطى المولى جارية مكاتبه فجاءت بولد فادعاه فان صدقه المكاتب ثبت نسب الولد منه وان كذبه لا يثبت نسب الولد لكن اذا ملكه يوا من الدهر فثبت نسبة منه لما سيذكر وعن ابى يوسف انه لا يعتبر تصديقه بل يثبت نسبة منه بمجرد دعوى غير مفتقر الى تصديقه وقوله وهذا قول سائر العلماء اعتبارا بابا يدعى ولد جارية ابنه بجامع ان الموطوعة كسب كسب المدعى او بطريق اولى لان للمولى في المكاتب ملك رقبته وهو مقتضى حقيقة ملك كسبه وان لم يكن له فيه ملك كان له فيه حق الملك وليس للمولى ملك حقيقة في رقبته ولده بل له حق التملك بانه عند الحاجة وحق الملك اقوى من حق التملك فلما ثبت نسب ولد جارية الابن من الاب بمجرد دعوى من غير افتقار الى تصديقه فالثبوت من المولى اولى به لظاهر وهو الفرق بين جارية الابن جارية المكاتب ان المولى لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه بسبب حجه نفسه عن ذلك بعقد الكتابة حتى لا يثبت له حق تملكه والاب يملك تملكه لما جرت على ما عرفت فلا يعتبر تصديقه وهذا بخلاف الوارث يستولده اتمه من تركه مستغرة بالدين يصح بلا تصديق احد لانه صاحب حق مستحق ملك استخلاص ما يشار من التركة باعطاء قيمة فليس له حق منه ليجتاز الى تصديقه بخلاف البايع يدعى ولدا لم يبيعه بعد البيع يصح لا اتصال العلوق بملكه وجب للولد حق العتق فلم يطل باعراض البيع وهما ان حصل العلوق في ملك المولى لرقبته

ب

وعليه عقربها لانه لا يتقدمه للمالك لان ماله من الحق كافي لصحة الاستيلاء فلما ذكره وقمة ولما عا لانه في معنى المغرور حيث انتم
دليلا وهو انه كسب كسبه فيرض برقه فيكون حرا بالقيمة ثابت النسب منه ولا تصير الجارية امر ولد له لانه لا ملك له فيها حقيقة
كافي ولد للمغرور وان كذبه المكاتب في النسب لو ثبت لما بينا انه لا بد من تصديقه فلو ملكه يوما ثبت نسبه منه لقيام الموجب زوال حق المكاتب اذ هو المانع

المكاتب لكن لم يحصل في ملكه الجارية لمكا فاصفا واخترنا بان لا معنى لاشتراط التصديق لانه اذا لوحظ حجر المولى عن التصرف في مال المكاتب
فتصديقه لا يوجب كسبا الحجر بل غاية ما نه اعترفت له انه وطى الجارية فيقتضي ان لا يثبت النسب اذ لم يرتفع به المانع من ثبوته الا يرض
انه لو اقام البيينة على انه وطىها لا يثبت نسبه اذا كان كذلك بل مع ان الثابت بالبيينة اقوى من التصديق فظهر اشتراط التصديق
وقد يجاب بان هذا الحجر يجرى آدمي لكونه هو الحق بالدعوى فلا يغير حقه في الاستلحاق في مقابلته من هو الحق به منه الا ان يصدقه
بحوازان يكذبه بان يدعيه هو فلا بد من استسلام تصديقه وكذبه بخلاف ما اذا اقام بيينة على الوطى فان تكذبه قائم واعتبار التصديق
ليس باستسلام الوطى قطعا بل تقديم للاحتياط في غير خلاف عند الشرعيين اذ الاستلحاق فانه لا يتوقف على تصديق الآخر لانه ليس
احدهما حق من الآخر قوله وعليه عقرب المكاتب لانه اى لان وطيه المذلول عليه يقول فاذا وطى المولى لا يتقدمه الملك لان ماله
من الحق اى حق الملك كافر لصحة الاستيلاء ولما ذكره يعني قوله عقربه انه كسب كسبه بخلاف الاب فانه ليس له حق ملك في الجارية فيثبت م ملكه اياها
لتصحيح الاستيلاء فلا يجب العتق لانه وطى امته نفسه واذا وجب لنفس المكاتب العتق اذا وطىها المولى منع ثبوت حقيقة ملكه
فلان يجب بوطى امته اولى والبعث شارح فقال اى لما ذكره في كتاب المكاتب من انه ثبت للمولى في ذمة المكاتب حق مع ان
مجرد ثبوت حق في ذمة سيده امة لا يصح استيلاء صاحب الدين فلقننا وله ممن مكان بعيد وهو اقرب اليه من جبل الوريد قوله
وقيمة ولد ما عطف على عقربه اى عليه قيمة الولد لانه في معنى العتق وحيث اعتمد دليله وهو انه اى الجارية بتاويل الشخص كسب كسبه فلم
يرض برقه حيث اعتمد دليله الا يوجب حريته فيكون حرا بالقيمة ثابت النسب منه كما ان المغرور برقه امة استولد ما فاستحققت اعتم
ودليلا هو البيع فجعل عذرا في حرقية الولد بالقيمة الا ان قيمة الولد هنا ليست برقم ولد وقيمة ولد المغرور يوم انخصومة والفرق
ان العلوق هنا حصل في ملك المولى وهو مقتضى ثبوت نسبه بحق ملكه لما لكما الا انه محجور بحج شري عن فاشط تصديقه فاذا جار
التصديق صححت الدعوى وثبت له حق التملك بالقيمة فوجب اغتبارها في قرب اوقات الامكان واما المغرور فضعفانه
قيمة الولد لانه امانة حبسها عن صاحبها لتقدير اثم الايصير الجارية ام ولد له لانه لا ملك له فيها حقيقة
لما في ام ولد المغرور بالمبيعة المستحقة لا يكون ام ولد له ولا تنقض بين قوله لا تصير ام ولد وبين
قوله ان ماله من الحق كيفي لصحة الاستيلاء لان المراد من الاستيلاء استلحاق الولد كما قرناه اول الباب وصحة
بثبوت نسب الولد منه واما ثبوت اسومية الولد للام فانما هو لازم في بعض الصور وهو اكثرها دون بعض ليس بيننا يلزم نفى
ما اثبت ثم اذا ملك هذا الجارية يوما من الدهر صارت ام ولد له لانه ملكها وله منها ولد ثابت النسب قوله وان كذبه المكاتب في
النسب لم يثبت نسبه من المولى لما بينا انه من انه لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه فلو ملكه اى لو ملك الولد يوما من الدهر
ثبت نسبه منه وكان ولدا له لقيام الموجب هو اقراره بالاستيلاء وزوال المانع وهو حق المكاتب فروع تقدم في رجل فجربته
فولدت ثم اشتراها لا تصير ام ولد له استحسانا وان اشتري الولد لغيره وفي المحيط يجوز اعتناق ام الولد وكتابتها بالتعجيل الحرية
وكذا تدبرها لانه يجتمع لها سببا حزية وفي غير ما لا يصح تدبيرها لانه لا يفيد وفي جامع الفقه استولد بدبرته بطل التدبير وتنتق من جميع

كتاب الايمان

ولا تسعى في دين وفي الكافي امة بين رجلين قالا في مصحتها لم ولد احدنا ثم مات احدهما لم ير الا بالبيان دون الورثة لانه يخبر عن نفسه والورثة يخبر بفعل غيرهم فان قال الحقى اى ام ولدى فمى ام ولده ويضمن نصف قيمتها ولا يضمن من الفقر شيئا لانه لما اقر بوليها بعد ملكها فخلعه استولد بالكلح قبل ولو قال اى ام ولدى الميت ختفت صدقته او كذبت لانه ان صدق فمى حرة فان كذب فذلك لا يستراره بعقوبة الموت ولا سعاية للحى لانه يدعى الضمان على الميت وكذا للورثة لانهم يدعون عليه الضمان الكفى في استراره وان صدقته فقد اقر بعقوبة السعاية والموت

كتاب الايمان

اشترك كل من اليقين والعتاق والطلاق والكلح في ان النزل والاكراد لا يورث فيه الا انه قدم على الكلح الكلح لانه اقرب الى العبادات كما تقدم والطلاق رفعه بعد تحققه فايلاذه اياه اوجه واختص العتاق عن الايمان بزيادة مناسبة بالطلاق من جهة مشاركتة اياه في تمام معناه الذى هو الاسقاط وفي لازمه الشرعى الذى هو السرية فتقدم على اليقين ولفظ اليقين مشترك بين الجارية والقسم والقوة لغة والاولان ظهران وشاهد القوة قوله لاخذ تامنه باليمين وقول الشماخ وقيل الخطيئة * رايته عصابة الاسرى يستعمل الى الخيرات منقطع القرن * اذا ما رايته رفعت لمجد * تلامها عراية باليمين * اى بالقوة ثم قوله انما سمي القسم بينا الوجهين احدهما ان اليقين هو القوة والحالف يتقوى بالاقسام على الحمل او المنع والثاني انهم كانوا يتماثلون بايمانهم عند القسم فسميت بذلك يفيد انه لفظ منقول ومفهوم اللغوى جملة او الى انشائه صريحة النجوى الى يوكده بجملة بعد اخبرية وترك لفظ او لي يصير غير مانع لدخول نحو زيد قائم وهو على عكس فان الاولى هى الموكدة بالثانية من التوكيد اللفظي وجملة اعم من الفعلية كحلفت بالله لا فعلن او احلف والاسمية مقدمة الخبر كعلي عهد الله او موخرته نحو لعمر ك لا فعلن وهو مثال ايضا لغير المصرح بخبرتها ومنه والله والله فان احرف جعل عوضا عن الفعل واسماء هذا المعنى التوكيدية استعملت الحلف والقسم والعهد والميثاق والابلاء واليمين وخرج بانثائية نحو تعليق الطلاق والعتاق فان الاولى ليست انثائية التعليل انما كانت انثائية لانها مفقودة الاصطلاحى فجملة اولى الانثائية مقسم فيها باسم الله او مصقفا يوكده بها مضمون ثابته في نفس السامع فاهل وتعمل المتكلم على تحقيق مناهما قد خلعت بقيد كاهر النفوس او التزام كره وكفر وزوال ملك على تقدير لينع عنه او محبوب لمحل عليه قد خلعت التعليلات مثل ان فعل فموسى فان دخلت فانت طالق بضم التاء لمنه نفسه وبفتحها لمنه فان بشرتني فانت حرة وسببها الغالى تارة ايقاع صدقة في نفس السامع وتارة حمل نفسه او غيره على الفصل او الترك فبين المقسم اللغوى والشرعى عموم من وجه لقصد قهنا في اليقين بالله وانفرد اللغوى في الحلف بغير ما ينظم والافراد الاصطلاحى في التعليلات ثم قيل يكره الحلف بالطلاق والعتاق لقوله صلى الله عليه وسلم من كان حائفا فليحلف بالله الا حديث والاكثر على انه لا يكره لانه لمنه نفسه او غيره ومحل الحديث غير التعليق لا هو بحرnf القسم وكرهها اللفظ الخاص واما مشوطها فالعقل والبلوغ وحكمها الذى يلزم وجوده وجوب

قال الإيمان على ثلاثة أصريه الإيمان الغموس وبين منعقدة وبين لغو الغموس هو الحلف على امر ما يصح يتعدى الكذب فيه فلهذا الإيمان بالقرينة صاحبها القول عليه السلام من حلف كاذبا أدخله الله النار ولا كفارة فيها إلا الشقوة والاستغفار وقال الشافعي رحمه الله الكفارة لا يهاشعنت لرفع ذنب عنك حرمة اسم الله تعالى وقد تحقق بالاستسناد بالله كاذبا فاشبه المعقودة ولنا أنها كبيرة مخضبة والكفارة عبادة تتأدى بالصوم وليشترط فيها النية فلا تنطابها بخلاف المعقودة لا كما مسأحة ولو كان فيها ذنب فهو متعلق باختيار مبتدئ وما في الغموس صلازم في حتم الإحكام

فيما إذا عقدت على طاعة أو ترك معصية فيثبت وجوبان لا من الفعل والبر ووجوب الحث في الحلف على صحتها وندبه فيما إذا كان عدم المحلوف عليه جائزا وسباقا وإذا حث فيما يجوز فيه الحث أو يحرم لزمته الكفارة قوله **اليمين على ثمة** ضرب بين الغموس الأصغر واليمين الأكبر على الوصية لا الصفة واليمين الغموس فاشبه الغموس في اليمين على ثمة وهو كعلم الطب ردبانه صانعة الجفيس الى نوعه لان الطب نوع لا وصية للصفات ومثل صلوة الأدلى مقصور على السماع وسميت غموسا لغيرها صانعة في الاثم ثم في النار فحول بمعنى فاعلة بصيغة المباعدة قوله **فالغموس** أي الحلف على امر ما يصح يتعدى الكذب به وليس هذا يقيد الحلف على الحال أيضا كذلك كواشبه بالذات على من وهو يعلم خلافه والحديث المذكور غريب بهذا اللفظ ومعناه ثابت بلا شبهة وأقرب الالفاظ اليه ما في صحيح ابن خبان من حديثه الى امامته قال قال رسول الله عليه وسلم من حلف على يمين هو فيها فاجر ليقطع بها مال امر مسلم حرم الله عليه الجنة وأدخله النار في الصحيحين بقي الله وهو عليه غضبان وفي سنن أبي داود من حديث عمران بن حصين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين مصبوة كاذبا فليتبو مقعده من النار والمراد بالمصبوة الملزومة بالقضاه الحكم أي المجبوس عليها لأنها مصبورة عليها قوله **والكفارة فيها** إلا التوبة والاستغفار وهو قول أكثر العلماء منهم مالك أحمد وسعد بن وقيل الشافعي أيضا الكفارة لأنها شاعت في الأصل وهي المعقودة لدفع ذنب يترك حرمة اسم الله تعالى وقد تحقق في الغموس فيعتدى اليه وجوبها ولنا أنها كبيرة مخضبة لما ثبت في صحيح البخاري من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال لا يشرك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس والكفارة عبادة حتى تتأدى بالصوم ويشترط فيها النية فلا تنطابها سببا وهو كبيرة بخلاف المعقودة لأنها مسأحة ولو كان فيسه ذنب بان يثبت في موضع وجوب الغموس بالذات وكذا من التفصيل فهو متعلق باختيار مبتدئ غيبه مقارن متعدي نفس اليمين كما في الغموس فامتنع الإحكام وحاصل هذا ابدار وصفت في الأصل وهو كونه مباحا وأدعا كونه جزأ الموثرة كونه غير مناسب للحكم وقد نقض بالظاهر ويجاب بان الوجوب فيه العود لانفس الظهار قال نعم ثم يعودون لما قالوا ففتح به رقيقة وهو مباح لكونه مسأحا بالمعروف وبالأفطار في رمضان ولو بخر أو زنة اجيب الكفارة باعتبار النظر العبد المشغل ويجب الحد باعتبار انها في النفس كبيرة ونحوه آخر بان ذلك حرام في نفسه وحرام لغيره وهو العموم فوجب الحد بالاول والكفارة بالثاني ونقض أيضا بقتل المحرم صيدا حراما واجب بان عين الفعل ليس حراما حتى يوقله في غير الاحرام والمحرم لم يحرم وانما يحرم بالحرام وبالحرم لا بنفسه وصح شراح الايراد ومنع نفى كون المعصية سببا للكفارة وجعل المذكور من الاجوبة خطأ ولم يبين موضع الفساد فيها وهو واضح لان كلامهم هذا يقتضي تقييد قولهم المعصية لا تصالح سببا للكفارة لكونهما عبارة بما إذا كان حراما لعينه ومرجعه الى التحسين والتقييد في الفعل لذاته وهو منتف عند الاشعرية وهو قليل جدا كانه لا يزيد على الكفر والظلم وكون اليمين الغموس منه قد يمنع لان اليمين في نفسه مباح او عبادة اذ هو ذكر الله تعالى وجه التعظيم وهذا لا يسقط من فلسفه المو من اختلف غموسا والا كانت كفرا وانما روج باطله بقتلها ليس لا لعدم ملائمة المحلوف عليه او مقتدره ذلك ذلك خارج عن اليمين موجب حرمتها كان من قبيل باجرم لغيره وعلى ان كون حرمة السبب يمنع مناسبتها للعبادة لا الفصل بين كون الحرمة لعينه او لغيره ولو قيل لا يلزم من شريعية الكفارة مماثلة او سائرة في ذنب اخف شرعية كذا لك في ذنب عظم

والمنعقدة ما يختلف على امر في المستقبل ان يفعلها ولا يفعلها واذا حدث في ذلك لزمته الكرامة لقوله تعالى لا يواخلكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عاهدتم على الايمان وهو ما ذكرنا في ايمان اللغوان يختلف على امر ماضٍ وهو يقطن انه كما قال
والامر بخلافه فبعضه اليمين نعم حيوان لا يواخذ الله بها صاحبها ومن اللغوان يقول والله انه لزيد وهو يظنه زيد وانما هو غير
والاصل فيه قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بالآله الا انه حلقه بالرجاء بالاختلاف في تفسيره

كان اوجهه وللشافعية ايهما الغموس مكسوبة بالقلب والمكسوبة بواحدة بها لقوله تعالى لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وبين سبحانه تعالى المراد بالمواخذة بقوله نعم ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فكفارته يبين ان المراد بالكفارة والجواب ان المواخذة مطلقا في الآخرة وهي المراد بالمواخذة
في المكسوبة والمراد بها في المعقودة الكفارة كما ذكر قالوا الغموس داخل في العقوبة فتجب الكفارة بها في نفس من غير حاجة الى زيادة
تختلف الجواب منع اننا معقودة لانها ربط في الشرح بالاسم العظيم لمعنى على وجه حمل عليه في المستقبل او منعه منه فاذا خلت
لا ارتفع المانع والحال او لتوكيد صدقه الظاهر فاذا طابق الخبر بر واخلت ولا شك ان بالحديث متثل اليقين والغموس قانها
ما يحلها وهو ما لو طرأ عليها رغبا وحلها فلم تنفقد لانه اذا قارنها بالاعتقاد بالردة والرضاع في الكفاح بخلاف مس السمار ونحوه فانه
لم يقارنها لانها عقدت على امر في المستقبل فما يحلها هو انعدامه في المستقبل لانه في الحال وعلى هذا قيل الغموس ليست بميتة
لان اليقين الشريعة تعتد للبر وهو غير ممكن فيها وما قطع بانتفاع فادته شرعا يقطع بانتفاعه شرعا وتسميتها يمينا مجازا بعلaque العدة
كالقرص للصورة المنقوشة هي حقيقة اللغوية وعلى هذا يحمل قوله عليه الصلوة والسلام واليمين الفاجرة ونحوه على ما ذكرناه واعلم ان المعقودة عندنا
ليست سوى المكسوبة بالقلب كون الغموس قانها لم يحنث لا ينفي الاعتقاد عنده وكونها تسمى يمينا لانها لم تعتد بالبر ولا شك في تيمنها
بيميننا لثمة وعرفا وشرعا بحيث لا تقبل التشكيك فليس الوجه الامتثال من ان شريعة الكفارة لرفع ذنب اصغر لا يستلزم شرعا لزم
اكثر واذا ادخلنا في معنى المنقودة وجعل المنقودة تنقسم الى غموس غير عسر النظر منه الا ان يكون لغة او سمع وقدر روى الامام احمد في مسنده باسناد
جيد صرح بجودته ابن عبد المادي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث مطول قال فيه خمس ليس من كفارة الشكر بشيء عز وجل
وقتل النفس الغيسر حتى وبعت مؤمن والفرار من الزحف وبين صابرة يقتطع بها ما لا ينير حتى انتهى وكل من قال لا كفارة في الغموس
لم يفضل بين المصيرة على مال كاذبا وغيره وصابرة بمعنى مصيرة كعيشة راضية وقدم ان المصيرة المقضى لعلنا مصيرة عليها
اي محبوبين والصبر حبس النفس على المكروه ومنه قتله صبرا اذا لم يكن في حال تصرفه ورفع مختارا عن نفسه قوله والمنقودة ما يخلف
على امر في المستقبل ان يفعل او لا يفعل فاذا حنث لزمته الكفارة لقوله نعم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فكفارته الا
وما في قوله لا يخلف مصدريه اي اخلت على امر في المستقبل وهذا يفيد ان اخلت على ما مضى صادقا فيه كذا الله لقد قدم زيد
اسم التسمية منعقدة ويقضى انها ايا ليست بينين وهو بعيد وازيادة اقسام اليقين على الثلاثة وهو مبطل لمصرهم السابق وفي كلام
شمس الاجتهاد ما يفيد اننا من قبيل اللغو فان اراد لغة فممنوع لانه لا فائدة له وفي هذا اليقين فائدة تأكيد صدقه في خبره عند السامع
وان اراد دخوله في اللغو المذكور في الآية بحسب لازادة فقد فهم السلف واختلقوا فيه ولم يقل احد بذلك فكان خارجا عن قول
السلف والجواب ان الاقسام الثلاثة فيما يتصور منه لم يحنث لاني مطلق اليقين قوله وبين اللغو ان يخلف على امر وهو يظن انه كما قال
والامر بخلافه مثل والله لقد دخلت الدار والله ما كنت زيدا ونحوه وتدخل في ذلك الافعال كما ذكرنا والصفات ومن الثانية
ما في الخلاصة رجل حلفه السلطان ان لم يعلم بامر كذا فخلعت ثم تذكر فعلم انه كان يعلم ارجوان لا يحنث ونحوه هذه اليقين ترجوان لا يحنث

نور محمد زاهد

ومن فعل المحلوف عليه مكرها أو ناسيا فهو سواه لأن الفعل الحقيقي لا يبعد مبالا كراه وهو الشرط وكذا إذا فعله وهو مغيب عليه أو
مجنون الخفق الشرع حقيقة ولو كانت الحكمة رفع الذنب فالحكم يدار على دليله وهو الاحتشاح لاصل حقيقة الذنب

باب ما يكون يمينا وما لا يكون يمينا

قال واليمين بالله أو باسم آخر من أسماء الله تعالى كالرحمن والرحيم أو بصفة من صفاته التي يحلف بها غيره فالكفر بالله
وجلاله وكبريائه لأن الحلف بها متعارف ومعنى اليمين وهو القوة حاصل لأنه يعتقد تعظيم الله وصفاته فعليه ذكره حاملا ولا نأيا

الدارقطني عن وأمة بين الاستقع وأبي أمامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على مقهورين ثم قال عتيبة بن مسعود
قال صاحب تنقيح التحقيق حديث منكر بل موضوع وفيه جماعة لا يجوز الاحتجاج بهم قوله ومن فعل المحلوف عليه مكرها أو ناسيا فهو سواه
فتجب عليه الكفارة كما لو فعله ذكر اليمين مختارا وعن كل من الشافعي وأحمد وإسحاق بن حنبل ولا يحث وهو الأصح عند الشافعي للحدث
المذكور وقد صرح به في طلاق المكره من كتاب الطلاق وهذا لأن الفعل الحقيقي لا يبعد مبالا كراه وهو الشرط يعني بالشرط اسبب
لوجوب الكفارة لأن الحنث هو اسبب عندنا وإنما يناسب خقيقته فذهب الشافعي لأن السبب عنده اليمين والحنث شرط على ما
عرفت والحاصل أن الوجوب ثبت عند سببا كان أو شرطاً وبالنيان والأكراه لم يعدم وجوده فاستعقب وجوب الكفارة وكذا
إذا فعل المحلوف عليه هو معنى عليه أو مجنون تلزمه الكفارة فيحجر بها وليس له أو هو إذا افاق لما ذكرنا من تحقق الشرط أي السبب حقيقة
وقوله ولو كانت الحكمة في إيجاب الكفارة رفع الذنب جواب عن سؤال مقدر وهو أن وجوب الكفارة لرفع الذنب الحاصل بالحنث
ولا ذنب على الحنث إذا كان معنى عليه أو مجتونا فاجاب بأن الحكمة لا يجب حصولها مع شرع الحكم وإنما يل تنابطا بطنها وهو كون
شرع الحكم مع الوصف يحصل مصلحة أو يدفع ضررا كما في الاستبراء شرع وجوبه مع الملك الموكد بالقبض يحصل معه دفع مفسدة اشتباهه
فادبر على نفس الشراء مع القبض سواه كان ذلك الوجه حاصل أو لا كما في شراء الأمة الصغيرة التي لم تبلغ حد البلوغ وأما قولهم
كما في شراء الأمة البكر أو المرأة فليس يصحح لأن التوهم حاصل بجواز جيل البكر ومملوكة المرأة على أن كونها لرفع الذنب وأما
ممنوع بل لتوفير تسليم الاسم أن ينعت على امرئ يحلف عنه مجانا للعلم بذلك في موضع يجب فيه الحنث أو يندب والندب علم
باب ما يكون يمينا وما لا يكون يمينا قوله واليمين بالله أو باسم آخر من أسماء الله بغير قيد لفظية أو حزان المراد بالندب اللفظ فقال

والاسم الآخر كالرحمن والرحيم والقدير ومنه الذي لا اله الا هو ورب السموات والارض ورب العالمين وما لك يوم الدين الا بال
الذي ليس قبله شيء والآخر الذي ليس بعده شيء وإذا قالوا في قوله والطالب الخالب أنه يمين لأنه تعارف أهل بيته والحلف
لزم أما اعتبار العرف فيما لا يسمع من الاسماء من الكتاب والسنة فإن الطالب لم يسمع بخصوصه بل الغالب في قوله تعالى وإذا قلنا
على أمره وما كونه بناء على القول المفصل في الاسماء ويفيد قوله أخزان لا بد من كونه اسما خاصا فلو قال واسم الله وهو عام
يقضي أن لا يكون يمينا والمنقول لو قال باسم الله ليس يمين وفي المتن رواية ابن رستم عن محمد بن يمين فليتل على عنت الفتوى
ولو قال واسم الله يكون يمينا ذكر ذلك في الخلاصة وقوله أو بصفة من صفاته التي يحلف بها غيره فالحكم يدار على دليله وهو الاحتشاح لاصل حقيقة الذنب
الحلف بالاسم لا يتقيد بالعرف بل هو يمين تعارفه أو لم تعارفه وهو الظاهر من مذهب أصحابنا وهو الصحيح وهو قول مالك
وأحمد والشافعي في قول وقال بعض مشائخنا كل اسم لا يسمى به غير الله كالرحمن فهو يمين وما يسمى به غير الله كالحكيم
والعظيم والقادر والعزير فان أراد به يمينا فهو يمين فان لم يرد فليس يمينا ورجه بعضهم بأنه ان كان مستغلا بالله سبحانه
وتعالى وغيره لا يتعين إرادة أحدهما إلا بانية وأما الصفة فالمراد بها اسم المعنى الذي لا يتغير ذاتا ولا يحل عليها هو هو
كالعزة والكبرياء والعظمة بخلاف نحو العظيم فقيد يكون الحلف بها متعارفا سواه كان من صفات المفصل أو الذات أو

دلالة

دلالة

دلالة

رأى النقص

قال الاقوال و علم الله فانه لا يكون يمينا لانه غير متعارف ولا يذكر ويراد به المعلوم يقال الاضطرار عشر علمات فينا من معلومات ولو قال وغضب الله وسخطه لم يكن حائفا وكذا ارحمة الله لان الخلف بها غير متعارف وكان الرضا ممتنعاً قد يراد بها وهو المظهر والخبير

قوله شيخنا ما وراء النهر ولذا قال محمد في قولهم و امانة الله انه يمين ثم سئل عن معناه فقال لا ادري لانهم اهتم بكلفون فحسبوا بانه يمين ووجهه انه اراد معنى واشهد الامين فالمراد الامانة التي تضمنتها لفظة الامين كصفة الله التي هي ضمن العزيز ونحو ذلك وعلى هذا فعدم كون وعلم الله وغضبه وسخطه ورحمته يمينا لعدم التعارض ويزداد العلم بانه يراد به المعلوم فنقول الشيخ ابى المعين في تبصرة الادلة ان الخلف بالعلم والرحمة والغضب مشروح ان كان مراده الصفة القائمة به فليس على هذا الاصل بل هو على محاذات قول القائلين في الاسماء ان ما كان بحيث يسمى به الله ثم وغيره ان اراد به الله ثم كان يمينا والا لا نجعل مثله في الصفات المجردة عن الدلالة على الذات ان اراد بصفته القائمة به فهو عين والا لا يقال متضمني هذا ان يجري في قدرة الله مثله ان اراد به الصفة كان يمينا او المقدور على ان يراد بالمصدر المفعول او المصدر ويكون على حذف مضاف اى اقر قدرته لا يكون يمينا وليس المذهب ذلك لاننا نقول انما نعبر في ذلك فيما لا يتعارض بالخلف بقدرة الله الخلف بهامتناعه فينصرف الى الخلف بالتفصيل في الارادة والشيخ الخارق تفصيل آخر هو ان الخلف بصفات الذات يكون يمينا وبصفات الفعل لا يكون يمينا وصفات الذات ما يوصف سبحانه بها ولا يوصف باضدادها كالقدرة والجلال والكمال والكبرياء والعظمة والعزة وصفات الفعل ما يصح ان يوصف بها وبادا كالرحمة والرضا لو وصف سبحانه بالغضب والسخط وقالوا ذكر صفات الذات كذكر الذات وذكر صفات الفعل ليس كالثبات قيل تصدق بهذا الفرق الاشارة الى انه يسمي ان صفات الفعل غير الله والمذهب عندنا ان صفات الله لا يكون لا غير وهذا ان الغير هو ما يصح التكامل بزمان او مكان او بوجود ولا يخفى ان هذا اصطلاح محض لا ينبغي ان يفتنى الفقه باعتماده وظاهر قول هولاء انه لا اعتبار بالعرف وعدمه بل صفة الذات مطلقا يخلف بها تعورث اولاد صفة الفعل لا يخلف بها ولو تعورث وعلى هذا فيلزم ان سمع الله وبصره وعلمه يكون يمينا عند هولاء وعلى اعتبار العرف لا يكون يمينا لانه لم يتعارف الخلف بها وان كانت من صفات الذات وقال بعضهم الاسماء التي لا يسمي بها غير كبر الصالحين والرحمن والملك يوم الدين الى آخر ما قد منا اول الباب يكون الخلف بها يمينا بكل حال وكذا الصفات التي لا تتحمل ان تكون غير صفاته كعزة الله وعظمته وجلاله وكبريائه وكلامه فينطبق بها اليمين بكل حال ولا حاجة الى عرف فيها بخلاف الاسماء التي تطلق على غير الله كالحج والمومن والكريم يعتبر فيها العرف او يسمي الخالف وكذا ما يكون من صفته كعلم الله وقدرته فانه قد تستعمل في المقدور والمعلوم انما علمنا يقال اللهم اغفر علك فينا وكذا صفات الفعل كخلق ورزقه ففي غيره يجري التعليل بالتعارف وعدمه ووجه الله يمين الا ان اراد ابا جادة قوله الا قوله وعلم الله استثناء من صفة من صفاته لكن قيد هناك بقوله التي يخلف بها عرفا فيقتضي ان علمه ما يخلف بعرفا فيقتضي انه المصدر فاختص به من حكمه بعد دخوله في لفظه وليس كذلك لانه علله بانه غير متعارف وكان استثناء منقطعاً لانه لم يدخل واورد على تحليله الثاني القيد فانهما تذكر ويراد بها المقدور واجيب بالتمنع فان المقدور بالوجود خرج عن ان يكون مقدورا لان تحصيل الحاصل محال فلم يتحمل ارادته بالخلف وقبل الوجود معدوم والتعارف بالخلف بالعدم فلم يكن المراد بالخلف بالقدرة الا الصفة القائمة بذاته ثم بخلاف العلم انما اراد به المعلوم فانه لا يخرج المعلوم عن ان يكون معلوماً بالوجود ونظير الفرقى وبها يوجب ان لا تصح ارادة المقدور

لا

لا

ومن حلف بغير الله لم يكن حائفاً للنبي والكعبة لقوله عليه السلام من كان منكراً حائفاً فليحلف بالله اولى به وكذا اذا حلف
 بالقرآن لانه غير متعارف قال شريك بن حنبل ان يقول والنجية والقرآن اما لو قال انا بري منكم ما يكون عينا لان التبري منكم كقول
 والحلف بحرف القسم والواو كقوله والله والباء كقوله بالله والتاء كقوله تالله لان كل ذلك معناه في كونه برياً منكم كقول
 في القرآن وقد يضر الحرف فيكون حائفاً لقوله الله لا افضل كذا لان حذف الحرف من عادة العرب ايجازاً ثم قيل ينتهز
 لا يتزعج حرفة فاضع قيل يخفف فتكون الكسرة دالة على المحذوف وكذا اذا قال لله في الاختار لان الباء تبدل بما قال الله تعالى امنت له اي امنت به

بعد الوجود وهو غير محتمل اما وقوعه فقالوا انظر الى قدرة الله تعالى على كل ما لا يتصور في العقل والوجود وما يتحقق في القدر في المقدور اذا كان مجازاً لا يتحقق في العقل
 مقدر زبد الوجود باعتبار ما كان فيكون لفظ قدرة في تقدير بعد الوجود مجازاً في التسمية الثانية نعم ان الموضع للتعليل الثاني لان تبري كونه حلف بالعلم ليس بمبدأ ليس الا على
 قول معتبري العرب وعدمه في اليقين فالتعليل ليس الا لتعريف التعريف فليس هو الا لفرغ على القول المفصل بين صفة الذات
 وغيره وجب ان يكون لمبدأ لان العلم من صفات الذات فلا مقبر بان يرد بالصفة المنقول على القول لولا موقع التعليل به قوله
 من حلف بغير الله لم يكن حائفاً كالنبي والكعبة لقوله صلى الله عليه وسلم من كان حائفاً فليحلف بالله اولى به او لم يسمت متفق عليه قال وكذا اذا
 حلف بالقرآن لانه غير متعارف قال ومعناه ان يقول والنبي والقرآن اما اذا حلف بذلك بان قال انا بري من النبي والقرآن
 كان لمبدأ لان التبري منها كفر فيكون في كل منهما كفارة يمين كما سيأتي وكذا اذا قال هو بري من الصلوة والصوم يكون لمبدأ
 عندنا فكذا هو بري من الاسلام ان فعل كذا او بجرته شهد الله اولاه الا الله ليس بمبدأ ولورفع كتاب فقه وحساب في البسملة
 فقال هو بري مما فيه ان فعل ففعل لمحيرة الكفارة ثم لا يخفى ان احلف بالقرآن الان متعارف فيكون لمبدأ كما هو قول الائمة الثلاثة
 وتعليل عدم كونه لمبدأ بانه غير متعارف لانه مخلوق لانه حروف وغير المخلوق هو الكلام النفس منع بان القرآن كلام الله منزل غير مخلوق ولا
 ان المنزل في الحقيقة ليس الا بحروف المنقضية المتقدمة وما ثبت قدره استحالة عدمه غير انهم اوجبوا ذلك لان العوام اذ قيل
 منهم القرآن مخلوق تعدوا الى الكلام مطلقاً فاما احلف بكلام الله تعالى فيجب ان يدور مع العرف واما احلف بجان سرتوا ومثله احلف
 بحياة راسك وحياة راس السلطان فذلك ان اعتقد ان البر واجب فنه كيف وفي تسمية الفتاوى قال علي الرازي اخاف علي من قال
 بحياتي وحياتك ان يكفر ولو لا ان العامة يقولونه ولا يعلمونه لقلت انه شرك وعن ابن مسعود رضي الله عنه ان احلف بالله كاذبا احب الي من
 ان احلف بغير الله صادقا قوله واحلف بحروف القسم الى قوله وذكر في القرآن قال ثم قوب السمار والارض ان تحت واشد ربنا ما كنت
 مشركين وقال تعزنا الله لقد ارسلنا الآية ومثل للبا بقوله تعزنا الله ان اشرك ظلم عظيم وفي احتمال كونه متعلقا بقوله تعزنا الله
 لا تشرك ثم قالوا الباء هي الاصل لان صلة احلف والاصل احلف او اقسم بالله تبارك والاصاق لمصق فصل
 القسم بالمحلف به ثم حذف الفعل لكثرة الاستعمال مع فهم المقصود ولا صلا المتبادر خلت في المنظر والمضمرة تحريك لا فعل ثم الواو
 منها المناسبة معنوية وهي ما في الاصاق من الجمع الذي هو معنى الواو فلكونهما بدلا انحطت عنها بجزئية قد خلت على المنظر لا المضمرة
 والتاء بدل عن الواو لانها من حروف الزيادة وقد ابدلت كثير منها كما في تجاه وتخته وترات فانحطت درجتين
 فلم تدخل من المنظر الا على اسم الله ثم خاصة وماروي من قولهم تربي تربي تربي لكعبة لا يقاس عليه كذا احياءك فخرج قال بسم الله
 لا فعل كذا اختلفوا فيه والاختار ليس بمبدأ لعدم التعارف وعلى هذا الواو الا ان تصاري بلادنا تعارفه فيقولون واسم الله
 قوله وقد يضر الحرف فيكون حائفاً لقوله الله لا افضل كذا لان حذف حرف البحر من عادة العرب يريد بالحذف الاضمار والعرف
 ان الاضمار يبقى اثره بخلاف الحذف وعلى هذا فينبغي ان يكون في حالة النصب الحذف محذوفاً لانه لم يظهر اثره وفي حالة الجر مضمراً
 لظهور اثره وهو البحر في الاسم وقوله ثم قيل ينصب للتراع الخاضع قيل يخفف فتكون الكسرة دالة على المحذوف فظاهره في

لان كان شريك

وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى وحق الله فليس بجالف وهو قول محمد بن واحد الروائين عن ابي يوسف رحمه الله تعالى وعنده رواية اخرى عنه انه
يكون يميننا لان الحق من صفات الله تعالى وهو حقيقته فصار كانه قال والله الحق والحلف به متعارف ولهما انه يراى به
طاعة الله تعالى اذ الطاعات حقوق

نقل الخلاف في ذلك وهو يقع للسبوط حيث قال النصب مذهب اهل البصرة وانخفض مذهب اهل الكوفة ونظريه بانها وجبان
ثانها ان للعرب ليس احد ينكر احد ما ليتها في الخلاف وعلى الرق ايضا نحو الله لا فعلن على اضرار مبتدأ. والاولى كونه على اضرار
مبتدأ. والاولى كونه على اضرار غير لان الاسم الكريم اعرف المعارف فهو اولى بان يكون مبتدأ والتقدير الله قسمي اى قسمي الله
لا فعلن غير ان النصب كثر في الاستعمال لقوله في النصب لا يستلزم انما فخص خلاف اهل العربية بل هو عندهم بفعل القسم لما حذف الحرف
اتصل الفعل به الا ان يراى عند انتزاع النحافض اى بالفعل عنده واما البحر فلا شك انه باحرف المضموم وهو قليل شاذ في غير
القسم كقوله اذا قبل اى الناس شريعة قبيلة اشارت كليب بالاكف الا صانع اى الى كليب في قوله وكذلك اذا قيل لان البار بتدل
بها اى باللام قال ثم امنتم له آمنتم به والقصة واحدة اورد عليه انها لا تبدل بها بمعنى ان توضع مكانها دالة على غير مدلولها
وفي الآيتين المعنى مختلف فان قوله تعالى آمنتم له اى صدقتموه وانتم قد تم اليه طاعة وامنتم به لا يفيد تلك الزيادة ولو سلم فكونها وقعت
حالة فعل خاص كذلك وهو امنتم لا يلزم في كل فعل يجوز كون معنى ذلك الفعل يتاقي معناه بانه بخلافه في القسم ولا تستعمل الام الا في قسم
متضمن معنى التعجب كقول ابن عباس دخل آدم الجنة فندى يا غربت الشمس حتى خرج وكقولهم لا يجوز الاجل فاستعمالها قسما مجزوا
عن لا يصح في اللغة الا ان يتعارف كذلك وقوله في المختار راحت از عا عن ابي حنيفة انه اذا قال الله على
ان لا اكلم فلانا انها ليست بيمين الا ان ينوى لان الصيغة للندى ومحتل معنى اليمين ولم يذكر في كثيره من الشرح
فائدة هذا الاحتراز لان لفظ في المختار في بعض النسخ لا اكلم وكان الواقع لسم باليس هو في هذا
ولا فرق في ثبوت اليمين بين ان يعرب المقسم به خطا او صوابا او يسكنه خلا فاما في المحيط فيما اذا
سكن من انه لا يكون يميننا الا بالنسبة لان معنى اليمين وهو نكر اسم الله تعالى للمنع او احسن معقودا بما
اريد منه او فعلة ثابت فلا يتوقف على خصوصية في اللفظ **قوله قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى**

فليس بجالف وهو قول محمد بن واحد الروائين عن ابي يوسف رحمه الله تعالى وعنه اى عن ابي يوسف رواية اخرى انه يكون يميننا
ان اطلق لان الحق من صفات الله تعالى وقد ثبت في اسمائه الحسنى وقال ثم ولو اتبع الحق أهواهم وهو حقيقة اى كونه ثم ثابت الذات
موجودا فكانه قال والله الحق والحلف به متعارف فوجب كونه يميننا وهذا قول الائمة الثلاثة حتى قال احمد لا يقبل قوله يعني في عدم اليمين
لانه انصرف يعرف الاستعمال الى اليمين فانصرف الحق الى ما يستحقه لنفسه من العظمة والكبرياء وصار كقدرة الله قوله ولما انه اى
حق الله يراى به طاعة الله اذ الطاعات حقوقه وصار ذلك متبادرا شرعا وعرفا حتى كانه حقيقة حيث لا يتبادر سواه اذ يعلم انه لا يحظر من
ذكره وجوده وثبوت ذاته والحلف بالطاعات حلف بغيره وغير حقيقة فلا يكون يميننا والمعدة من الاسماء الحشوية هو الحق المقرون باللام
وهذا الوجه من التقدير اذ ترفع ترجيح بعضهم القول باليمين بانه تقدم ان ما كان من صفات الله يعبر به عن غير ما يعتبر فيه العبر وبه حصل
الفرق بين علم الله وقدرته واذا كان الحلف بقدرته الله ليمينا للتعارف فبقي الله كذلك للتعارف فان التعارف يعتبر بوجود
الصفة مشتركة في الاستعمال بين صفة الله وصفة غيره وقد ثبت ان لفظ حق لا يتبادر منه ما هو صفة بتدل ما هو من حقوقه فصار غير

الحق

والحق يكون يمينا ولو قال حقا لا يكون يمينا كان الحق من اسم الله تعالى والمستكى برأيه تحقيق الوعد ولو قال اقسم بالله
 او احنط او احنط بالله او اشهد بالله فهو كاذب لان هذه اللفظة مستعمل في الحقيقة وتستعمل في المستقبل ليعمل حالها في
 الحال والشهادة يمين قال الله تعالى قالوا اشهد بانك لرسول الله خزانة واليمانهم حجة والحنط بالله هو المنعود والمشرع
 وبغيره مخطوئته فصرت اليه ولهذا قيل لا يحتاج الى النية وقيل لا بد منها لاحتمال العسكرة واليمين بنفس الله

وجوده ونحوه كالحقيقة المبحورة واما الاستدلال على انه يراد به الطاعات بقول السائل النبي عليه السلاوة والسلام حق الله تعالي العباد
 فقال ان لا تشركوا به شيئا الى آخره كما وقع لبعض اشرار من ليس بشيء لان صلاته يلفظ على العباد بين المراد بالحق انه غير وجوده وصفته الكلام
 في لفظ حق غير مقرون بما يدل على احد التفسيرين بخصوصه فليس الوجه الا ما ذكرنا قوله ولو قال والحق يكون يمينا اي بالاجماع كذا ذكره غيره واحد
 شارح بان الحق بالتعريف يطلق على غيره ثم كقولهم فماذا بعد الحق الا الضال فلما جاءهم الحق من عندنا فكيف يكون يمينا بالاعمال
 لكن جوابه انه ان نوى اليمين باسم الله لم يكن يمينا والا فلا انتهى فانتبهت علمت انه اذا ثبت كونه اسما له لم لا يعتبر في النية وان اطلق على
 غيره واما ذلك القول المقابل للختار واما على القول المفصل بين ان يريد به اليمين وان لا يريد فالحق يتبادر منه ذاته ثم ضمنا غير مبحور
 الا بدليل وبه يندفع قول ابي نصران نوى بالحق اليمين كان يمينا والا فلا ولا يلزم بطلان قوله من حكى الاجماع من شارحين لانه يريد
 اجماع علماءنا الثلاثة فانه لا حجة بخلاف غير المجتهدين في العقاد والاجماع ولو قال حقا بان قال حقا سئل ان اعطيك كذا ونحوه
 لا يكون يمينا لان الحق من اسمائه ثم فينقده اليمين والمستكرير او به تحقيق الوعيد وما نقل عن الشيخ اسمعيل الزاهد والحسن بن
 ابي مطيع انه يمين لانه لم يصفه الى الله ثم ضمنا كالحق مردوبان المتكسر ليس سماته ثم ومن الاقوال الضعيفة ما قال المبلغي ان قوله الحق
 يمين لان الناس يحلفون به فصفه لما علمت انه مثل حق الله بالصفة وعلت المنافاة فيه انه ليس يمينا كذا الحق الله قوله ولو قال اقسم اخ اذا حلف بفعل القسم فاما
 بلفظ الماضي او المضارع وكل منهما اما موصول باسم الله تعالي وبصفته او لا فاذا كان ماضيا موصولا بالاسم مثل حلفت بالله او اقسمت بالله
 بالله لا فعلين كذا عرفت بالله لا فعلين بيمين بلا فاعلا واذا كان مضارعا مثل اقسم بالله واعز الله فذلك عندنا وعند الشافعي لا يكون يمينا الا بالنية لاحتمال ان يريد به مستقبل وعدا
 ووجه قولنا ان هذا الضعيف حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال على التقدم في الحق لله واما لا يفتقر الى اليمين نحوه فوجه في حقيقة واما الاستشهاد بان في الحرف
 كذلك كقولهم اشهدان لا اله الا الله فنية نظر لان ذلك بدلالة الاحوال للعلم بان ليس المراد الوعد بالشهادة وكذا قول الشافعي اشهد بكذا عند
 القاضي ليس فيه دليل على انه في نفسه كذلك عرفا فجاز ان يقال هي للمستقبل يستعمل للحال بقرينة حالته او مقابلة كالتقدير بلفظ الآن ونحوه
 وان ذكره من غير ذكره اسم تعالي فيها مثل حلف لافعلن او قسم داشهد او اعنم او حلفت فعدا ومهورا واية على حدة بيمين نوى ولم يرد وقال في قران نوى يكون يمينا
 الا لا وقال الشافعي ليس بيمين نوى او لم ينو ومهورا واية عن احمد وقال بالكة اذا نوى في قوله اقسم بالله ان يكون يمينا وان اطلق فلا وجه لقولهم ان
 اقسم بحتم ان يكون بالله او بغيره فلا يكون يمينا وكذا يحتمل العدة والاشارة للحال فلا يتعين يمينا كذا قيل واما ايشهد لقول القائل ان نوى
 كان يمينا والا فلا وجوابه ما ذكره المصنف من انه حقيقة في الحال فانصرف اليه من ان يحلف بالله هو المعهود المشرع وبغيره مخطوئته فنصرت اليه
 الى احلف بالله ولهذا قيل لا يحتاج الى النية وقيل لا بد من النية لاحتمال العدة الى الاحتمال استمالا في المستقبل لاحتمال اليمين بغير الله ثم قد حكى المصنف وغيره
 الخلاف صريحا في المذهب ومنهم من صح بانه اذا لم يذكر المقسم به يكون يمينا عند علماءنا الثلاثة نوى لم ينو بيمين او نوى لم ينو بيمين او نوى لم ينو بيمين
 يمينا فيما بينه وبين الله ثم الا ان يكون حاله ان يسحق عليه اليمين بغير عا فان اليمين على نية المستحلف لا يحلف ح و قد وقع في هذه المسئلة
 خبط في موضعين اشهد بهاني الحكم وهو قوم صاحب النية ان مجرد قول القائل اقسم او احلف موجب للكفارة من غير ذكر فعل غيره ولا حنط او احنط
 السؤال انما كان اليمين ما كان خالفا على شيء او تركه وعند فواته موجبا للكفارة على وجه الخلاف فقوله اقسم حنط ليس موجبا شيئا من اليمين

اليمين

اليمين

اليمين

و لوقال بالفارسية سوگند خورم بکسی که میباید که لا یکنیم و لوقال بالفارسیه سوگند خورم بکسی که میباید که لا یکنیم

لانه لم يعتقد مينا على فعل شئ او تركه فكيف يكون مينا ولان الكفارة مستزنب بهتك حرمة الانسنة وليس في اقسام محمد ايهتك فكيف يكون
الكفارة ثم اجاب بان اقسام الحق بقوله على ميين فان ذلك موجب للكفارة ذكره في الذخيرة وغيره فقال بوقال على ميين او ميين الله فوميين
وفي المنتقى بوقال على ميين الكفارة لما تجب الكفارة وان نفى الكفارة صرحا لان قوله على ميين لما كان موجبا للكفارة لا ينفيد قوله لا كفارة لما
ثم قال وانما كان كذلك لان كلمة على لا يجاب فلما كان كذلك كان هذا اقرارا عن موجب الميين وموجبا للبران امكن والا فكفارة ولم يكن
تحقيق البر منها لانه لم يعتقد ميين على شئ فكان اقرارا عن الموجب الاخر وهو الكفارة وعلى هذا الخلاف وبالاقرار يجب كذا في الكفارة وكذا في قوله على ميين الكفارة ميين
على ما يجي بعد هذا فلما كان كذلك في قوله على ميين وعلى ميين كان في قوله اقسام عند قران النسبة بالقسم كذا لان اصله الحال في استعمال
القسم ثم قال وحاصل ذلك ان قوله اقسام لما كان عبارة عن الاقرار بوجوب الكفارة لم يوجب الى وجوب البراءة ولا الى تصور منهك
حرمة الاسم وقد شنع على هذا بان الميين بذكر المقسم عليه وما ذكر في الذخيرة من ان قوله على ميين موجب للكفارة معناه اذا وجد ذكر المقسم
عليه ونقضت الميين لاشك في ذلك انما ترك ذلك للعلم به فان المقصود الذي يحتمل ان يخفى هو ان قوله على ميين بل يجري مجرى قول القائل
والله اولا فاما ان مجرد ذكر ذلك يحتمل ان تجب الكفارة فلا يخفى لاحتياج الى التخصيص عليه الا ترى الى قول محمد في الاصل وان حلف
بالله او باسم من اسماء اوقال والله او بالله او على عهد الله او منته وهو يهودى او نصرانى او برى من الاسلام او قال الله او اشهد بالله او
احلف او اخلعت بالله او اقسام بالله او على نذر او نذرا بشا او اعزم او اعزم بالله او على ميين او ميين الله او افاد معنى ذلك فمعه كلما امرنا
واذا حلف بشئ منها ليقعلن كذا وكذا فحنت وجبت عليه الكفارة وقد ذكرتها يهودى او نصرانى وان يقول والله والله والله والله وحكم على كل
منها ايمى ولم يلزم من ذلك ان مجرد قوله والله وقوله هو يهودى تلزمه الكفارة بل صرح باستبراء الحنت في كل منها للزوم الكفارة كما سمعت
قوله واذا حلف بشئ منها ليقعلن كذا وكذا فحنت وجبت الكفارة ولان في الظاهر ان مجرد الاقرار بوجوب الكفارة لا يوجب الكفارة الا ان
كان في القضاء لانه لا يخذل باقراره وليس الكلام في ان يقول اقسامت عند القاضي بل لو اقر به كان سبيلا ان يفتيه بقوله ان كنت صادقا فعليك
الكفارة فانما كان الكلام في الحنت في الميين وهو انشاء واحتق ان قوله على ميين اذا لم يرد عليه على وجه الانشاء لا الاخبار لوجوب الكفارة بناء
على انه التزام للكفارة بهذه العبارة ابتداء كما ياتي في قوله على نذر اذا لم يرد عليه فانه مثله من صيغة النذر ولو لم يكن كذلك لاجل الحنت
احلف والله ونحوها ليست من صيغة النذر فلا يثبت به الالتزام ابتداء والموضع الآخر استدلال صاحب النهاية وغيره على ان مجرد قوله حلفت
واقسم ميين بقوله تع يحلفون لكم ترضوا عنتم قوله تعالى اذا قسموا اليهم منها مصعبين ولا يخفى على احد ان قوله اقساموا اخبار عن وجود قسم منهم وهو لا يستلزم
ان ذلك القسم كان قوله تقسم عليهم منها فاقولوا والى ذلك من مصعبين بضم الهمزة في الاخبار عنهم اقساموا اليهم منها ومثله في يحلفون لكم ترضوا عنتم لا يلزم
كون خلفهم كان بلفظ احلف اصلا فخلا عن احلف فلا ذكر اسم الله تع وانما استدلال ذلك بجديته الذي اى روي انفسه على رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر ايدن لى فلا عيب بها فلو لم فعبر ما ثم قال اصبت يا رسول الله فقال اصبت واخطات فقال
اقسمت يا رسول الله تخبرني فقال لا تقسم بكذراه احمد وهو في الصحيحين بلفظ اخر قوله ولو قال بالفارسية سوگند ميوزم بخداى كى يكون يا الله
لحال لان معناه احلف الآن باقصد ولو قال سوگند خورم قيل لا يكون مينا لانه مستقبل ولو قال سوگند خورم بطلاق زعم ابن حنبل

وكن قوله نعم بالله وابعد الله لان عمل الله بقاء الله والبركة معناه ايم الله وهو جمع يمين وقيل معناه والله وابعد صلة كالواو وانحلت باللفظان متعارف وكن قوله وعهد الله وميثاقه لان العهد يمين قال الله تعالى واوقوا العهد الله والميثاق عبادة عن العهد

بطلاق زوجته لا يكون ميثاقا لعدم التعارف في الطلاق كذلك قوله وكذا قوله نعم الله وليم الله يعني يكون حالكما هو حال في قسم بالله واخواته لان عمر الله بقاءه وفيه ضم العين وقبحا الا انه لا يستعمل المضموم في القسم ولا يلحق المفتوحة الواو في الخط بخلاف عمر والعلم فانها انحلت للفرق بينه وبين عمر والبقا من صفة الذات على ما مر من قاعدة وهو ان يوصف به لا بصفه وكانه قال وبقا الله كقدرة الله وكبريائه واذا دخل عليه اللام رفع على الابتداء وحذف النجراي لعمر الله قسمي وان لم يدخل اللام نصبب المصادر فيقول عمر الله ما فعلت ويكون على حسب حرف القسم كما في الله لا فعلين واما قوله نعم الله ما فعلت فمعناه ما قرارك له بالبقا وينبغي ان لا ينقض ميثاقا لانه حلف بفعل المخاطب وهو اقراره واعتقاده واما ايم الله فمعناه ايم الله وهو جمع يمين على قول الاكثر تخفيف بالحذف حتى صار ايم الله ثم خفف ايضا ففعل ثم الله لا فعلين كذا فيكون ميثاقا واحدة لهذا في سبويه ان يكون جمعا لان الجمع لا يبقى على حرف واحد ويقال من الله بضم الميم والنون وقبحا وكسرها وهجرة ايم الله بالقطع وانما وصلت في الوصل تخفيفا لكثرة الاستعمال ومذهب سبويه انها هجرة وصل اجلبت ليكن بها النطق كهمزة ابن وامر من الاسماء الساكنة لا واو امل انما كان كل منهما ميثاقا لان الحلف بهما متعارف قال نعم بعسر انهم نفى سكرتهم يمينون وقال عمر في حديث اماره اسامة بن زيد حين طعن بعض الناس في امارته ان كنتم تطعنون سفي امارته فقد كنتم تطعنون في اماره ابيه من قبل ايم الله ان كان خليفه بالامارة الحديث في النجراي قوله وكذا قوله وعهد الله وميثاقه يمين اذا اطلق عندنا وكذا عند مالك احمد عند الشافعي لا يكون ميثاقا بالنية لان العهد والميثاق يتحملان العبادات فلا يكون ميثاقا بغير النية وقوله نعم واوقوا العهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان لا يفيد ان العهد يمين يجوز كونها شيتين الامر بالايقار بالعهد النسي عن لقضاء الايمان المؤكدة باي معنى فرض النقص فاستدل لكم به على انها يمين لا يتم وهذا لان ايجاب الوفاء بالعهد لا يستلزم ايجاب الكفارة باخلاف ما عتد عليه الا بوثبت في مكان آخر في الشرح انه كذلك قلنا ان اهل التفسير لما جعلوا المراد بالايمان هي العمود المتقدم ذكرها او ما هو في ضمنها وجب الحكم باعتبار الشرح اياها يمين وان لم يكن حلفا بصفة الله ثم كما حكم بان الله يمين وان لم يكن فيه ذلك وايضا غلب الاستعمال لها في معنى اليمين فيصرفان اليه فلا يصرفهما عنه الا بنية عدمه فالخالات ثلاثة اذا نوى اليمين او لم يمين ميثاقا ولا غيره فهو يمين وان قصد غير اليمين فليس يمين فيما يمينه وبين الله نعم وكذا الذمة والامانة كان يقول وذمة الله او امانته الله لا فعلين استدلال على كونها يمين بانها عليه السلام اذا بعث جيشا يقول اذا حاصرتهم اهل مضر وذمة الله فارادوكم وعلى ان تعطوهم ذمة الله وذرهم ذمة الله فلا تعطوهم ذمة الله ولا يحق انه لا يستلزم ذلك الميثاق بمعنى العهد وكذا الذمة ولهذا يسمى الذمي معاها والامانة على نبر الخلف فمعنا وملك واحد هو يمين وعند الشافعي بالنية لانها فست بالعبادات قلنا غلب ارادة اليمين اذا ذكرت بعد حرف القسم فوجب عدم توقفا على النية للعادة الغالبة واعلم ان في سنن ابى داود ومن حديث بريرة عن عزم من حلف بالامانة فليس منا فقلنا انما لا يقتضي عدم كون ميثاقا والوجه ان يقتضي منع الحالف به ولا يستلزم ذلك لا يقتضي الكفارة عند انحنت والله اعلم ولو قال على عهد الله وامانة ميثاقه ولا نية له فهو يمين عندنا وملك احسده ولو حث لذمة كفارة واحدة وكل عن مالك يحجب عليه بكل لفظ كفارة لان كل لفظ يمين بنفسه وهو قياس مذهبننا اذا كرر الواو كما لو قال والله والرحمن والرحيم الا في رواية الحسن عن ابى حنيفة وعند الشافعي اذا قصد وكل لفظ ميثاقا تعددت الايمان والا يكون الجمع بين اللفظين

ولما اذا قال هل نذر الله لقوله عليه السلام من نذر ان يذبح كذا فليس عليه كفارة يمين وان قال ان فعلت كذا فهو يهودى او نصرانى او كافرا فيكون يميننا لانه لما جعل الشرط علما على الكفر فقد اعتقده واجبا لا متناحا وقد امكن القول بوجوبه لغيره ليجعله يميننا كما نقول في تحريم الحلال ولو قال ذلك لشيء قد فعله فهو الغموس ولا يكفر احتيارا بالمستقبل وقيل يكفر لانه نتيجة معنى كما اذا قال هو يهودى والصحة انه لا يكفر فيهما ان كان يعلم انه يمين فان كان عنده انه يكفر بالحلف يكفر فيهما لانه رضى بالكفر حيث اقد مر على الفعل

للتوكيد فتوجب كفارة واحدة قلنا الواو للتعطف وهو موجب للغاية قوله وكذا اذا قال على نذرا وعلى نذرا الله يعنى يكون يميننا اذا ذكر المخلوف عليه بان قال على نذرا الله لا فعلن كذا او لا فعلن كذا حتى انما لم يفت بما حلفت عليه لزمته كفارة يمين هذا اذا لم يذبح بهذا النذر المطلق شيئا من القرب كحج او صوم فان كان نوى يقوله على نذرا ان فعلت كذا فقرة مقصودة ليصح النذر بها ففعل لزمته تلك العترة قال الحاكم وان حلفت بالنذر فان نوى شيئا من حج او عسرة فعليه ما نوى فان لم يكن له نية فعليه كفارة يمين ولا شك ان قوله عزم من نذر نذرا لم يسمه فكفارة كفارة يمين رواه ابو داود وروى حديث ابن عباس رضى يوجب فيه الكفارة مطلقا الا انه لما نوى بالمطلق في اللفظ مشربة معينة كانت كالمسماة لانها مسماة بالكلام النفسى فانه ينصرف الحديث الى ما لانية معه من لفظ النذر فاما اذا قال على نذرا ونذرا الله ولم يزد على ذلك فهذا لم يجعل يميننا لان اليمين انما يتحقق بمخلوف عليه فالحكم فيه ان لزمته الكفارة فيكون هذا التزام الكفارة ابتداء بهذه العبارة فاما اذا ذكر صيغة النذر بان يقول الله على كذا صلوة ركعتين مثلا او صوم يوم مطلقا عن الشرط او متعلقا به او ذكر لفظ النذر يسمى معه المستند ورمثل الله على نذر صوم يومين معلقا او منجرا فسياتي في فصل الكفارة فظهر الفرق بين صيغة النذر ولفظ النذر قوله ولو قال ان فعلت كذا فهو يهودى او نصرانى او كافرا فيكون يميننا فاذا فعله لزمته كفارة يمين قيدنا على تحريم المباح فانه يمين بالنص وذلك انه عزم حرم مارية على نفسه فانزل الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرضنا عليكم الحجة ايما حكم وجه الاحاق انه لما جعل الشرط فهو فعل كذا علما على كفرة ومعتقده حرمة كفرة فقد اعتقده اى الشرط واجبا لا متناحا فكانه قال حرمت على نفسى فعل كذا كدخول الدار ولو قال خول الدار لا على اى اثم كان يميننا كان تعليق الكفر نحوه على فعل مباح يميننا اذا عزم هذا فلو قال ذلك لشيء قد فعله كان قال ان كنت فعلت كذا فهو كافر وهو عالم انه قد فعله فهو يمين الغموس لا كفارة فيها الا التوبة وهل يكفر حتى يكون التوبة اللازمة عليه التوبة من الكفر وتجديد الاسلام قبيل لا وقيل نعم لانه بتغيير معنى لانه لما علقه بامر كان فكانه قال ابتداء هو كافر والصحيح انه ان كان يعلم انه يمين فيه الكفارة اذا لم يكن غموسا لا يكفر وان كان فى اعتقاده انه يكفر به يكفر فيها لانه رضى بالكفر حيث اقدم على الفعل الذى علق عليه كفسده وهو يعتقده انه يكفر اذا فعله واعلم انه ثبت فى الصحيحين عن عمر انه قال من حلف على يمين بلاء غير الاسلام كاذبا متعذرا فهو كما قال فهذا يترأى اعم من ان يعتقده يميننا او كفرا او الظاهر انه اخرج فخرج الغالب فان الغالب من يختلف بمثل هذه الايمان ان يكون من اهل الجمل لان اهل العلم والخبر وهو لا يعرفون الا لزوم الكفر على تقدير الحنث فان تم هذا والا فالحديث ثانيا لمن اطلق القول بكفره قوله ولو قال ان فعلت كذا فعليه غضيب الله او سخط عليين بجالت لانه دعاء على نفسه ولا يعلق بالشرط اى لا يلزم سببية الشرط غاية الامران يكون نفسا له عام متعلقا بالشرط وكان عند الشرط دعاء على نفسه ولا يلزم وقوع المدعوى ذلك متعلق باستجابة دعائه ولانه غير متعارف وكذا اذا قال ان فعلت كذا فهو اثنان فاسحق او سارق او شارب خمر او اكل ربوا لا يكون يميننا اما لا فلا ان معنى اليمين ان يعلق باوجب امتناعه عن الفعل بسبب لزوم وجوده عند الفعل ليس بمجرد وجوده لفعل يصير انا او سارقا لانه لا يصير كذلك بفعل مستأنف يضل فى الوجود وجوده هذا الفعل لوجوده لا يلزم المخلوف عليه حتى يكون موجبا امتناعه عنه فلا يكون يميننا بخلاف الكفر فانه بالرضا به يكفر من غير توقف على عمل آخر واعتقاد

ولو قال ان فعلت کذا فعلت بغير الله او سخط الله فليس محال لانه دعاء على نفسه ولا يتعلق فعله بالشرط ولا به غير متعارف وكذا اذا قال ان فعلت کذا فانا اذن او سارقي او شارب خمر او اكل ربوا لان حرمته هذه الاشياء تحتل القسم والتبديل فلم يكن في معنى حرمه الاسم ولا في معنى تعارف

والرضا بتحقيق مبسطة الشرط فيوجب عنده الكفر لولا قول طائفة من العلماء بالكفارة واما ثانيا فلان حرمته هذه الاشياء تحتل السقوط وهو المراءى بقوله يحتمل النسخ والتبديل اما النسخ فظاهر واما النسخة فمقتضى الاضطرار الى اكل مال الغير وكذا اذا اكرهت المرأة بالسيوف على الزنا وحرمته الاسم لا يحتمل السقوط فلم يكن حرمته هذه الاشياء في معنى حرمته الاسم وبما فيه نظر لان كون الحرمه تحتل الارتفاع ولا تحتلها اما اثره فانه ان كان يرجع الى تحريم المباح فهو مبني مع ان ذلك المباح يحتمل تحريمه الارتفاع فان لم يرجع اليه لا يكون مبينا فلا معنى لزيادة كلامه لا دخل له ولانه ليس بتعارف ان يقال ان فعلت کذا فانا اذن فلا يكون مبينا **فروع** في تعدد اليمين حدتها وغير ذلك اذا تعدد ما يختلف به بلا واد مع اختلاف اللفظ او عدم اختلافه فهو مبني واحد كان يقول والله الرحمن الرحيم او يقول والله الله الا ان تعييل هذا بانه جمل الثاني في تعاقب الاول ما ذكرنا ولا اختلاف مع الواو ونحو والله والله وهو يبري من الله ورسوله ان كان بواو وفي الاختلاف نحو والله والرحمن والرحيم تعدد اليمين بتعدد ما وكذا بواو ومن مع اتحاد نحو والله والله فينصرف عنه لو قال والله والله والرحمن انما ثلاثة ايمان او هو يبري من الله وبري من رسول الله فيميدان حتى لو قال هو يبري من الله وبري من رسول الله ورسوله منبر بيان ان فعلت في الربعة ايمان فيسقط منه بفعل اسماء اربع كفارات هذا كله ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة ان عليه في المختلفة كفارة واحدة لان الواو اكداسة بين الاسماء للقسم لا للخطف به اخذ مشايخ سمرقند واكثر المشايخ على ظاهر الرواية فلو قال بواو يبري من الله والرحمن فكفارتان في قولهم وروى ابن سماعه عن محمد بن غير المختلفة مطلقا نحو والله والله والله كفارة واحدة هذا قبل ذكر الجواب لو قال والله لا فعلت كذا ثم اعاد بغيره كفارتان وكذا لو قال لا امرأت ولا امرأت ولا امرأت قال والله لا اقربكم قال والله لا اقربكم فبما مرة لزمته كفارتان روى ذلك عن ابي يوسف وسواء كان ذلك في مجلس او مجالسين وروى الحسن انه ان نوى بالثاني الخبر عن الاول صدق بانه ذي عبارة عن تساهل فيما وانما المراد ان يزيد بالثاني تكرار الاول وتاكيد واختار هذا الامام ابو بكر محمد بن الفضل قال فان نوى به المبالغة او لم يوشح بيا لزمه كفارتان وقدر في الالفاظ وفي التجريد عن ابي حنيفة اذا حلف بايمان عليه كل مبين كفارة والمجلس الجاس في سوار ولو قال عنيث بالثاني الاول لم يستقم في اليمين بالله و بوحلف بحجة او عمرة تستقيم وهذا يخالف ما روى الحسن في الخلاصة عن نسخة الامام السخري في ايمان الاصل اذا حلف على امر ان لا يفعل ثم حلف في ذلك المجلس او في مجلس آخر ان لا يفعل ابد اثم فعلت ان نوى يميننا مبتدأ او لا تشدد يد ولم يوف فعله كفارة يمينين اما اذا نوى بالثاني الاول فعليه كفارة واحدة وقد منافي الالفاظ لو قال والله لا اكلم فلانا يوما والله لا اكلمه شهر والله لا اكلمه سنة ان كلمة بعد ساعة فعليه ثلاث كفارات لانه انعقد على تلك الساعة ثلث ايمان يمين اليوم ويمين الشهر ويمين السنة فعليه اذا كلمة بعد ساعة ثلاث كفارات وان كلمة بعد يوم فعليه كفارتان لان يمين اليوم انخلت قبله فبقى على ذلك اليوم يمينان وان كلمة بعد شهر فكفارة واحدة وان كلمة بعد سنة فلا شيء عليه فعرفت في الطلاق انه لو قال ان دخلت فانت طالق ان دخلت فانت طالق فدخلت وقع عليها ثلاث تطلقات وباني الاصل من انه اذا قال هو يهودي هو نصراني ان فعلت كذا فهو يمين واحدة ولو قال هو يهودي ان فعلت كذا فهو يمين واحدة ولو قال هو يهودي ان فعلت كذا فهو يمين واحدة وكذا لو قال هو يهودي من التوراة والزبور والانجيل والعصا فان يكون يميننا واحدة ولو قال هو يهودي من التوراة والزبور والانجيل

فصل في الكفارة قال كفارة اليمين عتق رقبة يخرج في مالها ما يجزى في الظهار وان شاء كما عشرة مساكين كل واحد مائة فما زاد ولدناه ما يجوز فيه الصلوة ان شاء اطعم عشرة مساكين كالا طعام في كفارة الظهار والا صل فيه قوله تعالى فكفارته اطعام عشرين مساكين الآية وكلية او للتخفيف

وبرى من الذبور وبرى من العتق فان هواربعة ايمان ولو قال هو شركي اليهودي هو كقوله يهودي لو قال برى من هذه الثلاثين يوما يعني شهر رمضان ان اراد عن شريعتنا يكون يمينا او عن اجربا او لم يوشيا لا يكون يمينا والا احتياطا هو يمين ولو قال من الصلوة التي صليتها حنث لا يزمه شيء بخلاف قوله من القرآن الذي تعلمت واختلفت في برى من الشفاعة في مجموع النوازل اصح انه ليس بيمين ولو قال دخلت الدار امس فقال نعم فقال له والله لقد دخلتها فقال نعم فهو حالف وروى بشر عن ابي يوسف قال لا خزان كملت فلانا فبعدى حسرت فقال نعم الا باذنتك فهذا ان كلم بغير اذنه يحنث ولو قال رجل لاخر اشد لتفعلن كذا او والله تفعلن كذا فقال الاخر نعم فان اراد المبتدي الحلف وكذا مجيب فما خالفان على كل منهما كفارة ان لم يفعل المجيب لان قوله نعم جواب وهو يستدعي اعادة ما في السؤال فكانه قال نعم والله لا تفعلن كذا وان نوى السبتي الاستحلاف والمجيب الحلف فالحجيب هو الحالف وان لم ينوكل منهما شيئا فالحالف هو المجيب في قوله الله وفي قوله والله الواو والحالف هو المبتدي وان اراد المبتدي الاستحلاف فلاراد المجيب ان لا يكون عليه يمين وان يكون قوله نعم وعدا بلا يمين فهو كما نوى ولا يمين على واحد منهما ولو قال يا الله فمكث قوله والله في جميع ذلك قال لم يدونه ان لم تقض ديني غدا فامراك طالق فقال المديون نعم فقال له الرجل قل نعم فقال نعم واراد جوابه يلزمه ليهيئ شائنا فطلق ثنتين وان دخل بينهما انقطاع في الفتاوى وفي مجموع النوازل قال الاخر والله لا احيى الى ضيا فتك فقال الاخر ولا يحيى الى ضيا فتى قال نعم يصير عالفا ثانيا

فصل في الكفارة الكفارة فعالة من الكفر وهو السب و به سمي ليل كافر قال في ليلة كفر النجوم غامضا وكفر ثوبه اشتعل واضافها الى اليمين في قولنا كفارة اليمين اضافة الى الشرط مجازا وعند الشافعي اضافة الى السبب فاليمين هي السبب سيد كالمهم مسئلة قوله كفارة باليمين عتق رقبة اي اعتاقا لانفس العتق فانه لو ورث من يعق عليه فتوى الكفارة لا يجوز ويجوز فيها ما يجزى في الظهار فتوى المجزى في الظهار من انهما المسلمة والكافرة والذكر والاشي والصغيرة ولا يجزى في جمل المنفعة بخلاف غير فتوى العوراء والعمياء ومقطوع حدي اليد من احد الطرفين من خلا ولا يجوز مقطوعهما من جهة واحدة ولا مقطوعة اليد من الطرفين في لاهم اختلاف رواية والاصح انه اذا كان بحيث اذا صح عليه سماع جاز ولا يجوز المجنون الذي لا يفقه من يفتي ويجزى ولا المبرور وام الولد لانها لا استحقاقا احسرية ينقص الرق فيها بخلاف المكاتب الذي لم يولد شيئا يجوز بخلاف الذم الذي بعض شئ لانه لا يملك بعض **قوله** وان شاء كما عشرة مساكين كل واحد مائة فما زاد ولدناه ما يجوز فيه الصلوة وان شاء اطعم عشرة مساكين كالا طعام في كفارة الظهار وهي نصف صاع من بر وصاع من تمر وشعير ذكره الكرخي باسناده الى عمر بن قال صاع من تمر او شعير او نصفه من بر باسناده الى علي بن قال كفارة اليمين نصف صاع من حنطة وبسند الى الحسن بن قال يغذيهم ويعيشهم وبسناده الى مجاهد قال كل كفارة في القرآن نصف صاع من بر لكل مساكين ولو غداهم وعشاهم وفيهم فطيم او فقهه قريبا لم يجز عن اطعام مسكين ويجوز ان يغذيهم ويعيشهم بخزان كان برا لا يشترط الادام وان كان غيره فبالادام ويجوز في الاطعام كل من التمليك الاباحة وتقديم والاصل فيه قوله نعم كفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهلكم وكسوتهم او تحجر برقبة او كلمة او للتخفيف فكان الواجب احدا لاشياء الثلاثة للبعد اختيار في تعيين ايها شاء وتعيين الواجب حينما يفعل العبد والمسئلة طرية في الاصول

قال فان لم يرد على احد الاشياء الثلاثة حداد ثلثة ايام متتابعة وقال الشافعي في تحريم كحلان النكاح ولما قرأه ابن مسعود من
فيه ثلثة ايام متتابعة وهي كالحجر المشهور ثم المذكي في الكتاب في بيان ادنى الكسوة من وى عن محمد بن ابي مسعود
والى حيفه ثم ان ادناه ما يستر عامة بدنه حتى لا يجوز السراويل وهو الصحيح لان لا يسم يسمى عرايانا في العرف

ودخل فحين لم يستر على العتيق والكسوة والاطعام العبد فلا يكون كفارة لميئته الا بالعموم ولو اعتق عنه مولاد او اطلقه او كسا لا يجزيه وكذا
المكاتب والمستحي ولو صام العبد فعتق قبل ان يغرق ولو باعته فاصاب ما لا وجب عليه استيات الكفارة بالمال قوله فان لم يقدر على احد
الاشياء الثلاثة من الاعتاق والكسوة والاطعام كان عليه صوم ثلثة ايام متتابعة وقال الشافعي في تحريم النكاح والتفريق لاطلاق النص
وهو قول مالك في قول آخر شرط التلحاح كقولنا وهو ظاهر من ذهب احمد واما قراءة ابن مسعود في ثلثة ايام متتابعة وهي كالحجر المشهور
كشدها على ما قيل الى زمن ابي حنيفة وهو المشهور يجوز تقييد النص القاطع به فيقيد ذلك المطلق به فان قيل الشافعي كان اولي بذلك منكم
لان محل المطلق على المقيد ان كانا في حاشيتين وانتم تحملونه في حادثة فخرتم على موجب ذلك في ذواتكم وفي صدقة الفطر في قوله او واغن كل حر
عبد وقوله او واغن كل حر وجهد من المسلمين اجيب عنا باننا نحمل في الحادثة الواحدة للضرورة ويستحيل ان يكون الفعل الواحد مطلقا
بمقيد زائد على المطلق وتقييد اطلاقه لثاني في بينهما فان الاول يقتضي ان لا يجوز الا بقيد التتابع ولا تجزى التفريق والثاني يقتضي جوازه
مفرقا كجوازه متتابعا واذا وجب القدر الاول لزم انتفاء الثاني فلزم احمل ضرورة وبه الضرورة متفية في صدقة الفطر والنفذين المطلق والمقيد
للاسباب ولا منافاة في الاسباب فيكون كل من المطلق والمقيد سببا وهذا الكلام يحتاج الى تحقيق وتحقيقه ان العمل ما لم يحل بالضرورة
وهي المعارضة بين المطلق والمقيد ولا محارضة بينهما الا لو قلنا بمفهوم المخالفة فانه يكون الحاصل من المطلق ان ملكه العبد سبب لوجوب
الاداء عنه سلا كان او كافرا والحاصل من المقيد ان ملك العبد سبب لغير المسلم لئلا يفسد المفهوم فتعارضان في غير المسلم
فاذا فرض تقييد المفهوم على الاطلاق لزم انتفاء سببية غير المسلم ولزم ان المراد ان المسلم فقط هو سبب لوجوب ضرورة لكنهما
لم يفتن في مقضى المطلق بلا معارض هو ان المسلم وغيره سبب واجبا بوجاهة الزم الشافعي في بيان هذه الكفارة بجوازا اسلامان في التتابع
وعدمه فحل المطلق على المقيد التتابع في كفارة القتل لوجوب التتابع وحل على صوم المتعة بانه على انه غنوه دم حريم وجب التفريق فترك العمل على كل منها للتعارض على اطلاق النص الكفارة
في ثم المذكور في الكسوة في الكتاب على السراويل المتخذة القدر في بيان ادنى الكسوة اسقطه الواجب من انه لا يجوز فيه لوجه روي عن محمد بن جعفر دفع السراويل عنه تقييده بالرجل فان
اعطى السراويل لم يدره لا يجوز لانه لا يغطي صلبه فانه يستر عامة بدنه ولا يجوز السراويل لانه لا يستر عامة بدنه ولا يجوز السراويل لان السراويل
يسمى عرايا فلهذا لا بد ان يغطي قميصا او جبة او رداء او قبا او زارا ساءا بحيث يترشح به عند ابي حنيفة والى يوسف والافقه كالسراويل لا يجزى
الا انه ان امكن ان يتخذ منها ثوب تجزى حاد ذكره جازوا والقنطرة فلا تجزى بحال وان كان قدر روي عن عمران بن حصين انه سئل عن ذلك
فقال اذا قدم وقد على الامير فاعطاهم قنطرة قميصا فاعطى على هذا روي عن ابن عمر بن الخطاب في ثلثة اثواب قميص وازار
وميزر ودرع عن ابي موسى الاشعري ثوبان قال الطحاوي وهذا كله اذا وقع الى الرجل اما اذا وقع الى المرأة فلا بد من ثوبين لانه لو ثوبا
لا يغطي دونه وهذا يشابه الرواية التي عن محمد بن جعفر في دفع السراويل الى المرأة لا يغطي وبذلك خلافت ظاهر الرواية انما ظاهر الثوب ما ثبت به اسم
المتكسني وينبغي غنائه اسم العرايا على غير ما اخرج السراويل لاصح الصلوة وعندها قانه لا دخل في الامر بالكسوة او ليس به الاجل الفقيه كسبها على اذكرنا والمرأة اذا كانت
غائبة تيممها اذا دارا واغلا على سبها وادنيها دون حلقها لا شك في ثبوت اسمها كسبها لوجوب دفعه لا يغطي صلبها فالبقرة لثوب ذلك الاسم صححت الصلوة ولا تأخذ
الفقيه الغني عند اعادة التكبير عن الشافعي في كونه فلو كان موكرا عندنا لمحت ثم لمسه عند التكفير اجزاء العموم عندنا وبكسوة لا يجزيه وعندنا شافعي

لكن لا يجوز به عن الكسوة يجوز به عن الطعام باعتبار القيمة وان قدم الكفاية على المحتل لم يجزه وقال الشافعي لا يجوز به
بالمال لانه اذا جاء بعد السبب وهو الـ

على التقلب على الحد فان المتغير وقت الوجوب للتخفيف بالرق وقلنا الصوم خلف عن المال كاليتيم فانما يعتبر فيه وقت الاداء اما بعد العبد
فليس يبدل عن حد الحر فلا يصح قياسه عليه قوله لكن لا يجوز به يعني لو اعطى الفقير ثوبا لا يجزيه عن الكسوة الواقعة كفارة بطريق الكسوة مثل السر او بل
على المختار ونصف ثوب يجزيه وقيمته تبلغ قيمة نصف صاع من براد صاع من تمر او صغير اجزاء عن الطعام فقير من الكفارة وكذا اذا اعطى عشرة
مساكين ثوبا كبيرا لا يكفي كل واحد حصته منه الكسوة وتبلغ حصته كل منهم قيمته ما ذكرنا اجزاء عن الكفارة بالطعام ثم ظاهر المذهب لانه لا يشترط
للاجزاء عن الطعام وعن ابن يوسف لا يجزيه الا ان يتوبه عن الطعام وعند زعفران لا يجزيه سوى اولم يتوب واعتز بقوله عرم فانما لكل امرء ما نوسه
فاذا لم يتوب عن الطعام لا يقع عنه ولا نية الكفارة فصحيح وبه نقول وقوله عرم وانما لكل امرء ما نوسه وليعلم فلا يتصرف المتوذي طعاما او كسوة الى كونه كفارة الابنية
وان اراد انه لا بد ان يتوب نية الكفارة فصحيح وبه نقول وقوله عرم وانما لكل امرء ما نوسه وليعلم فلا يتصرف المتوذي طعاما او كسوة الى كونه كفارة الابنية
وان اراد انه لا بد ان يتوب نية الكفارة فصحيح وبه نقول وقوله عرم وانما لكل امرء ما نوسه وليعلم فلا يتصرف المتوذي طعاما او كسوة الى كونه كفارة الابنية
فصل الدفع الذي هو نفس الواجب فاذا دفع احدنا او ايا الامتنال فقد تم الواجب سواء كان يصالح اطعما او غيره مما هو احد الثلاثة ولو دفع
للسقوط على ان يتوب دفع احدنا عن الآخر اذا لم يكف نفسه لزم ان يتوب كل خصمته في نفسها فيجب ان يتوب في الاطعام انه اطعام وفي دفع
الثبوت انه كسوة ولا حاجة الى ذلك بل المحتل اليه نية الامتنال بالفصل اذا كان مما يصالح للاسقاط بوجوه قد نوى للاسقاط فأنظر الى الاصل فأنظره
كلام المتعرض على ان كونه مختارا للكسوة اذا دفعه لا يستقيم كسوة ممنوع وتطوّل بالفرق بين هذا وبين ما اذا اعطى نصف صاع تمر في
صدقة انظر قيمته نصف صاع بر لا يجزي عنه بطريق القيمة واجيب بان جنس الكفارة في التمر والبر متحد منصوص عليه وهو سد حاجة البطن من
التغذي ولا يدفع احدهما عن الآخر كالتمتع عن الصغير بخلاف الكسوة مع الطعام فانها جنسان من الكفارة لدفع حاجتين متباينتين دفع حاجة
البرد والحار ودفع حاجة التغذي فجاز جعل احدهما عن الآخر انما نفي المورد ومن صدقة لفظ لو دفع ثوبا نفيسا صغيرا يبلغ قيمة ثوب كبر
يجزي عن الكسوة فيجزي ان لا يجزيه عن الكسوة بل عن الطعام قوله وان قدم الكفارة عن المحتل لم يجزه وقال الشافعي يجزيه بالمال وكون
لانه ادى بعد السبب هو اليمين وانما كان السبب الكفارة هو اليمين لانه اضيف اليه الكفارة في النص بقوله قد ذكرنا كفارة اياكم لان اهل اللغة
والعرف يقولون كفارة اليمين ولا يقولون كفارة المحتل والاضافة دليل سببية المنضاف اليه للضاف الواقعة حكمه غيرا او متعلقا كما فينا فخرج
فان الكفارة متعلق الحكم الذي هو الوجوب واذا ثبت سببية جاز تقديم الكفارة على المحتل لانه شرط شرط والتقديم على الشرط بعد وجود
السبب ثابت شرعا كما جاز في الزكاة تقدمها على التحول بعد السبب الذي هو ملك النصاب كما في تقديم التكفير بعد الجرح على الميت بالسرقة
ومتضمني هذا لا يفتقر المال والصوم وهو قوله التقديم وفي الجدير لا يقدم الصوم لان العبادات البدنية لا تقدم على الوقتية يعني ان تقديم
الواجب بعد السبب قبل الوجوب لم يعرف شرعا الا في المأينة كالزكاة فيقتصر عليه ذهب جماعة من السلف الى التكفير قبل الاحتشاش
مطابقا لصوابه كان او لا وهو ظاهر الاحاديث التي يستدل بها على التقديم كما سنذكره لان الكفارة لست اجنائية من الكفر وهو المستر
قال القائل في مائة كفر النجوم غماها وبه سمي الزرع كافرا لانه يستر البذر في الارض واجنائية قبل الاحتشاش لانها منوطه به باليمين لانه
ذكر الله على وجه التخييل ولذا استدم النبي والصحاب على الايمان وكون الاحتشاش جنائية مطلقا ليس واقعا اذ قد يكون منسنا وانما

ولكن ان الكفارة ليست بالبرائة ولا جناية هيئتنا واليمين ليست بسبب لا شيء غير فخر لا يحرم لانه مقصود من لا يفسد من السكين وقوع صدقة

اخرج الله الكلام مخرج الظاهر المتبادر من احكام الحلف عليه واحكام انما بسبب تحت سوار كان به معصية او لا والمدار توفير ما يجب
لاسم الله عليه ونزول الفيدان السبب تحت واليمين ليست بسبب لان اقل ما في السبب ان يكون مقصدا الى السبب اليمين ليس كذلك لانه
ما في من عدم المحلوف عليه فكيف يكون مقصدا اليه نعم قد تحقق تحققه اتفاقا لا عن اليمين للعلم بان نفس اكل الفاكهة لم تسبب في
نفس الحلف على تركه بخلاف الجرح لانه مقصود من التلف فلام ان الاضاقه المذكورة اضافة الى ان الاضاقه الى ان شرط جازة
وثابت في الشرح كما في كفارة الاحرام وصدقة الفطر على انه لو سلم ان اليمين سبب فلا شك في ان تحت شرط الوجوب للقطع
بان الكفارة لا تجب قبله ولا وجب بمجرد اليمين المشروط لا يوجد قبل شرطه فلا يقع التكفير واجبا قبله فلا يسقط الوجوب قبل ثبوته
ولا عند ثبوته بفعل قبله لم يكن واجبا فاما مقتضى الدليل وقع الشرح على خلافه في الزكوة والجرح وصدقة الفطر على ما قدمناه في باب
صدقة الفطر فيقتصر على موزنه فلا يلحق غيره به فان قيل قد ورد السمع به في قوله نعم فليكن عن يمينه ثم يات بالذي هو خير قلنا المعصية
في الصحيحين من حديث عبد الرحمن بن سمره قال في رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فليكن عن يمينك
وايت الذي هو خير وفي مسلم من حديث ابي هريرة عن عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم فاذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فليكن عن يمينك
هو خير وحديث البخاري بالواو ليس في شيء من الروايات المتبعة لفظ ثم الا وهو مقابل بروايات كثيرة بالواو فمن ذلك حديث
عبد الرحمن بن سمره في ابي داود قال في كفرك عن يمينك ثم ايت الذي هو خير هذه الرواية مقابلة بروايات عديدة كحديث
عبد الرحمن بن ابي البخاري في غيره بالواو فينزل منزلة الشاذ منها فيجب حملها على معنى الواو وحلا للقليل الاقرب الى اللفظ على اكثره
ومن ذلك حديث عائشة في الاستدراك كان عزم اذا حلفت لا يثبت حتى تنزل الشك كقصة اليمين فقال لا احلف الى ان قال الا كثر
عن يميني ثم ايت الذي هو خير وهذا في البخاري عن عائشة ثمان ابا بكر كان الى آخرها في الاستدراك وفيه العطف بالواو وهو اولى بالاقتدار
وقد شدت لخواص الروايات الصحيحة والسنن والمسانيد فصدق عليها التعريف المنكر في علم الحديث وهو ما خالف الحافظ فيها الاكثر
يعني من سواء ممن هو اولى منه بالحفظ والاتقان فلا يصح هذه الرواية ويكون التعقيب المفاد بالفاء بحسب المذكور كما في داخل الرق
فاشر لحوا فاكهة فان المقصود تعقيب دخول السوق بشرا اكل من الامرين وهكذا قلنا في قوله تع فاعسلوا وجكم وايدكم الآية وهذا لان الواو
لم يقتض التعقيب كان قوله فليكن لا يلزم تعقبه للحث بل جاز كونه قبله كما بعده فلام من هذا كون الحاصل فليفع الامرين فيكون التعقب
الامرين ثم وردت روايات بحسب منها ما في صحيح مسلم من حديث عدي بن حاتم عن عمر بن حلف على يمين فرأى خيرا منها فليكن
الذي هو خير وليكن عن يمينه ومنها ما رواه الامام احمد عن عبد الله بن عمر قال قال عمر بن حلف على يمين فرأى خيرا منها فليكن
الذي هو خير وليكن عن يمينه وقال النسائي اخبرنا احمد بن منصور عن سفيان ثنا ابو عبد الرحمن عن ابي الاحوص عن ابيه قال قلت يا رسول الله
اريت ابن عمر لي ايمه اسأله فلا يعطيني ولا يصليني ثم يحتاج الى فياتيني ويسألني وقد حلفت ان لا اعطيه ولا اصلي فارني ان اتى الذي هو
خير وكفر عن يميني ورواه ابن ماجة بنحوه ثم لو من جنس صحته روايته ثم كان من تغيير الروايات اذا ثبتت الروايات في الصحيحين وغيرهما
من كتب الحديث بالواو ولو سلم فالواجب متدنا حصل القليل على الكثير الشهير لا عكسه فتحمل ثم على الواو التي امتلات كتب

قال ومن حلف على معصية متل ان لا يصلي او لا يكلم ابا او اوليها فلان يمينه ان يحث نفسه ويكفر عن يمينه لقوله عليه السلام
من حلف على يمين من رأى غيرا سماخا منها فليأت بالذي هو خير ثم يكفر عن يمينه ولان فيا قلناه تقويت الجزائي حبا بوجهي
الكفارة ولا جابر للمعصية في هذه واذا حلف الكافر ثم حث في حال كفره او بعد اسلامه فلا حث عليه لانه ليس باهل لليمين فلا
تعهد لتعظيم الله تعالى ومع الفكر لا يكون معظ

الحديث منها دون ثم واللفظ اسديث على ما ذكره المصنف لم يعرف اصلا اعني قوله من حلف على يمين من رأى غيرا سماخا منها فليأت
بالذي هو خير ثم تكفر عن يمينه الا ان المطلوب لم يتوقف عليه ذلك هذا واللفظ اليمين في قوله ع من حلف على يمين مجاز من طلاق
اسم الكل على الجزير وهو المقسم عليه لان اليمين اسم لمجموع المقسم والمقسم عليه وهو المراد قوله ثم لا يستره من الفقير يعني اذا دفع الى الفقير
الكفارة قبل الحث وتلقا لا يجزيه فليس له ان يسترد ما منه لانه تملك لله قصد به القرع مع شيء آخر وقد حصل التقرب وترتب الثواب
فليس له ان ينقضه ويطلبه قوله ومن حلف على معصية مثل ان لا يصلي او لا يكلم ابا او اوليها فلان يمينه ان يحث على يمينه ان يحث
نفسه ويكفر عن يمينه لقوله ع من حلف على يمين من رأى غيرا سماخا منها فليأت بالذي هو خير ثم يكفر عن يمينه وقد ذكرناه انشا ولان فيما
قلناه من تحنيت نفسه تقويت الجزائي جابر وهو الكفارة وثبت جابر اليه شيء كقوت نفسه فكان المتحقق البر ولا جابر للمعصية في هذه اس
في ضد ما قلناه وهو تحنيت نفسه وضد تحنيت نفسه هو ان يبر في يمينه بفعل المعصية فانه حث يتقرب بالمعصية دون جابر بجبرها
واعلم ان المحلوف عليه انواع فعل معصية او ترك فرض فاحث احث في شيء غير اولي منه كاحث على ترك وطى زوجته شهرا ونحوه
فان احث افضل لان الفرق ايمن وكذا احث ليس من عبده وهو يستأهل ذلك اولئك يكون مديونه ان لم يوافه عدا لان لفظ افضل
وكذا تيسير المطالبة او على شيء وضده مثله كاحث لا ياكل هذا الخبز او لا يلبس هذا الثوب فالبر في هذا وحفظ اليمين اولى ولو قال قائل
انه واجب لقوله تعالى وحفظوا ايمانكم على ما هو المختار في تاويلها انه البر فيما امكن قوله واذا حلف الكافر ثم حث في حال كفره لم يبر
فلا حث عليه اي الكفارة عليه فالمراد حكم احث المعهود وكذا اذا حلف مسلما ثم ارتد ثم سلم فحث لا يبر شي على هذا الخلاف اذا قدر الكافر
ما هو قربة من صدقة او صوم الا يبره شيء عندنا بعد الاسلام ولا قبله ويقول في سلة الكتاب قال مالك وعند الشافعي واحمد
يبره الكفارة بالمال لانه اهل لا يجاب دون الصوم لانه عبادة وليس بلها وصار كالعبادة ما تغدر عليه لكفارة بالمال تعيين عليه
احد من الجفان قلنا هذا لما تقدم منه الصوم تعين ما سواه وايضا هو اهل للبر فانه يعتد حرمة اسم الله جل وعلا ويتبع عن اخلافه
ما عقده به عليه ولذا استحلت في العادي ويدخل في المال المعتق فانه يقبل الفضل من العبادة كالمعتق للشيطان ونحوه فيكون في حق
مجرد اسقاط المالية ثم ثبت في هذا سمع وهو ما في الصحيحين ان عمر بن الخطاب قال يا رسول الله اني نذرت في اجمالية ان اعتكف ليلة
في المسجد احرام وفي رواية يمان قال اذت بنذر وفي حديث القسامة من الصحيحين قوله ع تبرؤكم بي وبعيسى يميننا ولنا قوله نعم انهم
ايمان لهم واما قوله بعد نكثوا ايمانهم فيعني صور الايمان التي اظهرها وباحصل لزوم تاويل امان في ايمان لهم كما قال المشافعي ان المراد
لا ينافر لهم بها او في نكثوا ايمانهم على قول ابي حنيفة ان المراد ما هو صور الايمان دون حقيقتها الشرعية وترجى الثاني بالفقه وهو ان نفهم ان من
كان اهل لليمين يكون اهل للكفارة وليس الكافر اهل لانها انما شرعت عبادة به يجبر بها ما ثبت من اثم احث ان كان او واقع من اخلاف
ما وقع عليه اسم الله تعالى اقامة لواجبه وليس الكافر اهل لفعل العبادة وقوله ع يجاب بالمال للعتق يمكن تحريمه عن معنى العبادة ليس شيء لان ذلك في ايجاب المال
والعتق من حيث هو ايجابا والكلام في ايجابها للكفارة وايجابها للكفارة القليل الفصل كما ذكرناه اول الفصل لم يكن كفارة لان ما شرع لصفة لا يثبت شرعا

من جعله حرام على نفسه شيئا مما يملكه لم يلحقه شيء مما عليه ان استباحه كفارة يمين وقال الشافعي لا كفارة عليه لان شرع
الدين قلبا لم يشروع فلا ينعقد به تصرف وسرعه وهو اليمين ولنا ان النفاذ يبنى عن اثبات المحرمية وقد امكن احواله بنحو المحرمية
الغيرية باثبات موجب اليمين فيصير اليه نحو اذا فعل مما حرمه قليلا او كثيرا حنث ووجبت الكفارة
وهو المعنى من الاستباحة المذكورة لان التحريم اذا ثبت تناول كل شيء منه

الا بتلك الفتنة والافسوس حتى آخره ما تجلبت القاضى وقوله صلى الله عليه وسلم تبسدهم يومئذ بنجسين ليمينا فالمراد كما قلنا صور الايمان
فان المنع ومنه جاز النكول والكافران لم يثبت في حق شرع اليمين اشترعى المستعقب حكمه وهو يعتقد في نفسه تعظيم اسم الله تعالى وحرمة يمينه
بما كاذبا فيمتنع عنه فيحصل المقصود من ظهور الحق فشرع الزامه بصورتها لهذه القادة وما في الهداية من انه مع الكفر لا يكون مغفلا يمتنع من الايمان
يريد تعظيما يقبل منه ويجازى عليه واما قوله عموما فبذكر المشهور من مذهب الشافعي ان نذر الكافر لا يصح فالاستدلال به كاللجاج وحسم
بكونه انه امره ان يفعل مشربة مستأنفة في حال الاسلام لا على انه الواجب بالنذر ودعا الى هذا العلم من الشرع ان الكافر ليس بل القربة
من القرب فليس اهل الالتزام اما الا يرى انه لو فعل ما لم يمتنع منه وتصحح الالتزام ابتداءه ليدل على فعل نفس المتلزم للاضغاث العذاب قول الطحاوي
ان ليس متقرا الى الله تعالى بل الى ربه الذي يعبد من دون الله تعالى يستقيم في بعض الكفار وهم المشركون على تقدير قصده بنذره الله
اشرك به فيه قصور عن محل النزاع قوله ومن حرم على نفسه شيئا مما يملكه كذا الشوب على حرام او هذا الطعام او هذه الجارية او هذه الدابة لم يصححها
وعليه ان استباحه كفارة يمين ليس ملكه شرط للزوم حكم اليمين فانه جار في نحو كلام زير على حرام ولو اراد بلفظ شيئا ما هو اعم من الفصل
نحو كلام زير ولم يدخل نحو هذا الطعام على حرام الطعام لا يملكه لانه حرام عليه التصرف فيه مع انه يصير به حالف حتى لو اكله حلالا او حراما لم يمتنع كفارة
والتحاصل ان حرمة لا تمنع تحريمه حلفا الا يرى الة قوله لو حرم انحر على نفسه قتال انفسه على حرام ان المختار الفتوى انه ان اراد به التحريم
يعنى الانشاء تجب الكفارة اذا اشربها كانه حلف لا اشرب الخمر وان اراد الاخبار اذ لم يرد شيئا لا تجب الكفارة لانه امكن تصحيح اخباره
والمنقول فيه خلاف بين ابى يوسف وابى حنيفة عند احد بهما بحث مطلقا وعند الآخر لا بحث من غير نظر الى نيته ولو قال انحر على
سدام فليس يمين الا ان يقول ان اكله وقيل هو قياس انفسه وهو الوجه اعلم ان الظاهر من تحريم هذه الاعيان انصرف اليمين الى الفعل
المقصود منها كما في تحريم الشبع لما في نحو حرمت عليكم اماكم وحرمت الخمر والخمر فانه ينصرف الى الشكاح والشرب الاكل وكذا قال في
الاخلاصة لو قال هذا الشوب على حرام قلبه حنث الا ان تمنى غيره وان قال ان اكلت هذا الطعام فهو حرام فاكله لا يحنث وذكر في المنتقى لو
قال كل طعام اكله في منزلك فهو على حرام ففي القياس لا يحنث اذا اكله كذا روى ابن سماعة عن ابى يوسف رده وفي الاستحسان يحنث
والناس يريدون بهذا ان اكله حرام انتهى وعلى هذا فتجب في التي قبلها وهي قولنا ان اكلت هذا الخمر فهو على حرام ان يحنث اذا اكله وكذا ما ذكر
في الجبل ان اكلت طعاما عندك ابداه فهو حرام فاكله لم يحنث ينبغي ان يكون جواب القياس ولو قال لقوم كلامهم على حرام ايهم كلامهم حنث في
مجموع النوازل وكذا الكلام فلان وفلان على حرام يحنث بكلام احد بهما وكذا كلام اهل بغداد وكذا اكل هذا الرغيف على حرام يحنث باكل لقمة بخلاف
ما لو قال واشتد لا اكله لا يحنث حتى يكلمهم وفي الاخلاصة لو قال هذا الرغيف على حرام حنث باكل لقمة وفي فتاوى قاضي خان قال مشائخنا
الصحيح انه لا يكون حاشا لان قوله هذا الرغيف على حرام بمنزلة قوله واشتد لا اكل هذا الرغيف ولو قال كذا لا يحنث باكل البعض وان قالت لزوما
انت على حرام او حرامك يكون مينا ولو جامعها طاعة او مكرهه يحنث بخلاف ما لو حلف لا يدخل هذه الدار فادخل لا يحنث ولو قال لا اكل
في يده هذه الدار هم على حرام ان اشترى بها حنث وان تصدق بها او وهبها لم يحنث بحكم العرف قوله وقال الشافعي لا كفارة عليه يعني
الا في ابجاء النصارى وبه قال مالك لان تحريم الحلال فلا متعده تصرف مشروع وهو اليمين الا ان الشرع ورد به

ولو قال كل حل حرام فهو على الطعام والشراب الا ان يلحق به غير ذلك والقياس ان يحذف كما في كونه بائنا فعلا
مباحا وهو النفس ونحوه وهذا قول من فرقة وجه الاستحسان ان المقصود هو الالبس لا يتجسس مع اعتبار العموم واذا
سقط اعتباره ينصرف الى الطعام والشراب المعروف فانه يستعمل فيما يتناول عادة ولا يتناول للملافة كالبئنة لاسقاط اعتبار العموم وانا نواجه
كان ايلاء ولا تصرف اليمن عن المأكول والمشرب وهذا كله جواب ظاهر لرواية ومشائخنا في قولنا يقع به الطلاق عن غيرنية
لغلبة الاستعمال وعليه الفتوى وكذا ينبغي في قوله حلال مباح حرام للعرف واختلاف في قوله هريرة بدست راست غير مبرهي
حرام انه هل تشترط النية والباطل

في الجوارى والنساء في معناها فيقتصر على يوده والاستدلال بعدد بقوله لم ياتها النبي لم تحرم ما حل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلها ما حكم
فبين سبحانه انه عزم حرم شيئا ما هو حلال وان فرض له تحلة غير عن ذلك بقوله تحلها ما حكم وعلم انه سبحانه جعل تحريم ما حل الله لمينها في الكفارة غير
مستبعد لان الكلام الان في شخصته بمورده او تقيمه اجيب بان العبرة لعموم اللفظ وهو قوله ما حل الله لك وقد يمنع بان المراد به خصوص ما وقع تحريم
اي لم حرمت ما كان حلالا لك ولذا قال بتمنع منصات ازواجك في انتفاء منصاتهن لا يتعلق بعموم تحريم المباحات بل بتعني سائر الجواب
انه كما ورد انها انزلت في تحريم مارية ورد انها نزلت في تحريم العسل في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها كان عليه الصلوة وظلام يكث عند زينة بنت
جبريل ويشرب عندنا عسلا فتواضعت انا وحفصة ان اتينا داخل علينا فلتقل اني اجد منك ريح مغايرة فدخل على احدنا فتأملت لذلك فقال
لا بل شربت عسلا عند زينة ولن اعود اليه فنزلت يا ايها النبي ما تحرم ونه اولى بالا اعتبار لان روايته صاحبة البعثة وفيه زيادة الصحة
لما منع من كون نزولها في الامرين جميعا وقوله لم تمنع منصات ازواجك وان كان ظاهرا في انها في تحريم مارية لان منصاتهن كان في
ذلك لاني ترك العسل فلا شك ان ايضا في ترك شربه عند الضرورة وان قيل انه روي انه قال والله الاذوقه فاذك لم يسمي تحريما ولا زمة التحلة
اجيب بانه لم يذكر في الآية ولا في الحديث الصحيح فلا يجوز ان يحكم به وتقديره حكم النص واعلم ان الذي في الحديث الصحيح هو قوله ولن اعود اليه
ولا شك ان هذا ليس يمين موجب للكفارة عندنا فحيث ذكر الله تعام ما يفيد ان الواقع منه كان يمينا وجبا لحكم بانه كان منه عزم مع ذلك القول
قول آخر لم يرد في تلك الرواية ثبت به اليمين فجاز كونه قوله والله الاذوقه وجاز كونه لفظا التحريم الا ان لفظ حرم على نفسه ظاهري في ارادة قال
حرمت كذا ونحوه بخلاف ما خلف على تركه وحاصل الوجه الذي اقتصر عليه المسد وهو ان لفظه ينبئ عن اثبات الحرمة وقد امكن اعماله باثبات
حرمة اى حرمة ذلك الشيء تغييره وهو اليمين باثبات موجب اليمين وهو البراءة لمفعله والكفارة ان فعله صونا لكلامه عن الالفاء فضلا عن
الله عليه نعم المعنى المذكور النساء وغيرهن قوله ثم اذا فعل ما حرمة قليلا او كثيرا حنت ووجبت الكفارة وهو المعنى من الاستباحة المذكورة في
قوله وعليه ان استباحة كفارة يمين وبعرفت ان مراده بقوله لم يصير محرما عليه المحرم لنفسه والالم يصح قول استباحة وانا يحنت بالقيل والكثر لان
التحريم اذا ثبت تنازل كل جزء منه فبتناول جزئيه لم يحرمت الحنت وهذا بخلاف ما تقدم من والله الاكلم وهذا الرغيف على حرام على القيل قاضي خان
عن المشايخ قوله ولو قال كل حلال على حرام فهو على الطعام والشراب الا ان يوصي غير ذلك فاذا اكل او شرب حنت ولا يحنت بجماع زوجية
والقياس ان يحنت كما فرغ لانه باشر فعلا مباحا وهو النفس ونحوه كفتح العينين وتحريك الجفنتين وهو قول زفر بنار على انعقاده على العموم كما هو ظاهر
اللفظ وجه الاستحسان ان المقصود هو الالبس لا يحصل مع اعتبار العموم والظاهر انه لم يتعقد للحنت ابتداء اى لا يكون الغرض من عقده اليمين
الحنت فكان ذلك قرينة صارفة عن مسرقة العموم واذا سقط اعتبارها ينصرف الى الطعام والشراب للعرف فانه اى هذا اللفظ يستعمل فيما
يتناول عادة وهو الطعام والشراب فظهر ان ما قيل انه تعذر اكل على العموم فيحل على اخص الخوض لا يصح اذ ليس مجموع الطعام والشراب
اخص لخصوص بل محل على ما عرفت فيه اللفظ ولا يتناول المرأة الا بالبئنة لاسقاط اعتبار العموم في غير الطعام والشراب مع صلاحية اللفظ
فاذا انوا بالصلية البئنة بلغ صلاحيه فصيح فيه دخولها في الارادة بخلاف نحو سقني اذا اريد به الطلاق لا يقع لعدم الصلاحية فلو وقع كان مجرد البئنة
فاذا انوا بالكان ايلاء لان اكل على قربا منها ايلاء ولا ينصرف عن الطعام والشراب فايها فعل حنت واذا كان ايلاء فهو ايلاء مود فان كما

اربعه اشهر بانته الى آخر احكام الايام الموبد وهذا كله جواب ظاهر الرواية ومشائخنا اى مشايخ
ابى جعفر قالوا يقع به الطلاق من غير الغائب الاستعمال في الطلاق فيصرف اليه من غير نية وبه اخار الفقيه ابو الليث قال المعمر وعليه الفتوى وقال البرزنجي
في مبسوطه كذلك قال بعض مشايخ سمرقند ولم يتفصّل لي عرف الناس في هذا لان من لا امرأته له يخلّف به كما يخلّف ذوا الحايمة ولو كان العرف مستقيماً
في ذلك لما استعمله الا ذوا الحايمة فالصحيح ان يقيد الجواب في هذا ويقول ان نوى الطلاق يكون طلاقاً تاماً من غير دلالة فلا اعتبار ان يتصف
الانسان فيه ولا يخالف المتقدمين واعلم ان مثل هذا اللفظ لم تجارّف في ديارنا بل المتعارف فيه حرام كلاك ونحوه كالكذا ولبس ودون
الصيغة العامة وهى كل حلال على حرام وتعارفوا ايضا الحرام يلزمه ولا شك في انهم يريدون الطلاق مطلقاً فانهم يذكرون بعده لا يفعل
كذا ولا فعلن وهو مثل تعارفهم الطلاق يلزمه لا يفعل كذا فانه يراى به ان فعلت كذا فنى طالق وتجب امضاؤه عليهم وفي القنينة لوقال حلال
على حرام او قال حلال خدامى وله امرأة فيصرف اليها من غير نية وعليه الفتوى وان لم تكن له امرأة تجب عليها كفارة قال المعمر وكذا ينبغي
في حلال بر دى حرام للعرف يعنى يقع به الطلاق على ما اخاره للفتوى واختلفوا في قوله هر چه بدست راست گيرم بر دى حرام انهم يشترط
النية والظاهر انه يجعل طلاقاً من غير نية للعرف قال في الخلاصة لا يصدق انه لم يذوق ولو قال هر چه بدست راست گرفتتم فهو بمنزلة قوله گيرم
ولو قال هر چه بدست چپ گيرم في مجموع النوازل لا يكون طلاقاً وان نوى ولو قال هر چه بدست راست گيرم ولم يقل راست او چپ فهو كقوله
بدست راست گيرم وبما حصل ان المعتبر في النكرات به والا فانه عريته او قارسية الى معنى بلانية التعارف فيه فان لم يتعارف سئل عن نية
وفيما ينصرف بلانية لو قال اردت غيره لا يصدق التقاضى وفيما بين وبين الله تعالى فهو مصدق قوله ومن نذر نذر مطلقاً اى غير متعلق بشئ طكان
يقول على الله صوم شهر او حجة او صدقة او صلوة ركعتين ونحوه مما هو طاعة مقصودة لنفسه ومن جنبها واجب فعلية الوفا بها وهذا هو
لزم يوم النذر فخرج النذر بالوفا لكل صلوة فانه لا يلزم لانه غير مقصود لنفسه وكذا البذر بعبادة المريض لانه ليس من جنبه وجب اما كون المنذر
معصية يمنع النذر فيجب ان يكون معناه اذا كان حراماً المعينة وليس فيه جهة التقرب فان المذهب ان نذر صوم يوم العيد يستحق وجب الوفا
لصوم يوم غيره ولو صامه خرج عن العدة ولنا فيه بحث ذكرناه في مختصر الاصول ومذهب حمزة فيه كفارة يمين عينا حديث ورد فيه وهو قوله
عليه السلام لا نذر في معصية وكفارة كفارة يمين رواه الترمذى بسند قال فيه صاحب التنقيح كلهم ثقافت ومع ذلك فاصح حديث غير صحيح بلانية
وكذا قال الترمذى وقوله فعلية الوفا به اى من حيث هو قرب لا بكل وصف التزم به اوعين وهو خلافة زفر ولو نذر ان يتصدق بهذه الدرة
فتصدق بغيره عن نذره او نذر التقديق في هذا اليوم فتصدق في غدا ونذر ان يتصدق على هذا النقيض فتصدق على غيره عن نذره اجزاء في كل ذلك
خلافاً لفرقة اذ اتى بغير ما نذره ولنا ان لزوم ما التزمه باعتباره ما هو قرب لا باعتبار آخر لا دخل لها في صيرورته قرباً وقد اتى بالقربة الملتزمة
وكذا اذا نذر ركعتين في المسجد الحرام فاداه في اقل شهر فانه او فداها لا يشترط اجزائه خلافاً لفرقة وافضل الا ما كان المسجد الحرام ثم مسجد النبى صلى الله
عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم اياها مع ثم مسجد اى ثم البيت لانه نذر بزيادة قرب فليزوم قلنا عرف من اشرع ان التزمه ما هو قرباً واجب
ولم يثبت من الشرع اعتبار تخصيص العبد لعبادة يمكان بل انما عرف ذلك للتبع فلا يتعدى لزوم صل القربة بالتزمه الى لزوم تخصيص مكان بلانية
ولقى لازماً ما هو قرباً فان قلت من شرط النذر كونه بغير معصية فكيف قال ابو يوسف اذا نذر ركعتين بلا وضوء لصح نذره خلافاً للمجد والجواب ان محمداً

قال ومن حلفت على يمين وقال ان شاء الله تعالى فلاحنت عليه لقوله عليه السلام من حلفت على يمين وقال ان شاء الله تعالى فلاحنت عليه
يعني ان شاء الله لا يبر من الاتصال لانه لا

باب اليمين في الدخول السكن

منتهى في الحال فالتذرية معدوم فيمنه كاليمين في ان سببا لا يجازي هو الحنف منتف حالة التكلم فيلحق به بخلاف التذرية
المنجز لانه نذر ثابت في وقته فيعمل فيه مديث الايثار واختار المصنف والمتفقون ان المراد بالشرط الذي تجزئ منه الكفارة
الشرط الذي لا يبريد كونه مثل دخول الدار وكلام فلان فانه اذا لم يبرد كونه يعلم انه لم يبرد كونه المنذر وحيث جعله بانها من
فعل ذلك الشرط لان تعليق المنذر على ما لا يبريد كونه بالشرط يكون المنع نفسه عنه فان الانسان لا يبريد ايجاب العبادات
دائما وان كانت مجابية للشواب مخافة ان يتقفل فيعرض للعقاب لهذا صرح عنه عزم انه نهي عن المنذر وقال انه لا يات بنجر
الحديث واما الشرط الذي يبريد كونه مثل قوله ان شفي الله مريضى او تم قايى اوقات عدوى فليس على صوم شهر فوجد الشرط
لا يجزئ لانه عين فعل المنذر لانه اذا اراد كونه كان مريدا كونه المنذر فكان المنذر في معنى المنجز فيسندج في حكمه
وهو وجوب الايثار فصالح على ما يقتضى الايثار المنجز والمعلق المراد كونه محل ما يقتضى اجزاء الكفارة المعلق الذي لا يبريد
كونه وهو المسمى تحت طائفة من الفقهاء نذر اللجاج ونذهب احمد في هذا التفصيل الذي اختاره المصنف واستدل
ابن الجوزي في التحقيق للاختلاف بالكفارة في خصوص هذا النذر بحديث مسلم مع انه مطلق ليس حيلة لما قلنا وهذا التقرير اولى مما قيل
لان الشرط اذا لم يبرد كونه كان في معنى اليمين للمنع فاجزأ فيه الكفارة بخلاف الذي يبريد كونه ورد على
هذا التقرير ان اليمين كما تكون للمنع تكون للمحل فلم يخفى مضاهيا بالادراك كونه فالفرق على هذا الحكم قوله ومن حلفت على يمين
اي على محلوف عليه فقال ان شاء الله متصلا بيمينته فلا حنث عليه وكذا اذا نذر وقال ان شاء الله متصلا لا يلزم منه شيء قال
محمد بن غنم ذلك عن ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم في ان شاء الله صابرا ولم يبر ولم
يعد بخلاف ابو عده وتقدم في الطلاق وهو قول اكثر اهل العلم وقال مالك يلزمه حكم اليمين والنذر لان الاشياء كلها مشبهة
فلا يغير بذكر حكمه بل هو قولهم من حلفت على يمين وقال ان شاء الله فلا حنث عليه رواه ابو داود والترمذي والنسائي
وابن ماجة وقال الترمذي حديث حسن ولانه تعليق للمحلوف عليه بمشيئة الله تعني اذا قال والله لا اخرج اليوم شيئا
فقد علق خروجه بمشيئة الله تعني فاذا خرج لا يخرج فاذا خرج تبين ان لم يشأ
عدم الخروج وهذا منتهى على ما كنت في اليمين اما في الطلاق فالكلام معه بحسب المعنى عسقانه اذا قال انت طالق ان شاء الله
فانظر ان المتعلق بمشيئة هو انت طالق ولا معنى له لانه قد شاء الله قوله وقوله انت طالق هو الموجب للقطع بشرطه فلا يمكن
اعدامه فلو جعل مصر وفا الى الوقوع على معنى انت طالق ان شاء الله وقوع طلاقك فخلاص اللفظ ثم لا يجدي لانه قد شاء الله وقوع
طلاقها اذا قد شاء الله فلفظه بانت طالق غير معلق بشرط لما ذكرنا ان المعلق بمشيئة ان كان لفظ انت طالق فقد شاء الله حيث
وجد في وجه حكمه او نفس الوقوع فقد شاء الله حيث شاء فلفظه واما في الطلاق فتعتمد تضعيفه وهذا ما وعدناه في الطلاق
ثم شرط على الاستثناء في الابطال بالاتصال فلو انقطع ينقض سحال نحو ما يروى في العلم

باب اليمين في الدخول والكنى اربعة افعال التي يحلف عليها فعلا قبيحا بفعل السكتى لان اول الافعال التي يحلف

ومن حلف لا يدخل بيتاً فدخل الكنيسة أو المسجد أو البيعة لم يحنث لأن البيت ما أعد للبيتوته وهذه البيعة ما يبيت
لها وكذا إذا دخل دهليزاً أو طلة باب الدار لما ذكرنا فالطلة ما تكون على المسكة وقيل إذا كان الدهليز بحيث لو اخلق الباب بقي
داخلاً وهو مسقف يحنث لأنه يبات فيه عادة وأن دخل صفة حنث لأنه يبنى للبيتوته فيه في بعض الأوقات فصار كالشقوق
والصيفي وقيل هذا إذا كانت الصفة ذات حوائط أربعة وهكذا كانت صفاً فهم وقيل الجواب مجرى على إطلاقه وهو الصحيح ومن حلف
لا يدخل داراً فدخل داراً أخرى لم يحنث ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها بعد ما تهدمت وصارت حنثاً لأن الدار اسم
للعرصة عند العرب الجهم يقال دار عامرة ودار فائرة وقد شهدت لشعار العرب بذلك فالبناء وصنعها غير أن الموصوف في الحاضر أخوه في الغائب معتبر

اليها الإنسان أن يحل مكاناً ثم يفعل ما يحتاج إليه من اللبس والاكل وغيره وكل من الاكل والشرب وإن كان من الضروريات كالحاجة
حاجة كالحلول في مكان الزم للجسم من اكله ولبسه قوله ومن حلف لا يدخل بيتاً فدخل الكنيسة أو المسجد أو البيعة هي متعبدة اليهو والبيعة
هي متعبدة النصراني لم يحنث لأن الأصل أن الإيمان يثبت على العروة عندنا لا على الحقيقة اللغوية كما نقل عن الشافعي
ولا على الاستعمال القرآني كما عن مالك وهو لا على النسبة مطلقاً كما عن أحمد لأن المتكلم إنما يتكلم بالكلام العربي أعني اللفظ المستعمل
سواء بهما معانيهما التي وضعت لها في العرب كما أن العربي حال كونه بين أهل اللغة إنما يتكلم بالحقائق اللغوية فوجب صرف اللفظ المتكلم
ما عمدناه المراد بها ثم من المشايخ من جرى على هذا الإطلاق فحكم في الفرع الذي ذكره صاحب الذخيرة والمرغباني وهو ما إذا حلف
لا يعدم بيتاً فهدم بيتاً العنكبوت أنه يحنث بأنه خطأ ومنهم من قيد حمل الكلام على العروة وما إذا لم يكن العمل بحقيقته ولا يخفى أن
هذا التفسير المعتمد للحقيقة اللغوية لا يفيها من الفاظ ليس له وضع لغوي بل أحدثه أهل العروة وإن ماله وضع لغوي ووضع عرفي يعتبر
معناه اللغوي وإن تحكم به متكلم من أهل العروة وهذا يعدم قاعدة حمل الإيمان على العروة فإنه لم يصير المعتمد إلا ما تقرر
وهذا بعيد إذ لا شك أن المتكلم لا يتكلم إلا بالعروة الذي به التقاطع سواء كان عرف اللغة أن كان من أهل اللغة وغيره أن كان من
غيره نعم ما وقع استعماله مشترك بين أهل اللغة وأهل العروة تعتبر اللغة على أنها العروة وأما الفرع المذكور فالوجه فيه أنه إن كان
نواه في عموم بيتاً حنث وإن لم يخطر له وجب أن لا يحنث لأنصرف الكلام إلى المستعار عند إطلاق لفظ بيت فنظر أن
مرادنا بأنصرف الكلام إلى العروة أنه إذا لم يكن له نية كان موجب الكلام ما يكون معنى عذراً وإن كان له نية شيء واللفظ
يحتمله انعقد اليقين باعتباره إذا عسر فبأنه إذا كعبه وإن أطلق عليها بيت في قوله ثم إن أول بيت وضع للناس الذي بكة
وكذا المسجد في قوله ثم في بيوت أذن الله أن ترفع وكذا بيت العنكبوت مبيت الحمام ولكن إذا أطلق البيت في العروة فأنما يراد به
ما يبات فيه عادة فدخل الدهليز أن كان كبيراً بحيث بيان فيه لأن مثله يعتاد وبيتوته للضيوف في بعض القرى وفي المدن
بيت فيه بعض الاتباع في بعض الأوقات فيحنث والحاصل أن كل موضع إذا اخلق الباب عدواً خلا لا يمكنه الخروج من الدار
وله سعة تصلح للبيت من سقف يحنث بدخوله وعلى هذا يحنث بالصفة سواء كان لها الزرع حوائط كما هي صفات الكوفة أو ثلثة على
ما صححه الله بعد أن يكون مسقفاً كما هي صفات ديارنا لأنه يبات فيه غاية الأمان مفتحة واسع وكذا الطلة إذا كان معناها ما هو
واحد الباب مسقفاً بخلاف ما إذا كان ساباطاً وهو ما على ظاهر الباب في الشارع من سقف له جذوع أطرافها على جدار الباب وأطرافها
الأخرى على جدار الجدار المقابل له وسياق أن السقف ليس شرطاً في مسمى البيت فيحنث وإن لم يكن الدار بمنزلة مسقفاً قوله ومن حلف لا يدخل

داراً فدخل داراً أخرى لم يحنث ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها بعد ما تهدمت وصارت حنثاً لأن الدار اسم
للعرصة عند العرب والجهم فيقال دار عامرة ودار غيبة عامرة في الجهم والعرب وقد شهدت لشعار العرب بذلك قال النابغة
الذبياني وابنه زياد بن معاوية س يوار مية بالعليا والسند اقوت رطلال عليها سائق لا بد وحققت فيها إصملاً تاساً لها
عيت جواباً وباباً الرزق من أحد الألا وارى لا يما لينها والنور كاحوش بالطلوثة الجيلة إذا كانت الدار بالعليا فالسند

ولو حلفت لا يدخل هذه الدار فخرت ثم بنيت اخرى فدخلها حنث لما ذكرنا ان الاسم باق بعد الانه ما زان جعلت مسجد او سماها
او يستأنا او بيتا فدخله لو حنث لانه لو وجد ذلك لاعتزل اسم اخر عليه وكذا اذا دخله بعد ان سماها بشا به لانه لا يعود اسم الدار

وهو ارتفاع الجبل بحيث يسند اليه اي يصعد لم يضر بالاسبيل واوقت اقترت وطال عليها سالف الابد بالبار السالف الماسنه
والا بد الدهر اي طال عليها ما مضى الزمان وبذا كناية عن خرابها واصيلا لا تصغير جمع اصيل اصلاان كبير وبعزان وهو غشيه النهار وقته
نونه لا ما يقال اصيلا وانما صغره للدلالة على قصر الوقت الذي وقف فيه للمسالمة وبذا السؤال ترجع وتحسر وصييت جوابا بعجزت
يقال في تعب البدن اعياء والفعل اعيى وفي كلال الانسان عيى ورتى فاضل قادم الى المدينة ماشيا فقال له مولانا
عيى ام اعيى فقال بل اعييت فوضع اعييت جوابا في البيت المذكور مكان عييت خلاص المعروف والبار اي جمع اعيى وهي
محاسن الخيل ومرايتها واللاى البطون اي تبتنى لما بطون فاستلزم تعبها من قسما لا يبي ماشية فهو باللازم فان البطون في التفسير
لا يكون الا لتعب فيه والنور ما خرج من تراب يجعل حول الخيل منع السيل من دخوله وما وقع في بعض المواضع من الخسيرة غلط
وما عسى ان يبلغ عمق الخسيرة حتى تمنع السيل فانما لو كانت بيرا امثلا في كحلة وقاض وانما هو ذكرنا ولذا قال في البيت
بعده ردت عليه اقاويه وليد * ضرب الوليدة بالمسحاة في الناء * يعني ردت الوليدة وهي الامة الشابة متبعا
من تراب النور بسبب تمسده عليه بضر المسحاة في النار وهي الارض الندية قال الا علم وهو مصدر وصف به وادراو
بالمنظومة الارض التي لم تمطر والجلد الصلب فيكون النور والوتر اشد ثباتا فيها وقال امر القيس عيا دارا موية بالحائل فالسمل
فاحتشمتين من عاقل صم صداها وعفا سمها * واستعجمت عن منطق السائل * يريد انما منقرة لانيس فيسمع صوته ولا احد يتكلم
فجيبه الصدى وهو الذي يسمى بانية الجبل وقال امر القيس لمن طلل البصرة فشجاني * كخط زبور في عسيب ياني * ديار البند والارباب
وقرتني * ليالينا بالتعفف من ديواني * يريد درست وخفيت الآثار كخفا خط الكتاب ووقته اذا كان في عسيب ياني وكان اهل
اليمن يكتبون عمودهم في عسيب النخل وهذه الاشعار وما لا يحصى كثيرة تشهد بان اسم الدار للعرضة ليس غير لان هؤلاء المتكلمين بهذه
الاشعار لا يريدون بالاسم الا العرضة فقط فان هذه الديار التي ذكرنا لم يكن فيها بنا بصلابل هي عرصات منزلات انما يقصرون فيها
الاخوية لا بانية الحجر والمدبر فصح ان البناء وصف فيها غير لازم وانما الكلام فيها كونهما قد نزلت في غيرها في حرف اهل المدن لا يقال الا بـ
البناء فيها ولو انهم بعد ذلك بعضها قيل دار خراب فيكون هذا الوصف جزء المفهوم لها فاما اذا محت الابنية بالكلية وعادت ساحة
فالظاهر ان اطلاق اسم الدار في حرف عليها كمنه دار فلان مجازا اعتبار ما كان في الحقيقة يقال كانت دارا واذا عرف ذلك فاذ حلفت لا يدخل دارا فدخل دار خراب
بانارت لابن الدار لا يحنث وهذا هو المراد فانه قال في مقابلة في اذ حلف لا يدخل فيه الدار فدخلها بعد ما صار صحاحرت انما تقع المقابلة بين المعين المنكر في الحكم او اقراره كمن اعطى
اذا دخل بعد ما زالت بعض حيطانها فهذه دار خربة فينبغي ان يحنث في المنكر الا ان يكون له نية وانما وقعت هذه المقابلة لان البناء
وان كان وصفا فيها يعني معتبرا فيها غير ان الوصف في الحاضر لقولان ذاته تتعرف بالاشارة فوق ما تتعرف بالوصف وفي الغائب تتعرف
لانه المعروف له قوله ولو حلفت لا يدخل هذه الدار فخرت ثم بنيت اخرى فدخلها حنث لما ذكرنا ان الاسم باق بعد الانه ما
ولو بنيت سبي او حاما او بيتا او بني بيتا فدخله لم يحنث لانها لم تبني دارا وكذا اذا غلب عليها الماء او جعلت نهر فدخله لا يحنث
اسم اخر عليه وكذا اذا دخله بعد ما انهدم المبنى ثانيا في الحمام وما معه لانه لا يعود اسم الدار بية بيار مشدودة وكذا اذا بنى دارا

وان حلفن لا يدخل هذا البيت ذنوبه وبعد ما اتفقد موصدا حلفوا لم يحثوا لزال اسم البيت كنه كائيات فيه حتى لو بقيت
الحيطان وسقط السقف يحث لانه بنات فيه والسقف صعب فيه وكذا اذا بنى بيتا اخر قد حلف له لم يحث لان الاسم لم يبق بعد الحنجرام
قال ومن حلف لا يدخل هذا الدار فوقه على سطحها حدث لان السطح من الدار لا تسمى بالدار المستوفى لا يفسد حكمها فانه بالخروج من الدار على
المسجد وقيل في عرفنا لا يحث **قال** واذا دخل دخلها وما يحث ويحيد ان يكون على التعجيل الذي تقدره وان وقف في طاق
الباب يحث اذا غلق الباب كان خارجا لم يحث لان الباب لا حلف بالدار وما فيها فلم يكن الخارج من الدار

بند ما اندم باجی ثانیاً من الحمام ونحوه لا نهائیه تکالید الدار التي منع نفسه من الدخول فيها ويرد على هذا التفصيل ان السبب ان كان
بزر مفهوم الدار عرفاً فعدم احتشاد اذا زوال في المنكر حق لكن ثبوت احتشاد في المشار اليها بعد ما صارت صحراً مشكلاً لان كون الاشارة
تعيين الذات انما يقتضي تعيين هذا البناء مع الساحة محملاً عليه وقد اتفق ولتقتضي ايضا انه لو دخل ما بعد ما اندمت بيت دار اخرى
لا يحتشاد لان هذا البناء الثاني ليس عين ذلك والحكم عنهم خلافه فان قيل الحلف اذا وقع على معين وقع على كل جزء فيحتشاد بوجوه واجزاء الواحد
قلنا ممنوع بل على الجميع كما لو حلف لا يكلم زيد او عسماً او اهل الكوفة لا يحتشاد بكلام احد هم وان لم يكن جزء بل لمحتشاد بكون العرصة
بيتاً لا شك عليه عدم احتشاد في المنكر فيما اذا دخلها بعد ما اندمت وصارت صحراً لوجود تمام المسمى قوله وان حلف لا يدخل
هذا البيت فدخل بعد ما اندم وصار صحراً لم يحتشاد لان اسم البيت وقد زال بالاندماج لزوال ساه وهو البناء الذي يبات
فيه بخلاف الدار لانها تسمى داراً ولا بناء فيها ولو بقيت يحيطان وراى الشقق حشاً لانه يبات فيه والسقف وصفته
وهذا يفيد ان ذكر السقف في البيت من قوله وهو سقف لا حاجة اليه لانه تعيين ان البيتونه والبيت لا يلزم في مفهومه السقف
فقد يكون سقفاً وهو البيت استوى وغير مسقف وهو السقف في البيتونه والبيت لا يلزم في مفهومه السقف
وهذا المبني غير البيت الذي منع نفسه دخوله وحلف لا يدخل بيتاً فدخل بيت شعراً فسطاطان كان من اهل البناءية حشاً والا لا يحتشاد قوله
ومن حلف لا يدخل هذه الدار فوقف على سطحها من غير دخول من الباب بان ظفر من سطح الى سطحها حشاً لان السطح من الدار لا يرس
ان المعتكف لا يفسد اعتكافه بالخروج الى سطح المسجد فلو عند السطح خارجاً فسد وقد يقال المبني مختلف فان الايمان بهنية على العرف فجاز
كون بعض ما هو في حكم المسجد خارجاً في العرف لا يرى ان قنار المسجد له حكم المسجد في بعض الاشياء حتى جازا اقتدار من فيه من في المسجد لا شك
انه خارج فالقرب ما قبل الدار عبارة عما احاطت به الدائرة وهذا حاصل في علو الدار وسفلها وهما يتم اذا كان السطح بخطين فلو لم يكن له خطير
فليس يوافق هو الدار فلا يحتشاد من حيث اللغة ان يكون عرف انه يقال انه داخل الدار وانما ان السطح لا شك انه من الدار لانه من اجزائها
حسباً لكن لا يلزم من القيام عليه ان يقال في العرف دخل الدار بل لا يتعلق لفظ دخل الا بيجوز حتى صح ان يقال لم يدخل الدار ولكن
صعد السطح من خارج بحبل وهذا في عرف من ليس من اهل اللسان فطابق عرف الحزم ولو جمع بين قول المتقدمين المتأخرين بان يحمل جواب المتقدمين تحت على
كان السطح حذو جواب المتأخرين لا خبر عنهم بقوله وقيل في عرفنا يعني عرف السطح لا بالوقوف على السطح على ما اذا لم يكن له خضير انجبه وهذا
اعتقادي قوله وقيل في عرفنا لا يحتشاد ما لو قوف على السطح وكذا لا يحتشاد بالصعود على شجرة داخلها لانه لا يسمى داخل الدار
ما لم يدخل جوفها وكذا اذا قام على حائط منها قوله وكذا اذا دخل دلميزا يعني تحت وحجب فيه التفصيل المتقدم وهو ان يكون له
حوائط وهو مسقف وانت علمت ان السقف ليس لازماً في مسمى البيت بل في مسمى البيت استوى قوله وان وقف في طابق
الباب وهو يحتشاد اذا افلق الباب بان خارجاً عن الباب لم يحتشاد لان الباب لا حراز الدار وما فيها فلم يكن الخارج عن الباب
من الدار ولو ادخل راسه اذا جرد رجليه او حلف لا يخرج فاخرج احداهما او راسه لم يحتشاد به قال الشافعي واحمد والكره
وقد كان عزم ينادي راسه عائشة لتصلح وهو معتكف في المسجد وهي في ميثها ولان قيامه بالرجلين فلا يكون باحداهما

ومن خلفه يدخل هذه الدار هو فيها لم يحث بالقول حتى يخرج ثم يدخل استسناها والقياس ان يحث لان الدار ولم يحكم
 الاجتهاد وجه الاستسنا ان الدار لا بدوام لانه انفصال من الخارج الى الداخل ولو خلفه لا يلزم هذا النوع هو
 لا تبسه فتزعمه في الحال لم يحث وكذا اذا حلف لا يركب هذه الدابة وهو لا يركبها فنزل من ساعته لم يحث وحلفه
 يسكن هذه الدار وهو ساكنها فاخذ في النقلة من ساعته وقال نفر فحينئذ يحث على الشطر وان قل ان العين تقدر للبر فيستثنى منها تحقيق

كان خارجا عن الباب لم يحث لان الباب لا حراز الدار وما فيها فلم يكن احتياج عن الباب من الدار ولو ادخل رأسه او احد رجليه
 رجليه او حلف لا يخرج فاخرج احد رجليه او رأسه لم يحث وبه قال الشافعي واحمد ومالك وسحنون وعائشة بن عبد الله بن جابر
 في المسجد ويؤي في بيته او لان قيامه بالرجلين فلا يكون باحدا منهما او خلا ولا خارجا وفي خلاف فان ذكر في اخلاصه لو قال لا حرا ثم
 ان حثت الا ياؤني فانت طالق فقامت على اسكفة الباب وبعض قدمها بحال لو غلق الباب كان ذلك المقتدر داخل وبعضه الباقي خارجا
 ان كان اعتمادا على النصف اخرج حث وان كان على النصف الداخل عليه لا يحث وفي المحيط ولو ادخل احد رجليه رجليه لا يحث
 وبه اخذ الشيخان الامامان شمس الابنة اكلوا والسرخس هذا اذا كان يدخل قائما فاذا كان يدخل مستلقيا على ظهره او بطنه او جنبه
 فتدبر حتى صار بعض داخل الدار وكان الاكثر داخل الدار يصير داخل وان كان ساقاه خارجا ولو تناول بيده شيئا من داخل الدار
 فخرج حلف لا يدخل هذه الدار فدخل فخرج حث لا يحث فان ادخل وهو بحال لا يقدر على المنع لكن رخصه بقلب اختلفوا
 والراجح ان لا يحث فلو خرج بعد دخوله فخرج حث لا يحث فان ادخل وهو بحال لا يقدر على المنع لكن رخصه بقلب اختلفوا
 الطحاوي وقال القاضي الامام الاصمعي الحث وسياقي التمس ولو اشدت في المشي فوقع في الباب يحث ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخل
 بيتا منها قد اشترى الى السكة حث اذا كان احد رجليه في السكة والاخر في الدار وكذا لو دخل في علوها على الطريق ولو باقية
 الدار وكذا الكنيشة اذا كان بابها في الدار ولو حلف لا يدخل لم يخلع او يترك كذا اذا دخل رخصتها حث والقنوي في
 زماننا ان كورة بخارا على العمران وعلى القياس لا يدخل كورة مصر او بلاد مصر وهو المشايخ في دخول العرش حث على العمل على العمران الحث حتى يدخلها ولو
 لا يدخل لغيره فمهره في سيفته بجله عند محمد بن حث وعند جابر الحث على الفتوى حلف لا يدخل الفرات فدخلت سيفته في الفرات او دخل جبرالا يحث ولو قال
 ان حثت فادري في دار فلان فكذا فوضع احد رجليه فيها لا يحث على جواب ظاهر الرواية لان وضع القدم ههنا محراز الدار ولو حلف لا يدخل
 في الحلف لا يدخل لوضع احد رجليه ولو حلف لا يدخل هذا المسمى فمضى ثم سجد فادخله حث كالدار ولو حلف لا يدخل سكة فلان فدخل
 مسجدا فادخله لم يدخله لا يحث في اختيار قال في جميع النوازل هذا اذا لم يكن للمسجد باب في السكة وكذا اذا دخل بيتا في طريق السكة ان كان له باب فيها حث وان
 كان ظهره فيها وبابه في سكة اخرى لا يحث هذا هو الصحيح ولو كان له بابان باب فيها وباب في غير حث ولو حلف لا يدخل من باب هذه الدار فدخلها من
 بابها لا يحث ولو كان له باب حث جعل لها بابا فدخل منه حث لان الحلف على باب منسوب اليها فيستوي القيد والمحاذ لان عين ذلك
 الباب في حلفه ولو نواه ولم يعمد في حلفه لا يدين في القضاة ولو حلف لا يدخل دارا فدخل فقامت حتى صارت حثا ان كان لها مفتاح في الدار فتفتح به بان يستقوا منه
 حث اذا وصل ههنا وان كان لا يفتقون به فانهم لم يفتقوا حثا حث ولو حلف لا يدخل في القضاة حث ولو حلف لا يدخل في القضاة حث ولو حلف لا يدخل في القضاة حث
 ومن حلف لا يدخل هذه الدار هو فيها لم يحث بالكلية اياها وهو المرد والقعود المذكور في الكتاب حتى يدخل بغير وجهها استسناها والقياس ان حث بالكلية
 بان قصر لان الدار لم يحث حتى حثت اية بعض احوال لا يدخل هذه الدار ونوى بالكلية والقرار فيها صحيح حتى لو دخل منها حث في بابها وبين الدار حث
 بان ادخل حثا حثا وعرفنا في الانفصال من الخارج الى الداخل لا بدوم ذلك فليس له دوم مغفوة لاجز مغفوة كونه ما يصح ان يرد باللفظ مجازا لانه لازم الدار عادة وان
 قل اذا كان الدار لم يرد ذلك لا يقتضي حث به لان العين لا تتخذ على المعنى المجازي للفظ بل على الحقيقة وكذا لو كان حث ليدخلها غدا وهو فيها فحث حتى مضى

لاضافة

فان لبست على حاله ساعة خشت لان هذه الافاعيل لها دوام بعد وث امتثالها الا يري انه يضرب لها مدق يقال نكت يوما ولبست يوما بخلاف الدخول لانه لا يقال دخلت مائة والتوقيت توقيق الابتداء للخالصة لانه محتمل كانه

الجنس لانه لم يدخل فيه اذ لم يخرج ولو نوى بالدخول الاقاسته فيه لم يحش وعمل بذا يقال ليس هنا قياس في مقابلة الاستحسان فان القياس الكائن في مقابلة هو ما يتبادر ويتسارع الی الذهن ولا يتسارع لاحد من لفظ ادخل معنى استمراره فيقتضي العجب من زفر بقوله بالحسنة وهذه المسئلة عليها الالبسة الاربعه الثاني وجوه الشانعي كقول زفر ونظير المسئلة حلف لا يخرج وهو خارج كخلاف حتى يدخل ثم يخرج وكذا لا يتزوج وهو متزوج ولا يتطهر وهو متطهر فاستدراجه النكاح والطهارة لا يحين بخلاف المسائل الستة بقوله لو حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لا يلبس وكذا لا يركب هذا الدابة وهو راكبها او لا يسكن هذا الدار وهو ساكنها فمكث قليلا حشنت فلونزع الثوب من ساعتها ونزل او خشي النقلة لم يحش خلافا لزفر اما الاول وهو احسن فكيفه فلان هذه الالفاظ لها حكم الدوام هي وشا من هذا ولها الوقال لها كما ركبت فانت طالق وهي راكبة فكشيت ساعة يمكنها النزول فيها طلقت فان مكثت ساعة اخرى كذلك طلقت اخر بخلاف ما لو قال كل راكبت دابة فكيفه لانه طلقة واحدة وان طال مكثه لان لفظ ركبت اذ لم يكن اسحالف راكبها يرا دابة انشا الركوب فلا يحش بالاستمرار وان كان له حكم الالبسة بخلاف حلف الركب لا يركب فانه يرا دابة الاسم من ابتداء الفعل وما في حكمه عرف او اتفهم على ان هذه الافعال لها دوام متجدد ومثالها بقوله الا يري انه يضرب لحامدة يفتال ركبت يوما ولبست يوما وسكنت شهر بخلاف الدخول فانه لا يفتال دخلت يوما بمعنى ضرب المدة والتوقيت لنفس الدخول بل يفتال في مجازي الكلام دخلت عليه يوما مراد به انا مجرد بيان الظرفية لا التقدير واما مطبقا الوقت اذ كان لا محش فمرا دابة ما عسى انهار والتيسل وذلك لمعنى عدم ضرب المدة تقدير الدخول دليل انه ليس فيه تجديد مثال يصير به كمر الحش سجود المتكررات فلا يحش الا بابتداء الفعل الا ان ينوي به اليقظة وهذا عكسه فيقتضي مطلق اللفظ على الاسم من الابتداء والبقاء واما الالبسة فمحملة حتى لو اراد بقوله لا اسكن واركب والسن ابتداء الفعل فقط صدق لانه محتمل كلامه فلا يحش باستمراره ساكنها واركبها ولا يسنها فخرج بعض اهل العلم على كون هذه الالبسة متجددة ومثال يصير به في حش الالبسة وهو لا يلبس هذا الثوب غدا واستمر لالبسة حتى مضى لغدا لا يحش بمنزلة ما لو نزع ثوبه لم يلبس في الغد ثم ما يحش تباعه ساعة اذا مكثه النقل فيما فاما اذ لم يقدر بان كان بعد ذلك الليل وفوت الحص او منع ذي سلطان او عدم موضع ينقل اليه او غلق عليه الباب فلم يستطع فتحه او كان شديفا او ضيقا لا يقدر على حمل المتاع بنفسه ولم يحش من نقلها لا يحش ويلحق ذلك الوقت بالعدم للعذر واورد ما ذكره الفاضل فيمن قال ان لم اخبر من هذا المنزل اليوم فمضى طالق فخير او منع من اخبر من جنس وكذا اذا قال لامرأته وهي في منزل ابها ان لم تحضر في اليوم فمضى طالق فمضى ابوها حش اجيب بالفرق بين كون المحلوف عليه ما في حش بتحققة كيف باكان لان عدمه لا يتوقف على الاختيار وكونه فعلا فيتوقف عليه كما سكت لان المستقود عليه الاختيار بينه وبين عدمه فيصير مسكنا لا ساكنا فلم يتحقق شرط الحش وسنذكره في فروع توضيح الوجه شبه باثم ان شارا فمضى وكذا لو سكت ايا ما في طلب سكن وترك الامتنع والاهل في حش

قال ومن حلف لا يسكن هذه الدار فخرج بنفسه ومثاعه وأهلها فيها ولم يرد الرجوع إليها حيث لأنه بعد ساكنها ببقاء أهلها ومثاعه فيها عرفا فان السوق في حكمة نهاره في السوق ويقول اسكن سكة كذا أو البيت والحل به منزلة الدار ولو كان اليمين على المصير لا يتوقف للبر على نقل المتاع ولا أهل فيها روى عن أبي يوسف أنه لا يعد ساكنا في الذي انتقل عنه غير ما يختلف الأول والثانية بمنزلة المصير في الصحيح من الجواب ثم قال أبو حنيفة أنه لا بد من نقل كل المتاع حتى لو بقي وتدل بحديث لأن السكنة قد ثبت بالكل فيبقى ما بقي شيء منه وقال أبو يوسف أنه لا يعتبر نقل الأكل لأن نقل الكل قد يتعدى وقال محمد بن جبر لا يعتبر نقل ما يقوم به كد خذ أئنته لأن ما وراء ذلك ليس من السكنى

به والأيام لا يحث في الصحيح لأن طلب المنزل من أجل النقل فصار مدة الطلب مستثنى إذا لم يصير طي في الطلب وهذا إذا خرج من ساعته في طلب المنزل ولو أخذ في النقلة شيئا فشيئا فان كانت التعلات لا تفرق لا يحث ولو أمكنه أن يستأجر من نقل متاعه في يوم فليس عليه ذلك ولا يلزمه النقل بأسرع الوجوه بل يقدر ما يسمى ناقلا في العرف وأما الثاني فوجه قول رفره أن الحث قد وجد بما وجد من القدر اليسير من السكنى والركوب واللبس ولذا إن اليمين تقع بل لا للحث استدار وإن وجب الحث في بعض الأوقات وإذا كان المقصود من اليمين وضعا البر وجب استئثاره بما يحققه الزمان وهو قدر ما يمكنه في النزول والنقل والنزع قوله ومن حلف لا يسكن هذه الدار فخرج هو وترك متاعه وأهلها فيها ولم يرد الرجوع حث وهذه المسئلة فرع التي قبلا لما كان بالانخذ في النقلة من ساعته يبر ذكر معنى النقلة التي بها يتحقق البر فبين أنه لا بد في كونه منتقلا من الدار من نقل الأهل والمال وكذا الحلف على أن لا يسكن في هذه الدار والسكنة لو خرج بنفسه عازا على عدم العود أيا حث وإن خرج على عزم أن يرسل من يتقاصم عنه بعد المتأهل ساكنها بحد يسكن أهلها وماله عسقا واستشهد للعرف بأن السوق يحث لا يخرج منه الأهل والبعض الليل أيضا ويقول أنا ساكن في محلة كذا وذلك لقرار أهلها بما وبهذا القول قال أحمد والكل وعند الشافعي لا يحث إذا خرج بنية التخلي عن نقل وهذا الخلاف بيننا وبينه بنى على أن العبرة عنه حقيقة اللفظ ولا تعتبر العادة بخلافها وهو إذا خرج بنية عدم العود فقد انتقل فلا يشك في أنه بنفسه انتقل وعندنا العبرة بالعادة بخلافها وطروا على الحقيقة والحالف يريد ذلك ظاهرا فيحمل كلامه عليه والعادة أن من كان أهلها مكان ببلده هو بها ساكن فيه علا للعرف فمعنى اللفظ عليه وهذا إذا الحالف مستقلا بسكنه فائما على عياله فان كان سكنه تبعا كما بين كثير ساكن مع أهله وأولاده فخرج بنفسه وترك أهلها وماله ونحوه جواهر ما لا يحث وقيد الفقيه أبو الليث أيضا بأن يكون حلفه بالعربية ولو حلف بالفارسية لا يحث إذا خرج بنفسه وترك أهلها وماله وإن كان مستقلا بسكنه نعم نقائل أن ينظر فيما استشهد به للعرف وذلك أن السوق إنما يقول أنا ساكن في محلة كذا وهو على نية العود فلا يكون دليلا على ثبوت السكنى فيما إذا خرج عازا على عدم العود كما هي صورة المسئلة فالوجه ترك خصوص هذا الشاهد ويدعي أن العرف على أنه ساكن بالمتنقل أهلها وماله حتى أنه يقال بعد خروجه كذلك فلان يريد أن ينتقل عن مسكنه ولكن لم ينتقل بعد قوله ولو كان اليمين على المصير ما تقدم كان فيما إذا حلف لا يسكن هذه الدار ومثله البيت والسكة والمحلة وهي تسمى في عرفنا التجارة فلو كان حلفه لا يسكن هذا المصرا وهذه المدينة قلنا لا يتوقف البس على نقل المتاع والأهل فيما روى عن أبي يوسف أنه نقله الفقيه أبو الليث عن أبي يوسف لأنه لا يعد ساكنا في المصرا الذي انتقل عنه بنفسه وإن ترك أهلها وماله عرفا فلا يقال لمن أهلها بالبصرة وماله في بفسه قاطن في الكوفة هو ساكن بالبصرة والقرية بمنزلة المصير في الصحيح من الجواب ولو حلف لا يسكن هذه القرية أو البلدة وهو مشربة فاسقل السقاية أخرى وترك أهلها في الأولى لا يحث وقوله في الصحيح احتراز من قال هو كالحلف لا يسكن الدار فيحث قوله ثم قال أبو حنيفة لا بد في كونه انتقل من الدار وما شاكلها مما ذكرنا من نقل كل المتاع حتى لو بقي وتدل بحديث

تدعى الى الحقيقة ولا بد من نقل كل النكاح حتى لو بقي وقت قليل لان السكنى قد ثبتت بالكل فبقي ما بقي شيء منه وقال ابو يوسف في غير ذلك لان
نقل الكل قد يفتقر الى محرم في غير ذلك ما يقوم به كذا حديث لان ما ذكره ذلك ليس من السكنى قالوا هذا الحشيش في النكاح من غير ان ينقل الى السكنى
الغرض من ذلك ان ينقل الى السكنى لان السكنى لا يثبت الا بالكل فلو كان في النكاح شيء من الحشيش لم ينقل الى السكنى لان السكنى لا يثبت الا بالكل

باب اليمين في الخروج والائتيان والركوب وغير ذلك

قال ومن حلفا يخرج من المسجد فامر انسا فاحمل فخرجت لان فعل المأمور ففتنا الى الامم فصا كما اذا ركبت بغير حلف في الخروج
مكرر المبحث لان الفعل لا ينقل اليه لعدم الامور ولو حلف بركوبه او بالائتيان والصحيح لان الانتقال بلاه لا بمجرد الرضا

لان السكنى من الجاهل تثبت بالكل فبقي شيء في المبسوط وهذا اصل بالي حليفه حتى جعل صفة السكون في العيص بالنكاح ان يكون خيرا وبقا
سواء واحد اسنان في بلدة ارتد اهلها بالنكاح ان قصير الحرب الا ان شأنا قالوا ان اذا كان الباقي يتاقي به السكنى ولا يفتقر الى حلف او
او قطعه حصير لا يفتقر بحسب انسا فمما يفتقر وحقيقته وجه دفعه ان قوله السكنى تثبت بالكل ان اراد مجموع الكل هو العلة في سكنائه مع انقطاع
نفسه الى القرار في المكان منعناه والارم انه لو سرق بعض تلك الاستعانة استفتى السكنى فعلم ان السكنى تثبت مع الكل باتفاق الحال فاما
منوطة في العرف بقراره في المكان على وجه الانقطاع اليه مع يتاقي به رفع الحجابات المكاثرة في السكنى فكانت السكنى ثابتة مع الكل وبدون الكل
على ان الكلام هنا باعتبار العرف والعرف بعد من خرج لا يبريد العود ونقل اهل وبعض بالبريدان ينقل بعد ذلك او تركه لتفانيه وعدم الالتفات
اليه تاركه كالمكتفي ذلك المكان وقال ابو يوسف يعتبر في البرنقل الاكثر لان نقل الكل قد يتغير بان يغفل عن شيء كالبيرة في شق حائط او قصر قال
محمد يعتبر في البرنقل ما يقوم به كركبته اى سكنائه فيما انتقل اليه لان ما وراء ذلك ليس من السكنى اذ ليس من حاجتها قال المصنف قالوا ان احسن
واوفق بالناس في نفي الحنث عنهم ومنهم من صرح بان الفتوى عليه وكثير كصاحب المحيط والغوامد الطمينة والكافي على ان الفتوى على قول
ابي يوسف ولا شك ان المدارس ليس على نقل الكل ليقوم الاكثر فقامه بل على العرف في انه ساكن او لا وحق ان من خرج على نية ترك
المكان وعدم العود اليه ونقل من استعانة ما يقوم به امر سكنائه وهو على نية نقل الباقي ان يقال ليس بساكن في هذا المكان بل انتقل عنه وسكن
في المكان الغلاني وهذا الخلاف في نقل الاستعانة الاصل فلا بد في البرنقل من نقله كله اتفاقا قوله وينبغي ان ينتقل الى منزل اخر حتى يبر بالاتفاق فانه لو انتقل
الى السكنى او المسجد لم يبر بالاتفاق فانهم اختلفوا قيل بحيث وعليه انفسه نقل المصنف لانه لا ياتي الزيادة كوني نقل عياله الى مكة ليتوطن بمكة فلما توطن بمكة
كبداله ان يرجع الى خراسان فمما بالكوفة يصل بمكة كعتين لانه وطنه بالكوفة انتقص بوطنه بمكة وان بدله في الطريق ان يرجع قبل ان يدخل الى مكة
صلى بالكوفة ما اعلينا اربا لان وطنه بالكوفة فالحج لم يتجز وطنا اخر فكذا ينبغي وطنه الاول لم يتجز وطنا اخر وقيل لا يثبت لانه لم يسبق
ساكنه وقال ابو الليث ان يسلم داره باجارة او ردا المستجرة الى المواجه لا يثبت وان لم يتجز دارا اخرى واطلاق عدم الحنث اوجه كون
وطنه باقيا في حق تمام المصلحة المألوفة تسوطن غير لا يستلزم تسمية ساكنه عرفا فبذلك المكان بل يقطع من العرف فليس ينقل المدة واثبتته
وخرج ساكرا ان لا يقال فيه انه ساكن في تلك الحال بل يقال فيه حال السفر انتقل عن سكنى هذا المكان وهو قاصد سكنى كذا اذا لم يتجز له قصده كان حين قيل هو
الآن غير ساكن في مكان حتى ينظر اين يسكن واذا ثبت نفي تلك السكنى ثبت البر والندرجان وتعلم

باب اليمين في الخروج والائتيان والركوب والخروج الركوب ثم الرجوع وهو الايتان فلما
ارتبطت اور واني باب الخروج قوله ومن حلف لا يخرج من المسجد او الدار او البيت او غيره ذلك فامر انسا فخرجت لان فعل
المأمور مضاف الى الامر فصار الركوب وانه فخرجت به فانه يثبت لان فعل الدابة مضاف اليه كذا اذا لو اخرج بركب لم يثبت لان الفعل
وهو الخروج لم ينتقل الى الحالف لعدم الامر وهو الموجب للنقل والمزاد من الاخراج كركبها ان يخرج بركبها كذا لا الاكثر
المعروف وهو ان يثبت عده حتى يمتلئ فانه اذا توجهه فخرج بنفسه حث لما عرف ان الاكراه لا بعدد الفعل عندنا ونظيره ما لو حلف

ولو قال الا ان اذن لا يخلو من رتبة فخرجت من حيث لم يعلم ما قبله فثبت ان هذه كل عبارة هي اليقين بدخول اذن في اذن

فقلنا لا فانه اذا قال حتى اذن لك يكون قد جعل النسي عن الخروج مطلقا منحييا بوجود ما هو اذن وبجرة واحدة من الاذن يتحقق ما هو
اذن فيتحقق غاية النسي فيزول المنع المضاف الى اللفظ فان كان منع آخر غير من دليل آخر لو علم انه اريد به خلاف مقتضاه وظاهره
الشافعي في قوله الا باذني انه انتهى اليقين بخروجه واحدة باذن الزوج او غيره اذ لا تطلق بالخروج بعده بلا اذن وفي وجه قولنا و
هو احتيا للزني والقفال قوله ولو قال الا ان اذن لك فاذن بهامرة واحدة ثم خرجت بعد ما بغية اذنه لم يثبت ونقل عن احمد
الزعم تكرار الاذن فيه ايضا مثل الا باذني وهو قول الثوري وهذا لان المعنى الاخر جازا باذني لان ان والفعل في تأويل المصدر ولا يصح
الاخر جازا اذني فلزم ارادة الباء فصار باذني والجواب انه لا بد من احد الاسمين اما ذكر من ارادة الباء لمجدد فانه اذا قلنا من جعبنا
بمعنى حتى مجازا امي حتى اذن لك وعلى الاول يكون كالاول على الثاني ينقصر على اذن واحد واذا لزم في الا ان اذن لك احد الجازين
وجب الرجوع منهما ومجاز غير الخذف اولى من مجاز الخذف عندهم لانه تصرف في وصف اللفظ ومجاز الخذف تصرف في ذاته بالا عدم
مع الارادة ثم هو موافق للاستعمال القراني قال نعم لا ينزل بنينا ثم الذي بنوا ربية في قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم فان قيل قد تحقق
بمعنى ما بانها الباء ايضا في قوله نعم لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم الاية والثابت وجوب تكرار الاذن اجيب بالمنع بل وجوب
الشكر اذ غيره من الادلة الموجبة منع دخول الانسان بيت غيره فضلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا باذنه وكذا اكل ما كان مثل
هذا وهو كثير مثل وما تشاؤون لا ان يشاء الله ولا تقولن شئني فاعل ذلك عند الا ان يشاء الله ولكن لا تواعدوهن سرا
الا ان تقولوا قولا معروفا ولا تأكلوا مما لكم به باطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وغير ذلك فان كل منهما يستقل في نفسه دليل
على المنع والفعل مع كل شكر فاما يلزم لو لم يكن دليل على التكرار سواء وقد اجيب ايضا عن الآية الاولى لزوم تكرار الاذن للعلامة
النصوصية فيها من قوله نعم ان ذلكم كان يؤذي النبي فالزم بعض الحشنيين ان يكون كذلك فيما نحن فيه لان خروج المرأة بغية
اذن الزوج مما يؤذي الزوج ايضا وهذا هو عظيم لان الثابت بالعلامة النصوصية في قوله نعم ان ذلكم كان يؤذي النبي المنع الذي هو حكم
شرعي وهو مثبت بالعلامة الشرعية ما هنا فبالنظر فيما يتوقف عليه بين الخالف ويلزم بعدد الكفارة وذلك لا يكون الا باللفظ القاطع
على المحلوف عليه لا بالعلامة لو صح بهما بان قال والله لا اشرب ماء العنب لست لا سكاره فانه لو شرب هذا لا يقول احدا انه حنت ولست كفارة
مع انه لم يحلف عليه بخلاف ما لو حلف لا يشرب سكارا فكيف اذا لم يصح بهما بل استبقت كما فعل هذا الباحث حيث استبطل ان الزوج يكره
خروج زوجته بلا اذن نعم قد يقال لا يجزى ليلا يبدل على شئ كل دخول الا باذن وكل مشية للعبادة الا بشية الله نعم وكل فاعل عند ذلك
الاية انه المشية سوى الادلة المذكورة خصوصا في الاخير ولو فرض الاجماع على ذلك فستدل لاجل العيس لا هذه الادلة واقل على البانيان
وجود هذا الجواز اكثر من الكثرة من سبب الترجيح كون غير مجاز الخذف اولى بحسبان يكون في غير ما يكون الخذف فيه مطروحا مستترا مضمونا من
بلا زيادة تأمل وانت علمت ان حذف حرف الجر مع ان في ان مطروحا ونفط ان آخر انهما الى ان اذن لك وبحسبان يسلك به يسلك حتى وبغير
ويجب فيه تكرار الاذن مثل الا باذني لان المعنى فيها واحد وجود الباء وهذا كله خلاف ما لو قال لا اكل من الا باذن فلان اذني يا اذن والا ان يا اذن
الا ان يقيم فلان اذني يقيم او قال الرجل في داره والله لا يخرج الا يا اذني فانه لا يتكرر اليقين في هذا كله لان قد روم فلان لا يتكرر عادة والا فانه

باب الميعة والشرب

عرفنا وشربا قال صلى الله عليه وسلم من باع عبدا وله مال فإله للبائع الا ان يشترط المبتاع وان باع نخلا قد ابرئت ثمرة ثلث ثلثه
ان يشترط المبتاع اخرجه الستة كلهم عن ابي هريرة عن سالم عن ابن عمر عن عزم فاختلت اضافة المال الى المولى وان كان ملكا
الاطلاق عن تناوله الا بالنية وقال ابو يوسف في الوجه كلها وسواء اذ لم يكن عليه دين او عليه دين مستغرق او غير مستغرق
نواه فحقق خلافه لابي حنيفة فيما اذا كان عليه دين مستغرق ونواه فان عند ابي حنيفة لا يثبت لعدم ملك السيد لما في يده و
ابي يوسف هو مملوك للسيد وان استغرق فحيث بنيت وقصال كحيث في الوجه الخمسة وهي ما اذا لم يكن عليه دين او عليه
او غير مستغرق ثوبى دابة العبد او لم ينو لا اعتبار حقيقة الملك في الدابة المحلولة عليها اى انفقته يمينه على كل دابة
المحلولة على دابته وما في يد الماذون ملك السيد وان كان يدق ما مستغرقا فيحقق الخنث بركونا وقول محمد وقول ما
واحمد والظاهر ان ابا حنيفة اشعر بالعرف شافاه ليقال هذه دابة عبد فلان وتلك دابة سيد فانيصرت اليمين
اليه لا الى ما ينفقه الملك اليه مع انما في العرف اياه الى غيره وامل ما يجب اذا سارت هذه الدابة لتفاد الى كل
الاقتصاد بالانه ان نظر الى اضافة الميعة اليه انفقته عليها وان نظر الى اضافة الميعة الى غيره لم ينفقه عليها فلا ينفقه عليها
اذا كان تيمم شربا فالحق في الاضافة الى السيد بالكتابة لا بخلاف الملك لان العرف بان كان ينفقه الى السيد اضافة الى الميعة
باب الميعة في الاكل والشرب عقبة الخروج لان الخروج من المنزل يراى التحصيل
اليه الاشارة بقوله تعالى فاشربوا من ثوبه واكلوا من ثوبه على ما يقال والى هذا
والشرب الصيال ما لا ياتي فيه المنفع كالماء واللبان
عبارة عن عمل الشفاء دون الحلق والابتلاع عبارة عن عمل الحلق دون الشفاء والمنفع عبارة عن عمل الماء فعمله لو كان في فم
فخلعت لا ياكل فانه يبلع ينبع ان لا يحنث وفي فتاوى ابي الليث ايدل على انه يحنث وهو السواب ولا شك في انه اكل اذا كان ينفقه
بالصيال باحنث ينفق الى الجوف ولا شك ان قوله عمل الشفاء انما يراد به ما هو في الكف فيلزم ان يحنث ببلع ما كان في فمه لا بد من ان يحنث
وذلك لان لا يمكن ان يراد من عمل الشفاء بهما والحق ان الذوق عمل الفم مجرد معرفة الطعم وصل الى الجوف او لا وقيل فكل اكل ذوق ليس كل ذوق
فيكون بينهما عموم مطلق ولا يخفى ان الاكل اذا كان الصيال باحنث يشتم لم يكن عمل الفم مستغنى عنه وان كان قد تحقق معناه
ان بينهما عموم خاص وجه فحقبان في الصيال ما يشتم فان الشتم عمل الفم غنى عن الحنكين وينفرد الذوق فيما لم يصل والاكل بما يشتم
بلا منفعة مما يحنث بمنفع ولا يعرف طعمه الا بالمنفع قلب الجوز واللوز لكن في المحيط خلعت لا يذوق فاكل او شرب يحنث ولو لم يكن الاكل
او لا يشرب لا يحنث بالذوق وماروى هشام خلعت لا يذوق فيمينه على الذوق حقيقة وهو ان لا يصل الى جوفه الا ان يتغذى كالماء
نحو ان يقول تعالى لقد مسمى فخلعت لا يذوق مع فعا وشرا فانه اكل الاكل والشرب يدل على ان عدم الوصول الى الجوف
في مفهوم الذوق فعلى هذا يعني ان لا يحنث بالاكل في الحلق على الذوق والذي يغلب ظنه ان مسألة المحيط يراى
الاكل المتعفن بالنفع او البلع لما لا يتوقع معرفة طعمه على المنفع لانه لا تقطع بان ابتلاع قلب لوزة لا يقال فيه ذاق اللوز

قال ولو حلف لا يأكل لحم فاكل لحم السمك لا يحنث والقياس ان يحنث لانه يسمى لحم في القرآن وجه الاستحسان للتحية فجازية لا يلحق
سنة من الدم ولا دم فيه لسكونه الا ان كل لحم خنزير او لحم انسان يحنث لانه لحم حقيقي لانه حرام واليمين قد يفصل للتح من الحرام

وكذا لو حلف لا يأكل شئ فاكل خنطة فيها شعير بية حنث وان حلف على الشراء لم يحنث ذكره الشهيد في كافيته وقد روي في ذلك
التعليل المذكور يقتصر على ما فصله فاكله وجبه اما لو اكل ذلك اللحم فخلوطا ببعض البسر تحققت البتية في الاكل وثانيا هو بناء على
انعقاد اليمين على الحقيقة لا العرف والا فالرطب الذي فيه بقعة لبسر لا يقال اكله اكل لبسر في العرف فكان قول ابى يوسف
اقعد بالمبنى وانما علم قوله ومن حلف لا يأكل لحم الا لم تنعقد هذه على لحم الابل والبقرة والحماموس والنعيم والطير ومطبوخا وشويا
وفي منتهى بالتى خلاف الاظهر لا يحنث وعند الفقيه ابى الليث يحنث فلو اكل لحم السمك لا يحنث والقياس ان يحنث ويؤيد اية
شاذة عن ابى يوسف لانه سمي لحم في القرآن قال نعم تناولوا منه لحما طريا اى من البحر وهو السمك وبه استدلل سفيان ثمن
استفتاه فحين حلف لا يأكل لحم فاكل سمكا فرجع الى ابى حنيفة فراه فاجبه فقال ارجع فاستبده فحين صعدت الى مجلس على بساط مجلس على
الارض فانه فقال لا يحنث فقال ليس انه قال تعالى والله جعل لكم الارض بساطا فقال لسفیان كانك تسائل الذي سالتني
اسم فقال نعم فقال لسفیان لا يحنث في هذا ولا في الاول فرجع عن ذلك القول وظهر ان تمسك ابى حنيفة انما هو بالعرف
لا بما ذكره ذلك في وجه الاستحسان التسمية التي وقعت في القرآن مجازية لاحقيقة لان اللحم مشتق من الدم ولا دم في السمك لسكونه
الماء ولذا حل بلا ذكاة فانه يتقضى بالالية تنعقد من الدم ولا يحنث باكلها لمكان العرف وهو انه لا يسمى لحما ولا تنيب او ايام
اهل العرف اليه عند اطلاق اسم اللحم وكذا الوقال اشترى لحما فاشترى سمكا عند مخالفا وايضا يمنع ان اسم اللحم باعتبار الانقسام
من الدم بل باعتبار الالتحام والايان لا يبنى على الاستعمال القرآني الا ترى انه لو حلف لا يركب دابة فركب كافر او اكل مجلس
على وقد جلس على جبل لا يحنث مع تسميتهما في القرآن دابة واودا واودا فاكل سمكا طريا او اكل لحما حنث
قوله حلف لا يأكل لحم فاكل من مرقه لا يحنث الا اذا كان نواه قوله وان اكل لحم خنزير او لحم انسان يحنث لانه لحم حقيقي لانه حرام و
اليمين تنعقد على الحرام واليمين تنعقد على الحرام منها وحلوا وان وجب في الحبل ان يحنث بخلاف النذر للنفس لانه في معصية الله واما
يرد عليه ان الايمان يتبى على العرف ولا تنيب الا ايام في اكل اللحم الى كل لحم الا دمي والخنزير وان سمي لعرف لحم الارمى للحوا وكذا اللحم الخنزير لان
الواجب العرف في قولنا اكل فلان لحما فخلنا في لا يركب دابة فلان اعتبر العرف في ركب فان المتبادر منه ركوب هذه الانواع فيقتيد
الركوب المحلوف عليه ثم نقل العتابي خلافا فقال قيل المالك اذا كان مسلما ينبغي ان لا يحنث لان اكله ليس بمعتارف ويبنى
الايمان على العرف قال وهو الصحيح وفي الكافي عليه الفتوى وناقيل العرف الجملي لا يقيد اللفظ صحيح وقد قدناه في تكليح الفضولة
ردا على المصنك واوردان الكفارة فيما معنى العبادة فكيف يجب بفعل هو حرام محض واجيب بان التمل والحرمة انما هي اعيان في السبب
والسبب في وجوب الكفارة اليمين وان كان متعلقا باليمين والحنث وانما علق بها حتى لا يجوز تقديم الكفارة على الحنث وان كان السبب
هو اليمين وحده ليكون سبب الكفارة موصوفا بالاباحة والحرمة والاباحة لليمين والخطر للحنث وهذه النصارى عن المذهب الجمع على تقديم السبب
هو الحنث وكونه اليمين مذهب الشافعي والقار الشراشر عليه وكان ينبغي عن التما لك في اثباته فيما تقدم تسليم ان اليمين سبب ولكنها شرطا
لوجوب الكفارة الحنث لما ذكره في خلافه وبيننا وبينهم ويوجب بطلان ما اتفقوا عليه في الجواب من ان الاضافة في كفارة اليمين

وكذا اذا اكل كبد او كره شاة لحم حقيقة فان عذوه من الدم وليست على استعمال اللحم وقيل في عرفنا لا يحث لانه لا يعد لحما قال ولو حلف
لا ياكل ولا يحث شاة لحم حقيقة ولا ياكل حث في شاة اللحم ايضا وهو اللحم السمين لوجوه خاصة
الشعر فيه وهو الذوب بالنار وانه لحم حقيقة الا ترى انه يشتمل الدم

الى المشروط الى المسبب وكل هذا السبب التمام ان الكفارة في اليدين لستر الحناية الثانية بالحث ونحن جعلنا باجبر المنة اسم الله الثانية بحث
سعيته كان الحث او طاعة واجبة او مندوبة وبذلك الان الحث اذا كان واجبا استحلال ان يكون حراما وما يظن من انه يصح واجبا حراما من جنس
توهم والا فمضى الواجب والحرام ما يتعلق به خطاب الشرع منها عند طلبه فكيف يكون بحينه مطلوب الجدم مطلوب الاجساد في وقت الجدم
فليس ذلك وجها من الادبام وتشبه في كفارة الاحرام تثبت ولا جناية اذا كان مريضا او به اذى من راسه قوله وكذا اذا اكل كبد او كره
اورية او قلنا او طحا لا يعني حث لان نموه من الدم وليست على استعمال اللحم وقيل في عرفنا لا يحث لانه لا يعد لحما قال في الخاصة بهذا في عرف
اهل الكوفة وفي عرفنا لا يحث ذكره في المحيط ايضا ولو اكل الراس والاكارع يحث وبه قال الشافعي في الاصح ولا يحث باكل الشحم والالية
نواه في اللحم بخلاف شحم الطير حث به بلذته لانه تابع اللحم في الوجود ويقال في العرف لحم سمين قوله ولو حلف لا ياكل او لا يشترى اللحم

الاني شحم البطن عند ابي حنيفة وقال لا يحث في شحم الطير ايضا وهو اللحم السمين لوجود خاصية الشحم فيه وهو المذوب بالبارق لم يرم كونه
من نفس مسياه ولذا استثنى في قوله نعم حرنا عليهم شحمها الا ما طهرت ظهورها فيحث به دلالة حنيفة لانه لحم حقيقة لانه يشتمل الدم وقيل
استعمال اللحم في اتخاذ الوان الطعام والقلبا فيجعل قطعاً ويلقى فيها ليوكل اكل اللحم ولا يفعل ذلك بالشحم ويحصل به قوة ولذا
ياكله في اليدين على ان لا ياكل اللحم ولا يحث بجميعه في السمين على ان لا يبيع شحمه والقاطع ينبغي قوله ان العرف لا يفهم من اسم الشحم الا
ما في البطن وهو الذي يسمى بالثمة شحما وفي العرف وبذلك ذلك يسمى لحما ولا يمان لا يمتنع على الاسعار الشرعية فلا يضر تسميتها شحما
في آية الاستنارة وقول بعض الشارحين شحم الطير بالالية او اللحم او شحم لا قابل انه الية وليس بلحم لا يذوب دون اللحم واذا يقال
له شحم الطير لانه الطير فعين انه شحم فيحث باكله بعد ما ذكرنا لا يفسد على انما منع كونه ليس بلحم والاستدلال عليه بان يذوب بمعارض الشحم على استعمال اللحم
ذكرنا وبه يلزم كون المذوب ليس لازما مختصا واللوازم جارية كونها مساوية لمذوبها وكونها اعم منه فبشدة كل النوع المتبانية في لازم واحد فذكرنا
المذوب يتحقق فيما ليس بلحم وفي بعض ما هو لحم ولا ضرر في ذلك كذا منع انه ان يقال له لحم الطير بل يقطع انه يقال له لحم سمين وقيل ان اللحم الطير

او من الطير لم يعد حنطيا ولذا صح غير واحد قول ابي حنيفة وذكر الطحاوي قول محمد مع ابي حنيفة وهو قول ابي الكاشغري في الاصح وما في الكا
من قوله فصارت الشحوم اربعة شحم ظهر وشحم مختلط بالعظم وشحم على ظاهر الاسعار وشحم البطن ففي شحم البطن يحث بالاتفاق والاشارة
على اختلاف لا يخلو من نظير بل لا ينبغي خلاف في عدم الحث بما في العظم قال الامام السرخسي ان احد لم يقل بان شحم العظم شحم انتهى فكذا لا ينبغي
خلاف في الحث بما على الاسعار لانه لا يختلف في تسمية شحم قوله وقيل هذا في الخلاف فيما اذا قال بالفارسية فلا يقع على شحم الطير حال
فلا يحث اذا اعتقد بالفارسية بان قال نيم خورم به شحم اكل شحم الطير قوله ولو حلف لا ياكل او لا يشترى لحما او قال شحما فاشترى الية
او اكلها لم يحث لانه نوع ثالث لا يستعمل استعمال اللحوم والشحوم والحق ان لا يحث به في حلفه على اللحم خلافا لبعض الشافعية والاني بين الشحم خلافا
لا يذوب للعرف او لعادة وامانه لا يستعمل استعمال الشحم ففيه نظر لان يرد جميع استعماله فشرع حلف لا ياكل لحم شاة فاكل لحم
عنصرة يحث وقال ابو الليث رضي الله عنه لا يحث بصريا كان الحالف او قرويا وعليه الفتوى لتغير العرف فيه ولو
لا ياكل لحم بقرة فاكل لحم الجاموس يحث لاني عكسه لانه نوع لا يتناول الا لحم وفي فتاوى قاضي خان ينبغي ان

وليس على استعانة يحصل به قوته ولهذا يحنت بأكله في اليقين على كل اللحم لا يحنت ببسطة في اليقين على بيع الشحم وقيل هذا بالعربية
فإنما استعمله بالفارسية لا يقع على شحم الظهر بخالي ولو جلف لا يشتري ولا يأكل لحمًا أو شحمًا فاشترى
السيدة إذا كلها لم يحنت لأنه دفع ثالث حتى لا يستعمل استعمال اللحم والشحم

لا يحنت في الفصليين لأن الناس يفرقون بينهما ولو حلف لا يأكل طعاما سماه فضخته حتى دخل جوفه من مائه ثم القاه لا يحنت
ولو غسل يده في العنب فان رمى القشر والحلب وابتلع الماء لا يحنت وإن رمى قشره فقط وابتلع الماء والحلب
حنت لأنه أكل الأكثر ولو حلف لا يأكل شيئا من اللحم أو الفاسي شئى أكله من الجوارح الخبيث والعسل والسكر والناطف حنت ذكره في الأصل قال
الامام النسفي في شرح الشافعي هذا في عرفهم أما في عرفنا لا يحنت بالعسل والسكر والخبيث ولو حلف لا يأكل طعاما سماه لما يحنت كمن
حلف لا يأكل الفلفل فأكمل طعاما فيه فلفل أن وجد طعم الفلفل حنت والفقهاء يفرق بين الملح والفلفل في الفلفل حنت لأن عينه غير
ياكل فتصرف اليقين إلى ما يتخذ فيه بخلاف الملح فلا يحنت ما لم يأكل عينه مفردا أو مع غيره إذا كان وقت الحلف دلالة على صرفه إلى الطعام إلا لم
يقول الفقهاء بغيره وفي الخلاصة فيمن حلف لا يأكل من ملح خذته فأكدماء وطما وجعلها في العجين لا يحنت لأنه تلاشى ولو حلف لا يأكل لبنا
فطبخ بارز فأكله ذكر النسفي لا يحنت وإن رويت عينه ولم يجعل فيه ماء وفي مجموع النوازل إذا كان تردى عينه ويوجد
طعمه يحنت ولو حلف لا يأكل زعفرانا فأكمل كعكا على وجه زعفران يحنت ولو حلف لا يأكل هذا السن فجعل خبيثا حنت
الأذا وجد طعمه ولم تر عينه فلا يحنت وكذا هذا التمر فجعله عصيدة فأكلمها لا يحنت وفي أكل السكر لا يحنت بلصق يده لا يأكل
لما يشتريه فلان فأكمل من لحم سخلة اشتراها فلان لا يحنت وعلى أن ليس في بيته مرقه وفي بيته قنينة لا يبيع
إذا عمل بها وكثيرة فاسدة لا يحنت ولا يأكل من هذا القدر وقد عرف منه شئ قبل اليقين لا يحنت باكله كما لو حنت
الحلف على طعاما ما طبخه غيره وفي التجريد قيل اسم الطبخ يقع بوضع القدر لا بإيقاد النار وقيل لو أوقى غير ما قوضت
من القدر لا يحنت انتهى وفي عرفنا ليس واضح القدر من بخا قطعا ومجرد الأيقاد كذلك ومثله يسمى صبي الطبخ وعينه
والطبخ والمركب بوضع التوابل وإن لم يوقد وفي المنتقى عن محمد حلف على ما لا يؤكل أن لا يأكله فاشترى به ما يؤكل فأكله
حنت ولو حلف على ما يؤكل فاشترى به ما يؤكل فأكله لا يحنت فعقده اليمين في الأول على بدله حلف لا يأكل مما يملكه فلان
فأكمل منه بعدد وجه عن ملكه لا يحنت وكذا إذا اشتراه إذا باعه فأكله وكذا من يراه إذا أخرجه النوازل عن ملكه ويحنت قبله بخلاف نازع
فلان يحنت به عند الزارع ومن اشترى منه لأن الزارع لا يبيع الشراء ما لو اشترى شخص ذلك الزرع فبذره وأكل منه لا يحنت
ومثله من طعام يصنعه فلان فضخته وباعه فأكمل يحنت وكذا من كسب فلان فأكسب ثمار فورث عنه فأكله حنت ولو انتقل من ثمار
أو هبة أو وصية ونحوها لم يحنت ولا يشتري ثوبا منه فلان فمنه فباعه منه حنت حلف لا يأكل حراما فاشترى بدرهم
غضب طعاما فأكله لا يحنت لما عرف أن الثمن انما يثبت في الذمة فيصير عليه ثم الدرهم ما لو أكل خبر غضبه حنت ولو
اشترى بذلك الخبز لما لا يحنت يعني إذا أكل اللحم ولو أكل لحم كلب أو قرد لا يحنت عنه أسد بن عمرو قتال نصيره فاحند
وقال الحسن كله حرام وقال الفقهاء أبو الليث ما كان فيه اختلاف العلل لا يكون حراما بطلقا وهو حسن ولو اضطر لأكلك الحرام
إذا الميتة اختلجوا أو المختار يحنت وعن محمد روايتان ولو كان العضو بهرا فطحنه أن أعطى مثله قبل أن يأكله لم يحنت لأن
أكله قبل ذلك حنت لأن الحرمة ثابتة ما لم يؤد الضمان وفي الأجناس المعنوية أو المكروه إذا فعل شيئا حراما فهو ليس بأكال

ومن حلف لا يأكل من هذه الحنطة لم يحث حتى يقضمها ولو اكل من خبزها لم يحث عندنا حنطه ولا وقالوا ان كل من خبزها حنث
ايضا لان مفهومه من عرفا ولا يحنط حنطه مستعمل في كل وقت وكل قضا وهي قاضية على الجواز المتعارف على ما هو
عنه ولو قضمها حنث عندنا هو الصحيح لغوم الجواز كما اذا حلف لا يقضم قد مضى في دار فلان واليه الاشارة بقوله في المتن حنث الضامن
قال ولو حلف لا يأكل من هذه الحنطة لم يحث حتى يقضمها ولو اكل من خبزها لم يحث عندنا حنطه ولا وقالوا ان كل من خبزها حنث
المراد اولو حلف لا يأكل خبزنا فعليه ما يحث اكل خبزنا وذلك خبز الحنطة والشعير لا حنطه هو المعتاد في غالب البلدان ولو
اكل من خبز القطن لم يحث لانه لا يسمى خبزا مطلقا الا اذا نواه لانه محتمل كلامه وكذا اذا اكل خبزا لا يربوا الحنطه لم يحث
غذ معتاد عندنا حتى لو كان بطبرستان او في بلدة طعمها لهم ذلك يحث

لما ولو اكل من الكرم الذي رفعه معا لم يحث اما عندنا فلا يشك وعنده كذلك لانه عقد فاسد فانما اكل ملك نفسه قوله
ومن حلف لا يأكل هذه الحنطة يعني ولا نية لم يحث حتى يقضمها غير نية ولو قضمها نية لم يحث وكذا لو اكل من خبزها او دقيقها
او سويقها وهو قول المشافعي وقالوا ان اكل من خبزها حنث ايضا لان الاكل من خبزها مفهوم منه عرفا ولا يحنط حنطه ان حنطته
مستعمل يعني يستعمل لفظ اكل الحنطة حقيقة اى في معناه الحقيقي وهو ان يأكل عين الحنطة فانه مستعمل فان الناس
يقولون الحنطة وبالكسرها وهي التي تسمى في عرف بلادنا بلبلة وتقع اى توضع جافة في القدر ثم تؤكل قضمها وليس المراد
حقيقة القضم بخصوصها وهو اكل باطراف الاسنان بل ان يأكل عيناها باطراف الاسنان او بسطوها فاذا ثبت لللفظ حقيقة
تستعمل فمواولي عندنا حنطه من الجواز المتعارف وهو ان يبراد باكل الحنطة اكل خبزها وصار كما اذا حلف لا يأكل من
نمطه البقرة او الشاة فاكل لبنها او سمها او زبدها او من نمطه البقرة فاكل من فرخها لا يحث لانها على علمها
اذا كان ما كولا وبها يكسان هذا الاصل ويرى ان الجواز المتعارف اولى ودرج قولا بان المشكك انما يريد العرف فاذا لم يكن له نية ان يفرق
المية بخلاف مسئلة البقرة والبيضة فانه ليس اللفظ مجازا اشتهر فترجى على الحقيقة والذي يوجب ان المتعارف والاكثرية وجود الحنطه

وهو نفس فعل اكل خبز الحنطة لا استعمال لفظ الحنطه اولا اكل حنطة فيه بل لفظه اكلت حنطته يستعمل ان يبراد بالحنطه
عندها كما يبراد بالخبز من دقيقها فيرجح قول ابي حنيفة ترجح الحقيقة عند مساواة الجواز لان الكثرة المعنى توجب الكثرة اللفظ الذي يدل به عليه
لانا نقول لا يلزم ذلك الا اذا لم يكن الا لفظ واحد يدل به وليس هناك ذلك لانه يقال اكلت خبز الحنطة ويقال اكلت الحنطة
بل لان لا يتعارف في اكل الخبز منها الا لفظ اخر وهو اكلت الخبز اللهم الا ان ينوي كل الخبز فيحث به لا بالقضم او بالقضم فلا يحث
باكل الخبز اتفاقا ولو قضمها حنث عندنا كما يحث بخبزها وقضم يقضم كسبه العين في الماضي وفتحها في المستقبل وقوله هو الصحيح اصرا
عن رواية الاصل انه لا يحث عندنا اذا قضمها وحجها في الذخيرة ودرج شمس لا يمينه وقاضى خان رواية الجامع انه يحث قال المص واليه
الاشارة بقوله في الخبر يحث ايضا فانه يفيد انه يحث بالقضم ولا يلزم استعمال اللفظ حقيقة ومجاز بل يكون من عموم الجواز كمن حلف
لا يقضم قد مضى في دار فلان يحث بالدخول زحفا لم يجد مجازا في الدخول ولو اكل من سويقها حنث عندنا خلافا لابي يوسف فيحتاج
ابو يوسف الى الفرق بين الخبز والسويق والفرق ان الحنطة اذا ذكرت مقرونة بالاكل يبراد بها الخبز دون السويق ومحمدا اعتبر عموم
الجواز وهذا الخلاف اذا حلف على حنطة معينة اما لو حلف لا يأكل حنطة ينبغي ان يكون جوابه كجوابها ذكره شيخ الاسلام ولا يخفى انه يحكم

والدليل المذكور المتفق على ايراده في جميع الكتب بعم المعينة والمنكرة وهو ان عيناها ما كول قوله ولو حلف لا يأكل من هذا الدقيق
فاكل من خبزه حنث لان عينية غير ما كول فانصرف اليمين الى ما يتخذ منه فيحث بعينه وفي النوازل لو اتخذ منه خبيصا حث ان يحث
فلو سبق منه لا يحث بتعين الجواز وهو ما يتخذ منه مراد في العرف فلا يحث بغيره الا ان ينويه واذا نواه لا يحث باكل الخبز بمجمله
اصرا عن قول من قال يحث لانه حقيقة كلامه قلنا نعم ولكن حقيقة مجرورة ولما تعين ارادة الجواز سقط اعتبار الحقيقة لكن قال لا يمينية ان لم تكن
فبغير حرز في الجواز لا يحث لانصرف يمينه الى العرف فلم يتناول الوطى الا ان ينويه قوله ولو حلف لا يأكل خبزا فمينية على ما يعتاده اهل مصره

قال وان كان كل واحد فاعلم اننا اورمانا اورطبا او قنأ او خيا لا يفتق وان اكل قنأ او بطيخا او مشمشا حنت وهذا حنت
الحمية بقنأ وقال ابو يوسف حنت في الحنط الرطب والرمان ايضا ولا حنت ان الفاكهة اسم لما يفتكه به قبل الطعام وبعد الا
بتمويه زيادة على القنأ وورطبك ثياب من فندس سواء يبدن يكون التفكه به معاد احسن حنت ثياب الرطب وهذا المعنى موجود في المتأخر اخراجه
وغير موجود في الفتحة والمشايد جميعا من القول ايضا وكلا فلا حنت هما واما الحنط الرطب الرمان فاما يقولان ان معنى التفكه موجود في
فانها اعز الفواكه والتنعيم بها يفوق التنعيم بغيرها وابو حنيفة لا يقولان هذه الاشياء مما يتعدى بها ويستراوى بها
وهو حنط رافى معنى التفكه للاستعمال في حاجة البقاء ولهذا كان السابغ منها من القليل او من الاكثول
قال ولو حلف لا يأتكم فكل شئ اصطنع به اذا تم والشواء ليس بادام والملم ادام وهذا عندنا في حنيفة وابو يوسف وقال محمد بن علي
حقيقته اذ يجمع العظم مع اللحم فيصير الى المتعارف ونقص بالشراف فانه يكن في الرؤس على العوم ومع ذلك لم ينعقد بين الشرط
العوم فيها اجيب بالمتن بل من الرؤس لا يمكن بغيره كروى الا دمي وبهذا اخرج الجواب عما اورده على سبيل الخلف لا يركب دابة ان كانت
اذا ركب كافر او دابة حقيقة فمكن العمل بالحقيقة ومع ذلك لم يحير على عمومته فان السكك العمل بحقيقة مجموعته منتف اذ من الدواب
الغلة وما هو اصغر منها ولا يكن ركوبه فيصير الى المتعارف وهذا يردم ما تقدم من ان المشكك انما يتكلم بالعرف الذي به التحاطب فوجب عند
عدم طيته ان يحكم بان المراد ما عليه العرف وتقدم تصحيح التعالي وغيره في المحم المختبر والادامى عدم الحنط وليس الاشارة على هذا الاصل المذكور
ولو كان هذا الاصل المذكور متعلقا بغيره لا تجاز احد على خلافه في الفروع قوله من حلف لا ياكل فاكهة فاكل منها اورمانا اورطبا او قنأ او خيا لم يحنط وان اكل قنأ
او بطيخا او مشمشا حنت وكذا يحنط بالحنط والسفرجل والاجاص والكشمش وهذا التفصيل عندنا في حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد بن حنط
في الحنط والرطب والرمان ايضا والاصل المتفق عليه ان الفاكهة اسم لما يفتكه به قبل الطعام وبعده ان يتنعم به زيادة على المعتاد من
الغذاء الاصل ولذا يقال النار فاكهة الشدة المزاج فاكهة والرطب واليابس فيه اى في معنى التفكه سواء بعد ان يكون التفكه به
معتادا في الحالى فان خصت العادة بالتفكه باحدى الحالتين دون الاخرى كالبطيخ فانها خصت التفكه به في حال رطوبته دون
حال يجسه لم يحنط باكله يابسا وهذا المعنى اى معنى التفكه بان يוכל زيادة على الغذاء موجود في التفاح والبطيخ والمشمش فيحنت بها القنأ
وغير موجود في التفاح واليابس لا يحنط بل يحنط على المائدة كما يوضع البقل نحوه فلا يحنط بها اتفاقا واما الحنط الرطب والرمان في محل
الحان فوجه قولهما ان معنى التفكه موجود فيها بل اى اعز الفواكه والتنعيم بها يفوق التنعيم بغيرها من الفواكه فيحنت بها وابو حنيفة يقول اى ما يتعدى
ما منغرة حتى يستغنى بها في الجملة في قيام البدن مسقونة جمع الجوزية اى ببعضها كالرمان في بعض عوارض البدن لا ليكثر انما يتكلم بها ولكن لما كانت قد تستعمل اصالة
حاجة البقاء فحصر معنى التفكه فلا يحنط بغيرها الا ان ينويه فيحنت بالثلاثة اتفاقا ولذا كان اليابس منها من التوابل كحب الرمان من الاقوات وبى تمر والبرسيم والمشايد
الواحدة اختلاف زمان ففى زمانه لا يبعد وناس الفواكه وافق على حسب ذلك وفى زمانها عدت منها فافقنا به فان قيل
لاستدلال المذكور لابي حنيفة يخالف هذا الجمع فان سببه هنا على العرف والاستدلال المذكور صريح في ان ثيابا للغه حيث
الفاكهة ما يفتكه به ولا شك ان ذلك لثمة والتفكه بالثى ما يتنعم به زيادة على المحتاج اليه احالة وهذا معنى اللغة فيقول
عقب واخويه ليس كذلك دائما فحصر الحكم الجواب بجواز كون العرف وافق اللغة في زنتهم خالفنا في زمانها فان قيل
فيه دليل على ما ذكرناه فافهم ان الاعتبار باللغة الا ان لا يكون فيعتبر العرف فافق هذا يدل على عدم اعتبارهما ذلك فالجواب
بغيره لازم لجواز ان يمتنع كون الاستقبال به احيانا بالنسبة الى بعض الناس يوشرفى نقض كونه مما يتكلم به قوله
من حلف لا يأتكم فكل شئ اصطنع به فهو ادام كالحل والزيت والعسل واللبن والزبد والسمن والمرق والخ
نه يا ول الى الذوب في الفم ويحصل به صبيخ الخبز واصطنع ميني للمفعول وهو افعال من الصنع ولما كان ثلاثيته وهو صبيخ
حديثا الى واحد جاز الافعال منه لازما فلا يقال اصطنع الخبز لانه لا يصل الى المفعول به بنفسه حتى يقيم
العمل على اذنى الفعل لانه ما يقيم غير من الجار والمجرور ونحوه فلذا يقال اصطنع به ولا يقال اصطنع الخبز ولا يصح

ما يוכל مع الحد على ادم وهو ما يذعن الى يوسف لان ادم من العائمة وهي الموافقة وكل ما يוכל مع المانزوا فوق له اللحم البيض
وهو ولما كان ادم ما يוכל تبعاً والنبعية في الاختلاط حقيقة ليكون قائماً به وفي ان لا يוכל على الاغلاذ كما وتام الموافقة ولا يتبع
ايضا والحل وغيره من المانقات لا يוכל وحده ما بل يشرب والماء لا يוכל بانفراده عادة ولا يذعن وب فيكون تبعاً لغيره
اللعنة وما يتبعه لانه يוכל وحده الا ان ينويه لما فيه من التشديد والعنب والبطيخ ليس بادم هو الصميم

ايتم ما له جسم كرم الخبز وهو بحيث يוכל وحده ليس بادم كالحلم والبيض والتمر والزبيب وهذا التفصيل عند
ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد ما يוכל مع الخبز غالباً فهو ادم وهو رواية عن ابي يوسف وقول الشافعي
واحمد والما حنبل ان ما يتبع به كالحل وما ذكرنا ادم بالاجتماع وما يוכל وحده غالباً كالبطيخ والعنب والتمر والزبيب
وامشاهما ليس اداً بالاجماع اي بالاتفاق على ما هو الصحيح في البطيخ والعنب كما ذكره المصنف خلافاً لما قبلهما على
الخلاف ومن صح الاتفاق شمس الائمة وفي المحيط قال محمد التمر والجوز ليس بادم وكذا العنب والبطيخ والبصل
وكذا سائر الفواكه ولو كان في بلد يوكلان تبعاً للخبز يكون اداً ما يقول فليست بادم بالاتفاق لان اكهما لا يبي
سوي الا ما قد يقال في اهل الحجاز بالنسبة الى اكلهم الكراث وعند الشافعي البقول والبصل وسائر الثمار ادم وفي
التمر عنده وجهان في وجه ادم لما روى انه عم وضع تمره على كسرة وقال هذه ادم هذه رواد ابو داود وفي آخر ليس
اداً لانه فاكته كالزبيب واختلفوا في الجبن والبيض واللحم فجعلها محمد اداً لانها لا تؤكل وحدها غالباً فكانت تبعاً للخبز وهو
له والمراد منه الموافقة ومنه قوله صلى الله عليه وسلم للمخيرة حين خطب امرأة لوط فارت اليها فانه احرق ان يؤدم ينكحها
يوفق فما يוכל غالباً تبعاً للخبز موافقاً له ادم والجبن واخوه كذلك ويؤيده ما روى عنه عم سيدا لادم في الدنيا والآخر
الحلم وقال سيدا اكلتم اللحم رواد ابن ماجة ويقال ان ملك الروم كتب الى معاوية ان ابعث الى بشار ادم على بشار
رجل فبعث اليه جنداً على يد رجل يسكن في بيت اصهاره وهو من اهل اللسان ويقول محمد اخذ الفقيه الباقليث ولما ان
الادم ما يוכל تبعاً فما يוכל وحده ولو احياناً ليس اداً ما وهذا لان من الموادمة وهي الموافقة وذلك بان يصير مع
الخبز كشي واحد وهو بان يقوم به مقام الصنع بالشوب وهو ان يغمس فيه جسمه اذ حقيقة القيام غير مرادة لان الحبل
ونحوه ليس عرضاً يقوم بالجواهر والاجرام المذكورة من البيض ونامعه ليس كذلك فليست بادم ويرد عليه انه
ان اعتبر في مسي ادم ما بحث يוכל تبعاً للخبز موافقاً سلمناه ولا يستلزم نفياً ما ذكرنا ذلك وان اعتبر فيه
كونه لا يוכל الاتباع منعاه نعم ما لا يוכל الاتباع موافقاً كحل في مسي ادم لكن ادم لا يخص اسمه الا كحل منه
واستدل لابي حنيفة وابي يوسف ايضا بانه يرفع الى الفم وحده بعد الخبز وقبله فلا يتحقق التبع بخلاف المصطلح في حديث
عن الحديث بان كونه سيدا لادم لا يستلزم كونه اداً ما اذ يقال في الخليفة سيدا لعم وليس هو منهم واما حكاية معاوية
ففيوقف الاستدلال بها على صحتها وهي مبيعة منها اذ يعبد الامام عالم ان يتكلف ارسال شخص الى بلاد الروم
لمنز ما لمونة لغرض محل لكارف والسكنى في بيت الصم فقط لا يوجب ان يكون الساكن اشتر رجل فاشتر البطلان
تلوح على هذه القصة ودفع الاستدلال لهما بان المعتبر التبعية في الاكل والاكل هو فعل الفم والحلق وبما تحتلطان
فيه ثم تحصل التبعية ويدفع بان التبعية في الفم بعد رفع كل على حدة تحكم اذ هما فيه اذن جسمان متكافيان لا يكون احدهما
تبعاً للآخر بخلاف ما وقع صبغاً للخبز فان المقصود به الجوز بالخبز لا بالصنع واما الجسمان المتكافيان فكل ما يصلح لرفع الجوز غير مقتر

وإذا حلف لا يتعدى فالغذاء الأكل من طلوع الفجر إلى الظهر والعشاء من صلوة الظهر إلى نصف الليل لأن ما بعد الزوال يسمى عشاء ولهذا يسمى الظهر أحد صلوات العشاء في الحديث والتيمم من نصف الليل إلى طواع الفجر لأنه ما خرج من التيمم ويطلق على ما يقرب منه ثم الغذاء والعشاء ما يقصد به الشبع عادة ولتعتبر عادة أهل كل بلدة في حقهم ويشترط أن يكون أكثر من نصف الشبع ومن قال إن لبست أو أكلت وشربت فعبدى حر قال عنيتكاد ونقض

إلى الآخر في رفعه قال التيمم شئ وبهذا الاختلاف ينقسم على عكس احتمال فممن حلف لا يأكل إلا رغيفا فأكمل معه البيض ونحوه لم يحنث عند ما وحنث عند محمده قوله إذا حلف لا يتعدى فالغذاء الأكل من طلوع الفجر إلى الظهر والعشاء الفتح العين والمد من صلوة الظهر إلى نصف الليل وهذا قابل معروف المعنى لا يعترض به فإن الغذاء والعشاء اسم لما يؤكل في الوقتين لا الأكل فيما فالوجه أن يقال فالغذاء الأكل من طلوع الفجر إلى العشاء الأكل من الظهر إلى ما بعد الظهر يسمى عشاء بكسر العين ولهذا سمي الظهر إحدى صلوات العشاء في الحديث إذ في الصحيحين من رواية أبي هريرة صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إحدى صلوات العشاء وفسرت بأنها الظهر في بعض الروايات هذا وتفسير التغدي بالأكل من الفجر إلى آخره مذكور في التجريد وفي الخلاصة ووقت التغدي من طلوع الشمس إلى الزوال ويشبه كونه لغذاء من الفتاوى الضغرى وفيها السحر بعد ثلاثين ويوافقه ما عن محمد بن حنفية حلف لا يكلمه إلى السحر قال إذا دخل ثلث الليل الأخير فكلمه لم يحنث قال الأسيجاني في شرح الطحاوى وقت الغد من طلوع الشمس إلى وقت الزوال ووقت العشاء من بعد الزوال إلى أن يمضي أكثر الليل ووقت السحر من يمضي أكثر الليل إلى طلوع الفجر ثم قال هذا في عرفهم وأما في عرفنا وقت العشاء من بعد صلاة العصر انتهى فعرفهم كان موافقا للغة لأن الغدوة اسم لأول النهار وما قبل الزوال أوله فالأكل فيه تغد وقد أطلق على السحور غذاء في قوله عم لعرباض بن ساوية فلم إلى الغذاء المبارك وليس الإجازة القريبة من الغدوة وكذا السحور لما كان لا يؤكل في السحر والسحر من الثلث الأخير يسمى ما يؤكل في النصف الثاني لقرب من الثلث الأخير سحور الفتح السبين والأكل فيه السحور والتضي الأكل في وقت الفضي ويسمى الضحار أيضا بالفتح والمد وقت الفضي من حين تحل الصلوة إلى أن تزول وأصل هذه في مسائل القضاء قال الترمذي فممن حلف ليحطين فلما حقه صخرة فوقيت الضخوة من حين تضي الشمس إلى أن تزول وإن قال عند طلوع الشمس أو حين تطلع فله من حين تطلع إلى أن يبيض لأن صاحب الشرع نهي عن الصلوة عند طلوع الشمس والنهي يقتضي أن يبيض والمسار مساآن أحدهما ما بعد الزوال والآخر بعد غروب الشمس فأيها لا يؤى صحت نيته على هذا لو حلف بعد الزوال لا يفعل كذا حتى يمسي ولا نيته له فهو على غيبة الشمس لأنه لا يمكن حمل اليمين على المسار الأول قبل المسار الثاني وهو ما بعد الغروب وذكرنا لو ألقى والضخوة بعد طلوع الشمس من الساعة التي تحل فيها الصلوة إلى نصف النهار والتضي ما بين طلوع الشمس وبين ارتفاع الضخوة يعني الكبرى لأنه من الصباح وهذا يعرف بسميته أهل اللغة ولو حلف ليأتيه غدوة فهذا التغدي الفجر إلى نصف النهار قوله ثم الغذاء والعشاء ما يقصد به الشبع عادة وكذا السحور فلو أكل لقمة أو لقمتين أو أكثر لم يتعد نصف الشبع لا بخلافه بالتحذير وما تعشيت ولا تسحرت ويرد أنه صلى الله عليه وسلم قال في رواية الترمذي تعشوا ولو بكف من حشف فان ترك العشاء منهزمت ومعلوم أن كفا من حشف لا يبلغ في العادة نصف الشبع واجيب بأن الحرف الطاري يفيد أنه مع الشبع للقطع بقولهم ما تعشيت اليوم أو ما تسحرت وإن كان كل لقمة أو لقمتين وكذا يعتبر في الغذاء حريم في حق كل من لم يمتدح أو لم يمتدح أو لم يمتدح فلو كان عادتكم أكل الفجر في الغذاء لم أو اللبن ينصرف إليه حتى إن المسمى إذا حلف على ترك الغذاء فشرب اللبن لم يحنث والبوى يحنث لأنه لا يزال البادية ولو أكل غير الفجر من الزر أو تمر أو غيرهما حتى شبع مما هو غير معتاد والتغدي به لم يحنث أيضا قوله ومن قال إن لبست أو أكلت أو شربت فعبدى حر وقال عنيتكاد ونقض دون شئ من اللبس أو المأكول أو المشروب لم تقص نيته لأن في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى شئ أكل أو لبس أو شرب حث

وان قال اننا ليست نربا او انا صلت طعنا لما شرحت من باب في القضاة خاصة لا يستند
لكن على الفهم قد علمت فنية التخصيص فيه الا ان خلاف الظاهر في المنطق

نفسه في ان يصدق لانه احدى نوعي الاشياء المتنوع الى ما يوجب الملك للمشتري وما يوجب البعثة فيبيع منه احدى النوعين
بمختلف السكنى نفسها المتنوع لانها ليست الا الكيفية في الدار على وجه القرار وانما تختلف بالصفة ولا يصح تخصيص البعثة
لانها لم تذكر بصفات الجنس وكذا لو كانت لا تميز في امرأة ونوى كوفية او بصيرة للرجل لانه تخصيص البعثة ولو نوى بصفة
الوعرية صححت فيما بينه وبين الله تعالى لانه تخصيص من غير ان الاختلاف بالنسبة الى الآبار اختلاف بالجنس وبالنسبة
الى الجدا واختلاف بالصفة وكان السرف في ذلك والله اعلم ان ذكر لفظ امرأة او رجل عين ذكر ولد له اب اسلم آدم فكان
قال كل من له اب من ولد آدم وارا بعض الآباء دون بعض ليس الصفات المذكورة بعين ذكر ولد آدم وان كان
لا يشكو الوجود عن صفة ذوقها متقنة الزوج ولا اللفظ والحق ان الافعال الخارجية لا تصور ان تكون الانواع واحدا لا فرق
في ذلك بين الفعل وسخوه وبين الخرج وسخوه من اشياء فكما ان اشياء الفعل بسبب انه ليس الامر الماء كذا كذا الخرج ليس
الافعال المسافة غير انه يوصف بالطول والقصر في الزمان فلا تفسر بتقسيمه الى نوعين الا بالاختلاف الاحكام مشتمل فان منه
ذلك علمنا اعتبار الشرع اياها كذا كما في اخرج المختلف الاحكام في السرف وغيره واشياء لنفسه وغيره فمختلف حكمه في حكم
بتعدد والتنوع في ذلك ولا يخفى ان المساكنة والسكنى ليس فيها اختلاف احكام الشرع الطائفة منها بالنسبة الى طائفة اخرى
وكل في نفسه نوع لان الكل قراصة المكان ثم اعلم ان التحقيق ان المفعول في الاكل لا ليس ليس من باب يقتضي لان
ما يقدر للتخصيم المنطوق وذلك بان يكون الكلام محال كذب على ظاهره مثل رفع الخطأ والسيان او بعد فهمه بجملة مشتمل على
عبدك معنى وليس قول القائل لا اكل يحكم كذب فاعلم بحجوده ولا متفهما حكما لا يصح مشتمل على المفعول اعني المأكول من فرد
وجوده فصل الاكل ومشتمل ليس من باب يقتضي والا كان كل كلام كذا كذا اذ لا بد ان يستدعي معناه زمانا ومكانا فكان لا يفرق
بين قولنا الخطأ والسيان مرفوعان وبين قام زيد وليس عمر وفاطمة من باب حذف المفعول اقتضالا وتناسيا ولاقية
من الاشياء وان فروقا بين يقتضي والمحدوف وجعلوا المحذوف لا يقبل العموم قلنا ان لقول عمومه لا يقبل التخصيص وقد صرح من المقتضين
بمع باب من العمومات لا لا يقبل التخصيص مثل المعاني اذ قلنا بان العموم من عوارض المعاني كما هو من عوارض الالفاظ وغير
ذلك اذ هذا المحذوف ليس في حكم المنطوق لتناسبه وعدم الالتفات اليه اذ ليس الغرض من الاخبار بمجرده الفعل على عرف ان
المتعدى قد يزيل منزلة اللازم لما قلنا والاتفاق على عدم صحة التخصيص باب المتعلقات من الزمان والمكان حتى لو نوى لا ياكل
من مكان ودون آخر ودان لا تلحق عمية بالاتفاق ومن صور تخصيص احوال ان يقول الاكل هذا الرجل وهو قائم ونوى في حال
قيامه فنية لغو بخلاف الوقال الاكل هذا الرجل لما علم ان نية فعل فيما بينه وبين الله والفرق بان المفعول في حكم المذكور اذ لا يقبل
الفعل الابغلية ممنوع بل يقطع بتعلق معنى التأكيد من اشارة فانما هو لازم لوجوده لا لدول اللفظ هذا يكون اعادة نوع ليس تخصيصا
من اعام بل يقبل لفتح لانه لا يخرج عن قصر عام على بعض متنا ولانه واقرب الامور اليك قوله لا تقتلوا النساء والنسب ان تخصيص
لا تقتلوا المشتريين في المشايخ تمت المشركين بمعنى تخصيص النوع ليس الا اخرج جميع افراد النوع في تخصيص كل افعال

قال ومن حلف لا يشرب من دجلة فشرب منها بالاء لم يحث حتى يكره منها لو عا عدا الى حنيضة به وقال اذا شرب
منها باناء لم يحث لانه المتعارف المفهوم وكذا ان كلمة من للتبعية وحقيقته في الكرم وهي مستعملة

والسفر فثبت الاشكال في تعيين المسكنة والخروج وقد اكرهه من ذكرنا والله سبحانه ما ذكر في الذخيرة جوابا عن ايراد قائل
لو حثت نية الشراء لنفسه فمن حيث انه بيان نوع الابيان تخصيص كان يجب ان يصدق في القضاء كما في الخروج وكما في قولنا ان
قلنا نية الشراء لنفسه بيان نوع من وجه وتخصيص عام من وجه في حق الحق لان الشراء لنفسه لغيره هو في حق الحق فهو لا يجوز له ان
تخصيصا ولكن في حق الملك بيان نوع لانها مختلفة في حق الملك ففرنا على اثنين خطما قلنا من حيث انه بيان نوع يصح هذا
البيان فيما بينه وبين الله تعالى وان لم يكن الاسم مطلقا ومن حيث انه تخصيص لم يرب في القضاة وبذلك اجلت قوله انت يا ابن
ميتة امي النوع البينونة شاة من عصية النكاح وغيره لان الاسم في الاثبات لا يعم استغراقا بخلافه في اللفظ لو قلت رايت رجلا
يكره ان يقاتل الرجال استغراقا بخلاف ما رايت رجلا قوله ومن حلف لا يشرب من دجلة فشرب منها باناء لم يحث حتى يكره منها كراعا
يتناول بغيره من نفس النهر من ابى مائة كعبه اذا لم تكن له نية انا اذا نوى باناء حث به اجماعا وقال اذا شرب منها كيف اشرب باناء
او بغيره او كراعا حث لافرق بين ذلك بين قوله من دجلة حثت بالشراب بانها باناء او كراعا في دجلة او نهر اخر اخذ من
دجلة لان نسبة الماء اليها ثابتة في جميع هذه الصور وقولها قول الشافعي واحمد وجهه انه هو المتعارف المفهوم من قولنا شربت من
دجلة كان مجازا اما مجاز حذف امي من دجلة او مجاز علاقة بانك يسير بدجلة عن مائها وهو ابى من مجاز حذف لا كثرية بالنسبة
اليه ولشبهة جري النهر مقررين له بان علاقة المجاورة ثم هو اشهر من انه يراو به نفس الكرع فيصرف اليه قيم الكرع وغيره كما لو حلف
لا يشرب من دجلة وارثا لم يحث بالداخل كيف كان بخلاف ما لو استلقى داخل قدسية فقط لا يحث لان هذا ليس ونولا واليهين نعت
عليه وله ان الحق الحقيقي للكلام الكرع وهو مشتمل للعرب واهل لوف لان كثير من اهل العراق وغيرهم من اهل لوف يعرفون بعبودته وروى عنه عليه
السلام انه اتى قوما فقال بل عندكم ما ربات في شئ والكرعنا واذا كان الحق الحقيقي مستعملا كانت الحقيقة مستعملة فينعت عليها اليهين لان الحقيقة
ما لم تخرج كانت اولى من المجاز ولما لم تحث بالكرع اجماعا الا انها يقولون حث به باعتبار انه من افراد المجاز لا باعتبار ارادة الحقيقة
بذلك فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا ايراد هذا القسم وانما قلنا ان الكرع حقيقة اللفظ لان من هنا لا ابتداء الغاية فالمعنى ان
اشرب من نفس دجلة وذلك انما يكون بوضع النعم عليها نفسها فاذا وضع النعم على يده او كوز ونحوه فيه ما دام لم يصدر حقيقة اللفظ
وهو وضع نعمة على نفسها واما ما في النهاية من انها للتبعية فانما يصلح توجيهها لقولها لان المعنى لا اشرب بعض ماء دجلة اذ لو اريد
حقيقة دجلة لم يكن للكلام معنى لان نفس دجلة وهو الاصل المشقوق نهر ليس مما يشرب ولو اريد مجاز دجلة وهو ما وصحت للتبعية في تفسير
المراء لا اشرب من ماء دجلة هو نفس قولها فحثت بالكرع وغيره لانه دجلة وعلى هذا فيجيب قولها بعد الوجه المشهور في تقديم المجاز لمقتضى
وهو ان الكلام عند عدم قرينة ارادة المعنى الاصل انصرف الى المشهور منه وان جعلت من البيان بان يقال وضع النعم على نفس
دجلة لا يفعل وهو الحقيقة على تقدير كونها لا ابتداء فليكرم ان يراو بلفظ دجلة ما هو باوج جاز ان يكون من التبعية فاما المعنى
لا يشرب بعض ماء دجلة ولا ابتداء والمعنى لا يكون ابتداء اشرب من ماء دجلة فيحث بشربه كما كراعا وغيره واما الاستدلال
له لقوله تعالى ان لا تشربوا من نهر فمن شرب منه الى قوله الا من اغترف غرفة بيده من جنة انه يفيض ان ما لا يشرب

ومن قال ان لم يشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم فامواته طالق وليس في الكوز ماء لم يحنث فان كان فيه ماء ذائق
 قبل الليل لم يحنث وهذا عند أبي حنيفة ومحمد بن وهب وقال أبو يوسف لم يحنث في ذلك كله يعني اذا مضى اليوم وعلى هذا
 الخلاف اذا كان اليمين بالله تعالى واحداً من شرط انعقاد اليمين وبقاءه التصور عند خالفه فلا يوجب يوسف انه كان اليمين
 انما تعقد للبر فله بد من تصور البر ليس ايجاباً ولكنه امكان القول بالانعقاد موجبا للبر على وجه يظهر في حق الخلف وهو الكفارة
 قلنا لا بد من تصور الاصل لينعقد في حق الخلف ولهذا لا ينعقد الغموس موجبا للكفارة ولو كانت اليمين مطلقة
 ففي الوجه الاول لا يحنث عند هذا وعند أبي يوسف لم يحنث في المحال وفي الوجه الثاني يحنث في قوله جميعاً

بغير اذن فلان قاعناه فلان فلم ياذن بلسانه في ان يحنث وهذا دليل الرضى ليس باذن ولو حلف لا يشرب
 خمر افرجه بغير جنبها كالاقتسام ونحوه يعتبر بالغالب وانما تعرف الغالب باللون والطعم فيعتبر الغالب منها كذا روى عن أبي يوسف
 في النواذر فيما اذا حلف لا يشرب لبناً قسب عليه الماء نشرب به يحنث ان كان اللون لون اللبن ويوجد طعمه وان كان لون
 الماء لا يحنث وعن محمد بن يعقوب الغالب من حيث القاية والكثرة بالاجزاء وان كان اسوداً حنث استسماً واما اذا حلف بجنبه بان حلف
 على لبن بقره فحلفه لبن بقره اخرى وعند أبي يوسف هو كالحنثين يعتبر بالغالب وعند محمد يحنث بكل حال لان الحنث عند
 لا يغلب الحنث بل يكثر بجنبه وهذا الخلاف فيما يمتزج بالمتزج اما فيما لا يمتزج كالدخن يحنث بالاتفاق اذا اعتد بيمينه على الكثر
 قوله ومن قال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم فامواته طالق وليس في الكوز ماء لم يحنث وان كان فيه ماء
 فأبرئ قبل الليل لم يحنث وهذا عند أبي حنيفة ومحمد بن وهب رضي الله عنهما وروى عن محمد بن يعقوب الخلف ان فيه ماء او لم يعلم وقال أبو يوسف رحمه
 الله حنث في ذلك كله اذا مضى اليوم وعلى هذا الخلاف اذا كان اليمين بالله تعالى واحداً من شرط انعقاد اليمين
 لانقضاء اليمين المطلقة عن الوقت، وبقاء اليمين المقيدة بالوقت عند ما الى وقت وجوب البر وهو قول لك ووجه عند الشافعية
 وعند أبي يوسف لا يشترط تصور البر في انعقاد اليمين المطلقة ولا بقاء المقيدة وهو وجه آخر للشافعية وما اتينا على الخلاف
 لو حلف ليقضين زيد اليوم فمات زيد قبل مضى اليوم لا يحنث عندها وعند أبي يوسف لانها تبقى ويحنث في آخر جزء من اليوم
 وكذا لو حلف ليقضته وهو ميت والحال جاهل بموته لا يحنث عند ما خلا قاله وانما شرطنا جملة بموته عند ما لانه لو كان عالماً بموته
 انقذت وحنث بالاتفاق بان اليمين انقذت على ازالة حيوة مريدتها الله فيه بخلاف ما اذا لم يكن عالماً لانه عقد على حياة
 القائمة على ثلثة والواقع انهما كانا في غير مقتضى كسلة الكوز فانه وان لم يكن احداث الله تعالى الماء فيه لكنه لا يخرج من المحل
 عليه فان اختلف كان على الماء الكائن فيه حال سحلت ولا ماء فيه اذ ذاك فلذا لا يتعقد عندها وكذا اذا حلف لياكلن هذا زرع
 اليوم فاكل قبل الليل او يفضين فلانا دينة هذا وفلان قدمات ولا علم له اوقات احدتها قبل مضى الغدا وقضاه قبله او ابراه
 فلان قبله لم تنفذ عندها وانقذت عند أبي يوسف رحمه الله وكذا لو قال لزيد ان رايت عمراً فلم اكلك فمضى خرفاه
 مع زيد فسكت ولم يقل شيئاً او قال هو عمر ولا يعتق عندها فنوات الا علام فلم يبرح اليمين وعنده تعقبت بقاء اليمين وفوات
 المعقود وعليه وكذا اذا حلف لا يعطيتي يان فلان فلان ثم اعطاه لم يحنث خلا قاله وكذا ليس سفرية او ليكلنه وجه قولهما ان كبر
 انما تعقد للبر حرماً او منفاعاً ولا يظهر معنى الصدق فكان محلهما خبر يمكن فيه البر فاذا لم يكن فوات محلهما ولا انعقاد ولا في محلهما واذ لم
 تنفذ فلا حنث ولأبي يوسف انه امكن اعتبار ما مشققة للبر على وجه يظهر في سحلت وهو الكفارة كما قلنا في سحلت على سر
 السوا لا يلقين هذا الحجر فها حيث تنفذ مع استواء عاوة ثم يحنث في المحال قلنا لا بد من تصور الاصل لينعقد في حق الخلف
 لانه فرع الاصل فينعقد ولا في حقه ثم ينتقل الى الخلف للغير الظاهر ولهذا لم تنفذ الغموس موجبة للكفارة حيث كان البر شيئاً فيها ولو كان
 اليمين مطلقة عن الوقت بان لم يذكر اليوم ففي الوجه الاول وهو ما اذا لم يكن في الكوز ماء لا يحنث عند ما لم يحنث انعقاداً بالعدم

فأبو يوسف رحمه الله فرق بين المطلق والموقت ووجه الفرق ان التامية للتوسعة فلا يجب الفعل الا في آخر الوقت فلا يحنث قبله وفي المطلق
يجب البر كما فرغ وقت يخرج فيحنث في الحال وفيها فرق بينهما ووجه الفرق ان في المطلق يجب البر كما فرغ فاذا فات البر بقوات ما عطف عليه
اليمين يحنث في عينه كما اذا مات المخالف والماء باق اما في الموقت يجب البر في الجزء الاخير من الوقت وعند ذلك لم يبق
صحة البر لعدم التصور فلا يجب البر فيه وتبطل اليمين كما اذا عطفه ابتداء في هذه الحالة قال ومن حلف يصعدن السماء
اوليقليل هذا الجزء هيا انقذت يمينه وحنث عقيدتها وقال زفر لا يتعقد لانه مستحيل عادة فاشبه المستحيل حصة
فلا يتعقد ولنا ان البر متصور حقيقة لان الصعود الى السماء ممكن حقيقة الا ترى ان الملائكة يصعدون السماء ولكن الخول يخرجها
يتحول الله تعالى واذا كان متصورا ينعقد اليمين موجبا للحنث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا مات المخالف فانه يحنث مع
احتمال اعادة الحياة بخلاف مسألة الكون لان شرب الماء الذي في الكون وقت الحلف ولا ماء فيه لا يتصور فلم ينعقد
تصورا لبر وعند أبي يوسف يحنث للحال في الوجه الثاني وهو اذا كان فيه ماء فاهرب يحنث قولهم جميعا قوله فابو يوسف فرق
ان لا يشك ان بينا اربع صور صورتان في المقيدة باليوم او وقت آخر جمعة او شهر وما ان يكون في الكون ماء وقت الحلف ولم
لا يكون وصورتان في المطلقة عندهما بامان ايضا ففي المقيدة ولا ماء لا يتعقد عندنا لعدم تصور البر فلا يتصور الحنث وينعقد
عنده ويحنث للحال للعجز الدائم عن البر ومن وقت الحلف الى الموت وفي المقيدة مع وجود الماء متعديه اتفاقا واذا ابر
قبل آخر الوقت بطلت عندهما لانقضاء ما شرط العجز عن الفعل قبل آخر المدة لغوات شرط بقائها وهو تصور البر حال البقاء
آخر الوقت عندهما يتاخر الحنث آخر جز من الوقت فمناك يحنث في المطلقة ولا ماء لا يتعقد عندهما وعندنا تنقذ للعجز الى الذي لا يرجع والى في
وفيه تنقذ اتفاقا لا لكان البر عندنا اذا اريق حنث اتفاقا عندنا في يوسف بطريق أو ما قبله واما عندنا فلا نوال البرش مطا في المطلقة الا لانقضاء وقت
وجدا لالانقضاء لفرض وجود الماء حال الحلف فقد فرق أبو يوسف بين المقيدة فوجب الحنث مطلقا آخر الوقت ومن
المطلقة اذا كان الماء موجودا حال الحلف فوجب الحنث حال الاراقة فاذا لم يكن موجودا فالحنث بعد فراغه من اليمين
والفرق ان التامية للتوسعة على نفسه في الفعل فلا يتعين الفعل عليه الا في آخر جز من الوقت وان كان التأخير لا يرجع
له فائدة فيا اذا لم يكن ماء وقت الحلف لان اللفظ ما لوجب انعقاد اليمين في حق الفعل مضيقا بتعيين اللفظ آخر جز منه فلا
يحنث قبله فكذا اذا كان فيه ماء فصب لهما يمينه بخلاف المطلقة ولا ماء فانه لا فائدة في تأخير الحنث وان كان اليمين
لا يقع الحنث فيها الا بموت المخالف او المحلوف عليه في مثل حلفه على ضرب او طلاقا فان ذلك ان كان البر مرجوا ولا رجاء
هنا وفيما اذا كان الماء موجودا لا يثبت هذا الياس الا عند الاراقة فيحنث اذا ذاك وبها ايضا يحتاج ان السلف والفرق ولانه
لا يحنث عندهما اذا ذكر الوقت فاهرب قبل آخره فاذا لم يذكر فاهرب يحنث والفرق ان الوقت اذا ذكر كان البر رجاء
عليه في الجزء الاخير وعنده المحلوف عليه فالت فمناك حلفا اذ كان يشرب في هذا الكون اليوم وعلمت هذا ان يشترط بقاء
التصور لبقاء اليمين الموقته هو في المنع اشتراط التصور لانها واليمين المطلقة بخلاف ما اذا لم يذكر الوقت فان البر واجب عليه
في الحال فاذا فات المحلوف عليه حنث فقال ان يقول جوب البر في المطلقة في الحال فكان يمينه حتى يحنث في الثاني حال فلا يشك انه ليس كذلك
بمعنى الوجوب الموع الى الموت فيحنث في آخر جز من الحيوة فالموقته كذلك لانه لا يحنث الا في آخر جز من الوقت المذكور فذلك الجز بمنزلة آخر جز من
الحيوة فلا يحنث شي تبطل اليمين عند آخر جزاء الوقت في الموقته ولم تبطل عند آخر جز من الحيوة في المطلقة ومن فوات هذه الاخلافة
ما لو قال رجل لامرأته ان لم تهبي لي صداقك اليوم فانت طالق فقال بونا ان وهبت له صداقا فالك طالق فميلة عدم
حنثها ان يشترى منه بغير ثوبا لثوبا وصنفه فاذا مضى اليوم لم يحنث ابوا انها لم تهب صداقا ولا الزوج لا ينزعجرت عن
عند القروب لان الصداق سقط عن الزوج بالبيع ثم اذا ارادت عود الصداق ردت بخلاف خيار الرؤية قوله ومن حلف يصعد
السماء اوليقليل هذا الجزء هيا انقذت يمينه وحنث عقيدتها يعني اذا حلف مطلقا كما في في الكتاب اما اذا وقت اليمين فقال
لا يصعدن غدا لم يحنث حتى يمضي ذلك الوقت حتى لو مات قبله لا كفارة عليه اولا حنث وقال زفر لا يتعقد اصلا لانه مستحيل عادة

باب اليقين في الكلام

قال ومن حلف لا يكلمه فله نفاق كلمه وهو بحيث ليسمع الا انه ناسخ حدث لا سند قد كلفه ووصل
سمعكم لكن لم يفهم لنوعه فصار كما اذا ناداه وهو بحيث يسمع لكنه لم يفهم لتغافل

فيميل الاستيعاب حقيقة كما ان الكون فلا يتعد ولنا ان معودا لساو يمكن ولنا بعد من الملائكة وبعض الانبياء وكذا تحويل الحجر ذهباً يتحول
المنه سائلة صفة الحجرية واللباس صفة الالهية بناء على ان الجواهر كلها متجانسة مستوية في قبول الصفات او باعدام الاجزاء
والبدا لما باجزء في صفة فالتحويل في الاول ظهر فهو ممكن عند المتكلمين على ما هو الحق وكرامات الاولياء فكان المبرهن
فيميل اليقين موجبة اختلفة هو الكفارة للعجز الثابت عادة فلا يرجي زواله وصار كما اذا مات الحالف فانه بحيث في آخره
كما قلنا مع احتمال عادة الحيوة فيه فيثبت معه احتمال ان يفعل المحلوف عليه ولكن لم يعتبر ذلك الاحتمال بخلاف العادة فحكم
بالبحث اجماعاً بخلاف مسألة الكوز لان شرب الماء الذي في الكوز ولما فيه لا يمكن ولا تتعلق القدرة به فلذا لم تنفد فخطا
انه الحق الاستيعاب عادة بالاستيعاب حقيقة ونحن ننفعه وكل وقع في هذه المسائل من لفظ منظور فنحنه يمكن وليس معناه متعلقاً
متفقاً والله سبحانه وتعالى اعلم

باب اليقين في الكلام لما فرغ من ذكر الافعال التي هي ايجام من الكلام كالاكل والسكنى وتوابعها شئ في الكلام اولاً
من وقوعه لان الانسان لا بد له من اتصال ما في نفسه الى غير التحصيل مقاصده ويدل بالكلام الاعم من خصوصيات العتق
والطلاق وغيرها تقدم الاعم على خصوصيات قوله ومن حلف لا يكلم فلانا فكله وهو بحيث يسمع كلامه لقرب مكانه منه الا
انه ناسخ حدث لانه قد كلفه وصل الى سمعه الا انه لم يفهم لنوعه فصار كما اذا ناداه وهو بحيث يسمع لكنه لم يفهم لتغافل امي لثقله فانه
يبحث ويزال ان العلم بوصول صوته الى صانعه غير ثابت فادير على منطية ذلك حكم به وهو كونه بحيث لو كان مصغياً ساكناً
يسمع ولهذا لو كان اصم حدث وفي بعض روايات المبسوط شرط ان يوقفه فانه قال اني بعينها فناداه او ليقظه وفي بعضها
فناداه وايقظه قال اختاره مشائخنا لانه اذا لم يكن يتغير بكلامه صار كما اذا ناداه من بعيد جرح بحيث لا يسمع صوته فضلاً عن ان
يخبر به وفيه في ذلك يكون لاغياً لا يكلمه سناً او صار كما لو كان ميتاً لا يبحث بكلامه بخلاف الاصم لانه يسمع ان يقال كلمه
اذا كان بحيث لو لا اصم سمع لا يقال صميم في الميت كذلك لو لا الموت سمع لانا نقول بينه لا يتفقد الا على اني لان المتعارف هو
مع ولان الغرض من الحلف على ترك الكلام اظهار المقاطعة وذلك لا يتحقق في الميت والبعيد الذي لا شعور له بندأيه وكلامه
لكن اذا ذكر محو في السير الكبير اذا نادى اسلم اهل الحرب بالامان من موضع يسمعون صوته الا انهم لا يسمعون لشغلهم بالحرب فهو ان
قال السرخسي هذا بين ان الصحيح في مسألة الايمان البحث وان لم توقفه انتفى وقد فرق على هذه الرواية بان الامان يحاط
في اثباته وقيل يحكم فيها بخلاف فنده بحيث لا يجعل لنا ثم كالمستيقظ وعندنا لا يبحث والمراد بان نسب اليه ما ذكر في باب
التيتم من ان المتيم اذا مروا بوائيم على ماء ولا يمس به فيقتض تيممه وقد تقدم هناك انها من الاستبعاد للمشائخ فانه لو كان
مستيقظاً حقيقة والى جانب حقيرة ماء لا يعلم به لا يفتق تيممه فكيف بالناسم من حمله بعضهم على الناعس واضيف الى هذه
مسائل تزي على عشر من جعل فيها النائم كالمستيقظ في الذنيرة لا يبحث عنه يكلمه بكلام مستأنف بعد اليقين منقطع عنها لا متصل
فلو قال موصو لان كتمانك فانت طالق فاذهبي او اخرجي او قومي او شتبا او جربا متعلقا لا يبحث لان هذا من كلام

وفي بعض روايات الميسوط نسطران يوقظم وعليه مشاخيخا لانه اذا لم يتنبذ كان كما اذا ناداه من بعيد وهو بحيث لا يسمعه صوتهم

الاول فلا يكون مراد باليمين الا ان اريد به كلاما متانفا ويوجه لاحباب الشافعي فيه قال الشافعي في الاظهر واحمد وما
يحيث وفي المتن لوقال فاذ هي اذ هي لا تطلق ولو قال اذ هي طاعت لا تنقطع عن اليمين واما في نوادر ابن سبابة
عن محمد لا تكلم اليوم او غداحت لا كلمة اليوم بقوله او غدا ولا شك في عدم صحته لانه كلام واحد فانه اذا نادى ان يكلمت عليه
احدا الامر ان لا يقال لا كذلك وعلى هذا اذا قال لا تخران ابدا تكلم بكلام بعيدي حقا لتفيلم كل عليه الاثر معا لا يثبت وانما يثبت
لعدم تصور ان يكلم بعد ذلك ابتداء ولو قال لما ان ابتداء تكلم بكلام وقالت هي له كذا كذا لا يثبت اذا كلمها لانه لم يثبت معها ولا يثبت
بعد ذلك لعدم تصور ابتداء لها ولو طفت لا يكلمه فسلم على قوم هو فيهم حث الا ان لا يقصد فيه عيب ريق وديانة لا يقتضيه
وعتد بالكل والشا من رحمه الله قضا ايضا اما لو قال سلم عليكم السلام على وجه صدق قصدا وعرضا ولو سلم
من الصلوة فان كان اما قبل ان كان المحلوف عليه عن يمينه لا يثبت وان كان عن يساره يثبت لان الاول في الواقعة في الصلوة
فلا يثبت به بطلان الثانية وقيل لا يثبت بها لانها في الصلوة من وجه وكذا عن محمد لا يثبت فيها وهو الصحيح والاصح ما في الشافعي
انه يثبت الا ان ينوي غيره وفي شرح القدر في فيما اذا كان اما يثبت اذا ناداه وان كان مقتديا فعليه ذلك بالتفصيل عند ما
وعند محمد لا يثبت مطلقا لان سلام الامام يخرج المقتدي عن الصلوة عنده خلافا لما عليه قال مالك ولو دق عليه الباب فقال
من حث وقال ابو الليث لو قال بانفارسية كيت لا يثبت ولو قال كي تو حث وبه اخذ وهو المختار ولو ناداه المحلوف عليه
فقال لبيك او لمي حث ولو كلف المحلوف بكلام لم يفهمه المحلوف عليه فاضل في الاختلاف الروتين ولو اراد ان يامر به بشي فقال وقامر
المحلوف عليه يا ما كسطع فعل كيت كويت ففهمه المحلوف عليه فله لا يثبت قاله في الذخيرة ولو طفت لا تكلم فنادى امراته شيئا وقالها حث ولو جاز كافر
يزيد الاسلام فبين صفة الاسلام معاملة ولا يوجب اليه لم يثبت وفي المحيط لو سمع اهل المحلوف عليه السجود ففتح عليه القراءة وهو مقتدى لم يثبت خارجا لم يثبت
يثبت لو كتب اليه كتابا او ارسل سولا لا يثبت لانه لا يسمى كلاما عرفا خلافا لما لك واحمد لم يثبت لانه لم يقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا الى قوله او يرسل سولا اجيب عنه بان بنى الايمان على العرف واعلم ان الكلام لا يكون الا باللسان فلا يكون بالاشارة ولا
الكتابة والاخبار والاقراء والبشارة تكون بالكتابة لا بالاشارة والاياء والاعلام والاشارة والاعلام يكون بالاشارة ايضا فان نوى
في ذلك كله اى في الاظهار والافشاء والاعلام والاخبار كونه بالكلام والكتابة دون الاشارة دين فيما بينه وبين الله تعالى ولو طفت كذا
لا يثبت الا ان يشاهد كذا لا يكلمه فيصير على المشافهة ولو قال لا ابشر فكتب اليه يثبت في قوله ان اخبرني ان فلانا قد قدم ونحوه يثبت
بالصدق والكذب ولو قال بقره ونحوه فعلى الصدق خاصة فلا ان طفتي وكذا البشارة ومثله ان كتبت لي ان فلانا قد قدم فكتب اليه
قبل قدومه فوصل اليه الكتاب حث سوا وصل اليه قبل قدومه وبعده بخلاف ان كتبت اليه بقره ومثله لم يثبت حتى يكتب بقره ومثله
الواقع وذكره هشام عن محمد سألني هارون الرشيد عن حلف ان لا يكتب اليه فلان فامر ان يكتب اليه باياد او اشارة هل
يثبت قلت نعم يا امير المؤمنين اذا كان مثلك قال سرخس وهذا صحيح لان السلطان لا يكتب بنفسه وانما يامر به ومن عاينهم
الامرا لا يامر بالاشارة ولو طفت لا يثبت كتاب فلان فظفر فيه حث فله لا يثبت عند ابى يوسف رحمه الله ويثبت عند محمد لان
المقصود بالوقوف على ما فيه لا على تلفظ به ولو طفت لا يكلم فلانا وفلانا لم يثبت بكلام امر بها الا ان ينوي كلامها فيثبت

ولحلف لا يكلمه الا باذنه فاذا ن له ولم يعلم باذنه حتى كلمه حث لان الاذن مشتق من الاذن الذي هو الاعلام او من الوقوع في الاذن
وكل ذلك لا يتحقق الا بالسماح وقال ابو يوسف ولا يحث لان الاذن هو الاطلاق وانه يلزم بالاذن كالرضاء قلنا للرضاء من اعمال القلب
ولا كذلك الاذن على ما هو في ال و ان حلف لا يكلمه شهر قوم من جن حلف لانه لو لم يذكر الشهر يتأكد العين وذكر الشهر كما خرج ما رواه في الذي
على يمينه ما خلا عما ذكره لانه حاله بخلاف ما اذا قال والله لا صوم من شهر لانه لو لم يذكر الشهر لا يتأكد العين فكان ذكره ليقدر الصوم به
وانه منكر فالتعيين اليه وان حلف لا يكلمه فقراء القرآن في صلواته لا يحث وان قرء في غير صلواته حث وعلى هذا التبيين والتحليل
والتكبير في القياس يحث فيه ما هو قول الشافعي وانه كراهة حقيقة ولنا انه في الصلوة ليس بكلام عرفا ولا شرعا قال عليه السلام
ان صلواتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وقيل في عرفنا لا يحث في غير الصلوة ايضا لانه لا يسمى متكلم بل فاما ما وصفتنا
بكلام احدهما وعليه الفتوى وان ذكر خلافه في بعض المواضع قوله ونحن حلفت لا يكلمه الا باذنه فاذا ن له ولم يعلم باذنه حتى كلمه حث لان
الاذن مشتق من الاذن اي بالاشتقاق الكبير او من الوقوع في الاذن وكل ذلك لا يتحقق الا بالسماح قال المص وقال ابو يوسف
لا يحث وهذه رواية عنه كما ذكره الاطلاع في مشرعه حيث قال ظاهر قولهم انه لا يحث وعن ابي يوسف يحث ووجه هذه الرواية منه
ان الاذن هو الاطلاق فانه لا يتم الا بالاذن كالرضا فانه لو حلف لا يكلمه الا برضى فلان فرضي ولم يعلم بالحال حتى كلمه لا يحث اجاب
المص بان الرضا من عمل القلب والاذن نعم فهو يضمن الرضا ظاهر الكن معناه الاعلام بالرضا فكله تحقق الا بحدوث الرضا
نوقض به بمن انه ذكر في التبتة والفتاوى الصغرى اذا اذن المولى لعبده والعبد لا يعلم يصح الاذن حتى اذا علم يصير ما ذكرناه
بانه يدل على تقييد مقصود المورد لدلالة على عدم الاذن قبل العلم حيث قال حتى اذا علم صار ما ذكرناه ونافى انه ليس له قبل العلم حكم الاذن
يدل عليه في الشامل في قسم المبسوط اذ لعبده فلم يعلم به احد من الناس فتصرف العبد ثم علم ما ذكرناه لم يجر تصرفه فانه ما فيه ان
الاذن يثبت موثوقا على العلم فسطا فكيف جوابه وقوله على ما مر يعني ما تقدم آتاه من قوله لان الاذن مشتق من الاذن الخ
قوله وان حلف لا يكلمه شهر فواى ابتداء الشهر من حين حلف لان دلالة حاله وهو غبطة الباعث على الحلف موجب ترك الكلام
من الآن ونظيره اذا جره شهر لان العقود تترادف في الحاجة القائمة في الحال فاهرا فكان ابتداءه من وقت العقد ولانه
لو لم يمتد من الحال فسد العقد لجماله المدة بجماله ابتداءه وكذا اجال الديون واما الاجل ففي قوله حلفت لك بنفسي الى
شهر اختلف في انما لبيان ابتداء المدة او لا بها معا وعن ابي يوسف لانتهاء المطالبة فلا يلزم باحضاره بعد الشهر واختلفا باجال
الديون فبعلا بالبيان ابتداءها فلا يلزم باحضاره قبل الشهر وهو حسن لان الاصل في مثله للترفيه بخلاف ما لو قال والله لا صوم من
شهر فانه مكررة في الاثبات وانما يوجب شهر اثنا عشر يوما ولا موجب لصرفه الى الحال واما قول المص لو لم يذكر الشهر تاب
فكان ذكر الشهر لا يخرج ما رواه في يمينه واخلا عما ذكرناه حاله فظاهر انه وجه واحد حيث لم يعطف قوله علما بدلالة حاله
بالواو ومن اثنا عشر من قرره من وجوب لان دلالة الحال وحدها تستقل بصرف الابتداء الى ما سأل الحلف كما ذكرنا وما قبله
وجه آخر هو انه لو اطلق ما بدلالة مكررة في اللفظ يعني مصدر ذلك الفعل فاذا خرج ما وراء المدة بقية الشهر مستقلا بالاسباب ولا يخفى
ان ذكر الشهر لا دلالة له سوى على تقدير المدة الخاصة ثم الزائد عليه منتق بالاصل لا بدلالة على النفي ولو فرض له دلالة على نفي الزائد
عليه لم يلزم كون ذلك الزائد هو ما يلي شهر ابتداءه من الحال فلما جعل المص قوله علما بدلالة حاله هو المعين لا ابتداءها فكان وجهه
الا انك علمت من تقريرنا ان الحاجة الى ما قدمه من لزوم التابيد والاخراج واما ما قرع على استقلال الاخراج مما ذكره المتمم شيء من
قوله ان تركت الصوم شهر او كلاه شهر اتنا ول شهر من حين حلفت لان ترك الصوم والكلام مطلقا يتناول الايد فذكر الوقت لا يخرج
ما رواه وكذا ان لم اسأكنه فكل شكل بل لو ترك الصوم شهر في عمره حث وان لم يتركه مستقلا بالحلف وهو تيسر للفظ ما لم يوجب
نعم ان كان في مثله عرف يعرفه الى الوصل بالحلف والا فلا قوله لا يكلمه فقرأ القرآن في الصلوة لا يحث وان قرأ في غير الصلوة
حث وعلى هذا التبيين والتكبير اذا فعله في الصلوة لا يحث وخارجا يحث هذا جواب الاستحسان وفي القياس يحث

ولو قال يوم اكلمه فلا فاعلم انه طالق فهو على الليل والنهار كان اسم اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد ياديه مطلق الوقت قال الله تعالى ومن لم يؤمن بوجه
والكلام لا يمتد وان عني النهار خاصة حتى في القضاء لانه مستعمل فيه ايضا وعن ابي يوسف انه لا يدين في القضاء لانه غير المتعارف

وهو قول الشافعي رحمه الله ان في القرآن والذكر كلام حقيقة ولنا انه في الصلوة ليس بكلام عرفا ولا شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى يحدث من امره ما يشاء وان ما يحدث ان لا يتكلم في الصلوة متفق عليه واما الحديث الذي ذكره المصنف من
قوله صلى الله عليه وسلم ان صلواتنا يذه للبع فيها شئ من كلام الناس فبطل عليه انه انما نفي عنها كلام الناس فلا يستلزم نفي
الكلام مطلقا وهذا التفصيل جواب ظاهر المذهب ولما كان مبنى الايمان على العرف وفي العرف المتأخر لا يسمى التسبيح والقرآن ايضا
واما ما احتج به من سجع طول يومه او قرأ لا يتكلم اليوم يكلمه اختيار المشايخ انه لا يحدث ايضا بجميع ذلك خارج الصلوة واخبر
للفقهاء من غير تفصيل بين عقد اليمين بالعربية والفارسية وما ذكره في بعض المواضع من انه لو قال كلما تكلمت بكلام حسن فأت
طالق فقالت سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر طلقت واحدة ولو قالت بلا عطف سبحان الله الحمد لله لا اله الا الله
اكبر طلقت ثلاثا لانه كلام متعدد ولا يتناول كل بخلاف المعطوف لانه كلام واحد وقد يرفع بان الكلام في مطلق الكلام عرفا لا فيما قيد بقيد
واما الشرع فانه يحدث به لانه كلام منظوم وفي الحديث اصدق كلمته قالها شاعر كلمة لبيد وعرف مما تقدم انه لا يحدث بالكلمات
الاياء ونحوه قوله ولو قال يوم اكلم فلانا فامرته طالق فهو على الليل والنهار فان كلمة ليلا ونهارا حلت ثم قال المصنف في وجهه لان
اسم اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد ياديه مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يؤمن بوجه ولا فرق بين التولية ليلا ونهارا والكلام
لا يمتد قيل في وجهه لانه عرض لا يقبل الامتداد والاتحاد والامثال كالضرب والجلوس والسفر والركوب نحو ذلك وذلك عند المذاهب
صورة ومعنى والكلام الثاني يفيد معنى غير مفاد الاول وليس مثلا وتاميل للكلام متنوع الى خبر واختبار وامر ونهي فلا يحل على الكلام المطلق
انه ممتد فقد يقال ولا يحل عليه مطلقا انه غير ممتد اذ كل نوع منه على هذا ممتد على ان اسم الكلام ليس الا الالفاظ مفيدة معنى كيف ما كان
تتحقق المماثلة سواء كان المفاد من نوع الاول او لا وبه يندفع القولان وكذا قال الشيخ عبد العزيز الصبحي ان يقال لطلاق
مما لا يمتد لان الكلام ما يمتد يقال كلمته يوما ولان اعتبار المظروف او من اعتبار المضاف اليه كما في قولك امرك ببيدك يوم تقديم
فلان وقد تقدم تحقيق هذا الاصل في لطلاق واختلاف عبارتهم فيه وان الاحوال الاعتبار بالعامر المعبر واقعا فيه عند تحقق معنى
ما اضيف اليه النظر وعدمه يجعل اليوم لمطلق الوقت وعدمه لانه هو المقصود الاصل بخلاف ما اضيف اليه لانه ليس مقصودا للتعيين
ما يتحقق فيه ما قصد الى اثبات معناه بالقصد الاول ويستشكل بما لو قال والله لا اكلم فلانا اليوم ولا غدا ولا بعد ذلك لانه لا يحدث
لان الليل لم يدخل وكذا لو قال في كل يوم لم يدخل الليل ذكر ذلك في التمهيد وبه قال الشافعي وهذا لا يرد على ما هو المختار من اعتبار
المقصد ومن التركيب كما ذكرنا بل على ما ذكرنا وجوابه ان المراد باليوم فيه النهار في المسئلة الاولى بدلالة اعادة حرف النفي عند ذكر الغد
والالم يكن لذكره فائدة حتى لو قال لا اكلمه اليوم وغدا وبعد غدا تدخل الليلة وبه قال الشافعي رحمه الله وهو كقوله ثلاثه ايام وفي المسئلة الثانية
ذكر كلمته في كل يوم لتحديد الكلام على ما عرف في انت طالق في كل يوم تطلق ثلاثا في ثلثة ايام ولو قال كل يوم تطلق واحدة ولا يتحقق
التحديد لو اريد باليوم مطلق الوقت قوله وان معنى النهار خاصة اي يلفظ اليوم دين ابي صادق في القضاء لا يستعمل فيه لانه حقيقة مستعملة
كثيرا فينبغي القاصي وان كان فيه تخفيفا على نفسه وهو مشترك بين النهار ومطلق الوقت وعن ابي يوسف لا يدين في القضاء لانه غير المتعارف

ولو قال ليلة اكلم فلان فافهم على الليل خاصة لانه حقيقة في سواد الليل كالنهار لليباض خاصة وما جاء استعماله في مطلق الوقت ولو قال ان كلمت فلان فافهم ان يقدم فلان او قال فلان يا ذن فلان او حتى يا ذن فلان فافهم ان له طالع فكل قبل القدر والاذن حث ولو كلف بعد القدر والاذن لم يحث لانه غاية واليهى باقية قبل الغاية وصنعية بعد فافهم يحث بالكلام بعد انتهاء العيون

المتعارف فكان خلاف الظاهر فلا يصدق في القضاة فهو له ولو قال ليلة اكلم فلانا فافهم على الليل خاصة لانه حقيقة في سواده كالنهار لليباض خاصة وما جاء استعماله في مطلق الوقت كما جاء في لفظ اليوم وادور عليه قول القائل سه وكنا حسينا كل مينا ونسمة به ليا في لا قينا حاما ومجيلة مستينا بهم كاستينا بشملها ولكنهم كانوا على الموت اصبره والمراد مطلق الوقت فان احرب لم يكن ليلا اجاب شراكة بان المذكور الليالي بعينها الجمع وذكر احد العدوين ينظم بازائه من الآخر ولا كذلك المفرد يعنى ذكر الليالي ينظم النهار التي بازائها كما ان ذكر الايام ينظم الليالي التي بازائها قال تعالى ان لا تكلم الناس ثلثة ايام وفي آية اخرى ثلث ليال فالقصة واحدة ليس الكلام الا في المفرد فان ذكر الليلة لا يستتبع اليوم ولا بالقلب ونظريه بعضهم بانه يقتضى ان الشاعر قصد ان الملاقة كانت مشوقة لليالي تتبعها ايام فافهم بالتعارف في مثل الكلام انه نهاية في الوقت لا بين الايام والليالي ليس من شئ لان الواقع قد يكون ان احرب است بين ايام ولياليها فافهم كثير الواقع فافهم ان خبر الواقع فافهم به بالقيده والاول في تصحيح قوله لو قال ان كلم فلانا الا ان يقدم فلان وقال حتى يقدم فلان او قال لان يا ذن فلان او حتى يا ذن فلان فافهم ان طالع فافهم قبل لقدم والاذن حث ولو كلف بعد القدر والاذن لم يحث لانه غاية امي ان يقدم والاذن غاية لعدم الكلام لما قد منا ان فعل الشرط المثبت في اليمين يكون للحن منه فيكون معنى المنفى به وبالقلب فقوله ان كلمته حتى يقدم يحسن لا كلمته حتى يقدم وان وقع خلاف ذلك فافهم طالع فاذا كان غاية لعدم الكلام فاليمين معقودة على الكلام علم الا ان يقتضى اليمين ما لم يبق عدم الاذن الواقع غاية فيقع الحث بالكلام حال عدمه وينتهي بعد الغاية لانها مقيدة به فلا يحث بالكلام لعجزية واذنه اما ان حتى غاية فافهم وان اما ان الا ان غاية فلان به انتهى منع الكلام فشا بهت لغاية اذا كانت لغاية منعه فاطلق عليها اسمها وشروط قوله تعالى لا يزال بنيا نهم الذي بنوا ريته في قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم امي الى موتهم وقيل هي استثناء على حالها فيه شئ وهو ان تقدير الاستثناء فيها انما يكون من الاوقات ومن الاحوال على معنى امراته طالع في جميع الاوقات والاحوال لا وقت قدوم فلان او اذنه والاحال قدومه واذنه بتقدير مضائق المصدر المتسبك من ان يقدم وان يا ذن فان تقدير الا ان يا ذن الا اذنه وهو يستلزم تقييد الكلام بوقت الاذن والقدم فيقتضى انه لو كلف بعد القدر والاذن حث لانه لم يخرج من اوقات وقوع الطلاق الا ذلك الوقت وهو غير الواقع ثم اوروان الا ان شرط الغاية لانها شرط في قول امراته طالع الا ان يقدم زيد فان المعنى ان لم يقدم زيد واجيب بانها انما تكون للغاية فيما يحتمل التامية والطلاق مما لا يحتمل يعني فكون فيه الشرط انتهى وبها يكون ما تقدم من ان الكلام ما يستلزم الا ان هنا يحلف باذكر المعنى ولما كان مظنة ان يعترض بان الشرط وهو الا ان يقدم مثبت والمفهوم ان القدر وشرط الطلاق لا عدمه وجه شرح آخر فقال وانما على ان لم يقدم في مسألة الطلاق لا على ان قدم لانه جعل القدر وشرطه فاعلى الطلاق فيكون القدر وشرطه على الوقوع وتحتقن ان معنى التركيب وقوع الطلاق في الحال ستم الى قدوم فلان فيقع فيكون قدومه على الوقوع قبله والمتحقق في ذلك ان الطلاق يقع حال قدوم فلان وهو المعبر عنه بقولنا ان لم يقدم فحيث لم يكن ارتفاعه بعد وقوعه بالقدم ولا يمكن وقوعه عند عدم القدر واما اعتبر الحكم فيجعل عدم القدر وشرطه وهو حاصل نت طالع ان لم يقدم فلان فافهم الطلاق لان ميوت فلان قبل ان يقدم او يا ذن لانه مطلق كقوله ان لم اطلق فانت طالع قال تاج الشريعة ومما يمكن المصير الى هذا المجاز يعني الغاية لا يصير الى ذلك المجاز يعني الشرط

ان مات فاقب سقطت الميراث خلا لابي يوسف انه كان المتزوج عنه كذا لم ينسج بالاذن والقدر ولم يبق بعد الموت متصورا او بعد سقطت الميراث عند التبرع وليس له
 من سقطت الغاية يتا بالابن ومن سقطت لا يكون عليه فلا من ولم يزوجها بعينه او امره فلا من وصديق فلا من فباع فلا من عبد او ابنت منه امر الله عادي صديق فكم
 لم يثبت كذا عند يمينه على مقل ما قدم في مثل معانيه فلا من اما ايضا فلا من نسبة ولم يوجد فلا من حيث قال في هذا في اضافة الملك بالانفاق وفي اضافة النسبة عند زوج
 يمينه كذا في المصدقين قال في الزيادة ان هذه الاضافة للتعريف لان المرأة والمصدقين مقصود ان بالمرءان فلا يشترط دوا في فيتعلى الحكم بعينه كذا في الاشارة
 في حديث ذكره جدينا وهو رواية الجاهل مع الصغرة في مثل ان يكون غرضه ان لا يخلو الصغار لانه لم يبينه فلا من حيث بعد زوال الاضافة بالشك ان كانت يمينه على صديق بعينه بان
 قال في حديث جدينا في قوله فلا من بعينه لم يثبت في العبد وحيث في المرأة والصديق وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال في حديث في العبد ايضا
 في قوله في حديث جدينا في قوله فلا من بعينه لم يثبت في العبد وحيث في المرأة والصديق وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال في حديث في العبد ايضا
 في قوله في حديث جدينا في قوله فلا من بعينه لم يثبت في العبد وحيث في المرأة والصديق وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال في حديث في العبد ايضا

لان في هذا اجراء المجاز في مجر والاشتمال وفي ذلك اجزاء في استثناء القدر والاشتمال استثناء القدر ومجازا عن اشتراط عدم القدر
 واما اجزاء المجاز في الجزاء اولي منه في المجموع قوله وان مات فلا من سقطت الميراث خلا لابي يوسف لان المنوع منه كلام ينتهي الميراث
 بالاذن والقدر ولم يبق الاذن والقدر ولم يبق الموت من اليه الاذن والقدر ولم يبق تصور الوجود فلم يبق الميراث متصور الوجود وقيل ان قوله
 بقا لليمين الموقوت عندنا في حقيقة رحمه الله ومحمد علي ما مر به في الميراث موقوت بوقت الاذن والقدر وم اذا بهما فيمكن من الميراث فيمكن من الكلام
 بلا حيث فيسقط الميراث تصور الميراث عند ابي يوسف التصور ليس بشرط فقد سقطت الغاية بتا بديهي من قاي وقت كل في حيث فان قيل
 لا نسلم عدم تصور الميراث لانه سبوقه قد راعى اعادة فلا من فيمكن ان يردم ويأذن فالجواب ان الحيوة المعتادة غير الحيوة المحلولة
 على اذنه فيها وقد مره وهي الحيوة القائمة حاله اكلت لان تلك عرض تلاشي لا يمكن اعادة بتا بعينها وان اعيدت الروح فان
 الحيوة غسيل الروح لانه امر لازم للروح فيما له روح قوله ومن سقطت لا يكلم عبد فلا من ولم يزوجها بعينه انما اراد من يتسب اليه
 بالعبودية او امره فلا من الخ اعلم انه اذا جعلت على جبران محل منافع الى فلا من كذا يكلم عبد فلا من او زوجة او صديقه او لا يخل
 داره او لا يلبس ثوبه او لا يركب فرسه او لا ياكل من طعامه فلا شك ان هذه الاضافة في الكل معرفة للعين ماعند الميراث على ما مر به
 سواء كانت اضافة ملك كعبده وداره ودايته او اضافة نسيته اخرى غير الملك كزوجته وصديقه فالضافة مطلقا تشييد النسبة و
 اعم من كونها نسبية كملك او غيره فلا يصح جعل اضافة النسبة تقابل اضافة الملك كما فعل الميراث وغيره لانه لا تقابل بين العام والخاص
 الا ان يكون بنحو من عرفت اصطلاحه وهو محل العمل المذكور للميراث واذا كانت هذه الاضافة مطلقا للتعريف فبعد ذلك اما ان
 يثبت ان به الاشارة كقوله لا يكلم عبده هذا او زوجة هذه او لا فعله تقدير عدم الاشارة الظاهر ان الداعي في اليمين كراهية
 في المنافع اليه والاعرفه باسمه لم يسم ثم اعقبه بالضافة ان محرم اشتراك مثلا لا اكلمه را شدا عبد فلا من ليزيل الاشتراك
 الغا من سمة اسم را شدا وفلان زوجة فلا من كذلك فلما اقتصر على الاضافة ولم يذكر اسمه ولا اشار اليه كان الظاهر ان
 سمة في المنافع اليه وان احتل ان يزوج بعضا لذاته ايضا كالزوجة والصديق فلا يسار اليه بالاستعمال ومن فاليمن
 سمة في المنافع اليه وان احتل ان يزوج بعضا لذاته ايضا كالزوجة والصديق فلا يسار اليه بالاستعمال ومن فاليمن
 الفعل او انقطعت ثم وجدت بان باع وطلق ثم استردا ولم يكن وقت اليمين فاشترى عبدا فكم حيث وكذا لو لم يكن له زوجة
 فاستحدثت زوجة ينبغي ان يثبت في قول ابي حنيفة ولو ارتفعت النسبة الثابتة التي هيها صحت الاضافة بان باع فلا من عبده
 وداره وثوبه ودايته وعادي صديقه وطلق زوجته فكم العبد والمرأة والصديق لا يثبت وكذا اذا لبس الثوب او دخل الدار
 او ركب الدابة لا يثبت لما قلنا ان اليمين انعقدت باعتبار النسبة القائمة وقت الفعل احوال منها اكلته عنده وهذا الاصل على قول ابي حنيفة
 واما عند جدينا فاليمين منعقدة في المملوك على الاضافة القائمة وقت الفعل كما ذكرنا وفي اضافة النسبة على القائمة وقت اليمين فتفرع على هذا
 زوجة وعادي صديقه استحدثت زوجة وصديق فكم المستحدث لا يثبت لو كالم الميراث وكذا حيث وهذا ما قلناه الميراث من الزيادة وجهه ما جوزه في مثل في حيث
 من انما يقبل ان الجواز انفسها لا يغيرها كما كانت الاضافة بمجرد تعريف الذات المحبوبة فلا يشترط لها وجودها وقت الفعل فتعلق الحكم الى الجوز بعينه كما في الاشارة فان

قال وان حلف لا يكلم صاحب هذا العبد فان حلفه الاضافة لا يحتمل التعريف لان الانسان لا يعادى العبد في العبدان فصا كما اذا حلف

اذا قال زوجه فان هذه وتو ما مما اضافة اضافة نسبة فلا اتفاق انه يحتمل بجملة بعد النقطا عما سبقت كروجه المذكور في الجامع لا في حنفية
ما تقدم ايضا من ان الظاهر ان العبد للمضاف اليه بما ذكرنا من الوجه واقل ما في الباب جواز كون بوجه نفسه وان يكون للمضاف اليه
وعلى الاول يحتمل وعلى الثاني لا فلا يحتمل بالشك فظهر بما ذكرنا ان ما ذكره بالنهاية وغيره من قول الاصل في جنس هذه المسائل
انه متى عقد يمينه على فعل في محل منسوب اليه بالملك لا في محل وجود النسبة وقت وجود الفعل المحل عليه لا معتبر بالذوق وقت الفعل بل وقت الفعل وان كان
منسوب الى الغير لا بالملك يراد وجود النسبة وقت اليمين ولا معتبر لما وقت الفعل ثم وجه الفرق بان في اضافة الملك الناحل على يمين
يعني في المالك الملك لان هذه الاشياء لا تعادى بعينها وفي اضافة النسبة معنى فيهم لان الاذى يتصور منهم واستشكل بان العبد
يتصور منه الاذى واجيب بان اين سماعه ذكر في نوادره انه يحتمل عند ابي حنيفة ترجيح هذا وجه الظاهر العبد ساقط الاقباض
عند الاحراز فانه يباع في الاسواق كالبحار والظواهر ان كان منه اذى انما يقصد بهجران سيده بهجرانه ولا يخفى انه اعني هذا الاصل
لا يصح الا لحد فقط فاطلاق جعله اصلا لهذه المسائل ليس بصالح لان الاقتصار عليه يوجب الاتفاق عليه وانه الاصل لصاحب البيت
وروى ان هشاما اخبر ان محمدا رجع الى قول ابي حنيفة وقال لا يحتمل هذا اذ لم يبينه فلم يذكر الاشارة فاما ان عينه فذكر الاشارة بان
قال عبد فلان فانه هذه او امرأتها هذه فانه يصدق هذا فباع العبد والدار وطلب وعادى فكله ودخل لم يحتمل في المملوك من العبد والدار وحتم
في غيره من المرأة والصدق عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر يحتمل في الكل وهو قول الشافعي ومالك واحمد لا
الاضافة في الكل التعريف كما قد مرنا والاشارة ابلغ منها فيه لكونها قاطعة للشركة بخلاف التعريف الآخر ولزم اعتبارنا بسقوط الآخر
فاذا اعتبرت انعقدت اليمين على خصوص العين فلزم الحتم بترك بجرانها بعد الاضافة كما قبله وبها يقولان ان بجران المضاف اذا كان
مملوكا ليس لذاته لسقوط اعتباره فتقيد ببقاء النسبة مع الاشارة وعدمها بخلاف غير المملوك فانه لما كان مما يعادى لنفسه كما يعادى
لغيره فعند عدم الاشارة استوى الحال فلا يحتمل بالشك ومع زيادة الاشارة ترجح كون بجرانه بمعنى في نفسه فلا يتقيد الحتم
بدوام الاضافة لان كون الداعي الى اليمين معنى في المضاف اليه في غير المملوك غير ظاهر لعدم التحسين اي لانه لم يتعين بخلاف ما تقدم هو
اضافة المملوك لان الداعي كما يجوز كونه معنى في المضاف اليه يجوز كونه نفس المضاف حيث كان صالحا لان يعادى لنفسه لانه حر
اذ لا يعادى المملوك لنفسه وقوله لغت الاضافة ممنوع وانما يلزم لو لم تكن لها فائدة اخرى لكن الواقع ان لها فائدة وهي افادة العبد
سقوط منبته الى المضاف اليه ليعط منه فباعتبار كل منها لفائدة وقد رجع ابن العز قول محمد وزفر بان العبد وان كان ساقط المنزلة فله
بالهجران والحال ان لو ابرأ بهجرانه لا جل سيده لم يحتمل الى الاشارة فلما اشار اليه بقوله هذا اعلم ان مراده مقصده
بالهجران قال وكذلك الدار ولكن العبد اظهر نظره صحة مقصده بالهجران كما في المرأة والصدق انتهى
وما ذكر من ان لكل فائدة ففائدة الاشارة التعريف وفائدة الاضافة بيان مناط العبد فتدفع بان الاضافة تستقل بانفائدين فانها
ايضا تعرف الشخص المحلوف على بجره كما يفيد الآخر وجوابه ان الاشارة كما تفيد القدالة يعني يحصل بها التشخيص ايضا وهذا
لا يحصل بالاضافة وحدها فانه لو قال عبد فلان انعقدت على كل عبده وفي قوله فلان هذا لا يحتمل بكلام عبد آخر فلان ان كانت

ون
وكذا في

ومن حلف لا يكلم هذا الشاب تكلمه وقد صار شيئا حدث لان الحنكة تعلق بالشار اليه اذ الصفة في الحاضر لغو وهذه الصفة ليست
 بداعية الى اليقين على ما هو من قبل **فصل قال** ومن حلف لا يكلم حينا او زمانا او الحين او الزمان فهو على سنة اشهر لان الحين
 قد يرا بده الزمان القليل وقد يرا بده اربعين سنة قال الله تعالى هل اتي الانسان حين من الزمان وقد يرا بده سنة
 اشهر قال الله تعالى توفى كل واحد ما كان يعمل وهذا لان ليسير لا يقعد بالمنع لوجود الامتناع فيه
 عادة والمؤبد لا يقعد به غالب لانه بمنزلة المؤبد ولو سكنت عنه يتاب فيتعين ما ذكرنا وكن الزمان يستعمل الحين يسقط
 ما رايتك منذ حين ومنذ زمان بمعنى وهذا اذا لم تكن له نية اما اذا نوى شيئا فهو على ما نوى لانه نوى حقيقة كل ما

الاضافة تفيد ان سبب سحر العبد نسبة لغيره كالحنك في الايمان لا يثبت بالقياس بل بفعل عين المجلوف عليه لو حلف ليعطي على
 الفقرة لم يحث اذا لم يعط غيره من الفقرات والاختلاف اذا لم يكن له نية اما لو نوى ان لا يدخلها ما دامت لفلان او لا يدخلها وان رايت
 الاضافة فعل ما نرى لانه شد على نفسه في الثاني ونوى محض الكلام في الاول وروى شذوذ عن ابي يوسف في دار فلان فها
 يحث بعد زوال الاضافة وليس بشيء وعنه ايضا لا يحث بالدار التجدد ملكها لان الملك لا يستحدث فيها عادة فانها آخر ما يتبع اول
 ما يشترى عادة فتقيد اليمين بالبقاء في ملكه وقت الحلف احيى بان العرف مشترك فان الدار قد يتبع وتشتهر مرارا
 فلا يصلح مقيد او عنه ايضا ان اليمين بتقيد في الكل القائم في ملكه وقت الحلف رواد بشرعته قال اذا قال دار فلان لا يتناول
 ما يستحدث ملكه بخلاف قوله دار فلان لان قوله دار فلان تمام الكلام بذكر الاضافة والا كان مجلا فلا بد منه قيام الملك لفلان
 وقت يمينه وفي قوله دار فلان الكلام تام بذكر فلان فكان ذكر فلان تقيد اليمين بما يكون مضافا الى فلان وقت اسكني
 ثم في الحلف لا يسكن دار فلان لا يحث يسكني دار مشتركة بين فلان وغيره وان قل نصيحيه وفي بعض الشروح لا تزوج
 بنت فلان لا يحث بالبنت التي تولد بعد اليمين بالاجماع وهو مشكل فانها اضافة نسبة تفيد ان ينفقه على الموجودة حال الزوج
 لاجرم ان في التفاريق عن ابي يوسف ان تزوجت بنت فلان اذ اتمته انه على الموجود والحادث قوله وان حلف لا يكلم صاحب هذا الطيب
 فباعه صاحبه تم كونه حث بالاجماع لان هذه الاضافة لا تحل الا التعريف لان الانسان لا يعاد لمعنى في الطيبان فصا كما لو اشار اليه
 ابي الى صاحب الطيبان بان قال لا اكلم هذا الرجل فقلقت اليمين بعينه والطيبان محرب يتلبسان ابدلوا التارطار ومن لباس السج
 مورا سودا ومحمته وسداه صوف قوله ولو حلف لا يكلم هذا الشاب فكلمه بعد ما صار شيئا حث لان الحكم معلق بالشار اليه اذا
 في الحاضر لغو ولا يتقيد تشبیهه فاورد عليه انه تقم لو حلف لا ياكل هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحث مع ان الصفة في
 الحاضر لغو فاجاب بقوله وهذه الصفة ليست بداعية الخ يعني ان الصفة تعتبر في الحاضر اذا كانت داعية وصفة الرطوبة مما تدعو اليه
 الى الحلف على تركه فيقصد به بخلاف الشبهة منها فاسانها ليست بداعية على ما تقدم وفي الوجيز لير بان الدين محمود الخ
 حلف لا يكلم صبيا او غلاما او شايئا او كلاما في محرفة هو لا في ثلث مواضع في اللغة والشرع والعرف اما اللغة قالوا الصبي سمي غلاما الى تسع
 ومن تسع عشرة شاب اربع وثلاثين ومن اربع وثلاثين كمالا الى اربع وخمسين ومن اربع وخمسين شيخ الى اربع وثمانين فالغلام من اربع وخمسين
 بلغ صار شابا وفي عن ابي يوسف ان من ثلاث وثلاثين الكهولة فاذا بلغ خمسين فهو شيخ قال الله وربي قال ابو يوسف الشاب من خمس عشرة
 الى خمسين سنة الا ان يغلب عليه الشط قبل ذلك والكامل من ثلاثين الى اربع وثمانين فما زاد على الخمسين كان يقول قبل هذا الكامل من ثلاثين
 الى مائة سنة واكثر واكثر شيخ من اربعين الى مائة وهذا روايات اخر من انتشار والمعول عليه ما به الاتفاق
 فحصل في سبب من حلف لا يكلم حينا او زمانا كان فيه كالتبع لما تقدم ترجمه بالفصل قوله ومن حلف لا يكلم حينا او زمانا او الحين او الزمان فهو على سنة اشهر في نفي
 كلامه الحين او حينا والاثبات نحو لاصون حينا او الحين الزمان واما زمانا فكل هذا الزمان مقدار معين ومن الزمان فان نوى مقدار صدق لانه
 نوى حقيقة كلامه لان كلام الحين الزمان القدر المشترك بين القليل والكثير والمتوسط واستعمل في كل ذلك القليل قولنا بغية الرمان في

الاضافة

لشوط

فوق على ثلثة ايام كان اسم جمع ذكر متكرر افتناول اقل انجم وهو الثلث ولو حلف لا يكمل الايام فيشعر على عشرة ايام عندنا حنيفة
وقال على كاسية ولو حلف لا يكمل الشهر وهو على عشرة اشهر عندنا وعندنا على اثني عشر شهرا لان اللام للعقد وهو ما ذكرنا لانه يبين وعليه

فوق على ثلثة ايام ذكره في الجامع الكبير وذكر فيه انه بالاتفاق قاته قال واجمعوا فمين قال ان كل كتاب دهور او ازمته او شهر او
او سنين او جمعا او اياما يقع على ثلثة من هذه المذكورات لانها في الجمع المتفق عليه وذكر في كتاب الايمان انه على عشرة
ايام عندنا كما لمعرف قال الاستيعاب والذكر في الجامع صرح ووجهه بقوله لا تم جمع الاسم مخرج معنى المفرد لا يدرى ذكر المتكرر افتناول اقل
الجمع وهو الثلث كما يتناول اكثر منه لكن لا معنى للزائد فلم يمتنع كماله ولو حلف لا يشترى عبدا ولا يتزوج سارقا يقع
على ثلثة واوردان حكاية الاتفاق في المثل المذكورة توجب عدم توقف ابى حنيفة في معنى الدهر لان معنى المفرد لا يدرى
معنى الجمع وهذا ليس بشئ اذ قوله الدهر الثلثة مما يرد به ليس فيه تعيين معناه انه ما هو نعم يلزم لكل عاقل نفى ان يرد
به الله سبحانه لكان الجمع ومن فروع المنكر حلف لا يكمل يوما ان حلف قبل الطلوع فهو على الطلوع الى الغروب وان حلف بعده
فوق على ما من وقت حلفه الى مثله من اليوم الثاني ويدخل الليل فان كلمه ليلا حثت ولو قال اليوم وقع على
بقية يومه ولو حلف لا يكمل يومين دخل الليل سواء حلف بعد الطلوع او قبله والجواب في الليل مثله في اليوم
قوله ولو حلف لا يكمل الايام فهو على عشرة ايام عند ابى حنيفة رحم وكذا لك الجمع والشهور والسنين والدهور
والازمنة بالتعريف ينصرف الى عشرة من تلك المعدادات ففي غير الازمنة ظاهرا وفي الازمنة يلزمه خمس سنين
لان كل زمان ستة اشهر عند عدم النية وقال في الايام ينصرف الى ايام الاسبوع وفي الشهور الى اثني عشرة
شهرا وفي الجمع والسنين والدهور والازمنة ينصرف الى جميع العمر وهو الابد وجه قولهما ان اللام للعقد اذا لم يكن
صرفت الى الاستغراق والعهد ثابت في الايام السبعة فانصرفت الايام اليها وفي الشهور ستة فينصرف
التعريف اليها ولا عهد في خصوص فيما سواها فينصرف الى استغراق الجمع والسنين والدهور والازمنة وذلك
هو جميع العمر اهي للعهد ايضا فيها فان المعهود بعد ما ذكرنا ليس الا العمر وهو قول المص لان لا معهود وونه امي دون
وحاصله انه استغراق سني العمر وجمعه وله انه جمع معروف باللام فينصرف الى اقصى ما عهد مستعملا فيه لفظ الجمع على
اليقين وذلك عشرة وعهدية كذلك فيما اذا وقع بميز العدد قبله فانه يقال ثلثة ايام فيكون لفظ ايام مراد بها الثلثة
بيقين وكذا الزيادة ايام خمسة ايام الى عشرة فكانت العشرة منتهى ما قطع بارادته بلفظ الجمع فيما لا يحصى من الالاستهالات فكان
معهودا من لفظ الجمع بخلاف قوله تم وقطعناهم اثني عشر اسيطا اما وان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فان الجمع
وان اريد به يقينا ما يزيد على العشرة لكنه لوجود ذلك مراد امرة لا يصير معهودا من اللفظ بحيث يعرف اليه متى ذكر بلا معين
وكان المعهود من استعمل فيه لفظ الجمع يقينا ستم ليس الا العشرة فمادونها والعشرة منتهى ما عهد شالعا
ارادته به قطعا فيجب الحمل عليه وبخلاف ما اذا لم يقع بميز العدد ونحو ذلك الايام فمادونها بين الناس حيث اريد به جميع الايام
فان اللام فيه للجنس على سبيل الاستغراق ولا ينكر ان يرا باللام ذلك لكن المقدر انه حيث امكن العهد حمل عليه
دون الجنس والاستغراق والعهد ثابت فيما يرا بالجمع عند عدم قرينة والغرض ان السالف لم يرد شيئا

الشم

وله انه جمع معرف فيصرف الى اقل ما يتركب لفظ الجمع وذلك عشرة وكذا الجواب عنده في الجمع والستين وعند من ينصرف الى العكس انه لا يجمع

هنا

قالوا يجب ان يصير من الى المعهود المستمر وانما اعتبر في المعهود وان كان مادونه معهودا ايضا لانكما يستعملان في العشرة عند قيامه
 الاستمرار في اللفظ فلما كان الاستمرار الذي يحكم به عند عدم العهد انما ثبت لان مدخل اللفظ لما لم يكن مدولا قرينة تعيين غير الاستمرار من
 المراتب حتى يصير الى الجنس الضام للقليل والكثير كان للاستمرار وهذا ايضا كذلك لما انصرف الى المعهود والمعهود كل مرتبة من المراتب التي
 اولها ثلثة واقامها عشرة ولا معين كانت الاستمرار المعهود وبهذا التقرير ينضم ما اوردوه من المعهود في قوله وفيما ابي كونه اقصى ما يراو به العشرة
 انما يكون عند ذكر العهد وانما لم يذكر كسب من الزيادة عليه بالتحديد بالارباب وذكر شاذ ذلك قوله تعالى
 وتلك الايام وان عدة الشهور قال وليس في قول الخالف لا اكلمه الشهر سبعة ايام وسبعة ايام في قوله تعالى
 انما قصي ما يدكر بلفظ الجمع وكذلك الايام وانما قلنا انما ندفع لانك علمت ان المقصد تعيين ما عهد مراد بلفظ الجمع على وجه الاستمرار
 ليحمل عليه لفظ الجمع الخاص عند عدم ارادة شيء بعينه وكون لفظ اريد به غير ما عهد مستمر كثيرا لا يوجب نفى احديته
 في غيره وانما مشاحته الجارزي حيث قال الجارزي اسم الجمع للعشرة وما دونها الى الثالثة حقيقة حالتي الاطلاق واقترانه بالعدد
 ولما زاد على العشرة عند الاطلاق عن العدد والاسم متى كان الشيء في جميع الاحمال كان ثابتا ما هو اسم له في حال وجوده
 فليست بشي فانه دفع كلامه هذا بقوله كانه لم يبلغ الفرق بين الجمع واسم الجمع فلهذا قال للعشرة وما دونها حقيقة
 في حالين لما فوقهما في حالة واحدة وانما قالوا هذا في بعض اسماء المجموع انه يطلق من الثالثة الى العشرة كما في رهط وزود ونحو ذلك
 ولم يعلم ان الاضافة في قول الجارزي اسم الجمع بيانية والمعنى الاسم الذي هو الجمع ومثله في عبارات جميع اهل الفقه
 اكثر واستمر من ان يخفى على ناظر في العلم فحصل كلام الجارزي ان الجمع في العشرة فمادونها اثبت منه فيما زاد عليه لان
 الاول يراو به في حالتين والثاني في حالة يعني فكان الحمل على العهد في الحالتين عند عدم المعين لازما وحقيقة ما ذكرناه
 في مبداء التقرير شرح له وانما الموفق نعم لقابل ان يرجح قوله في الايام والشهور بان عهدهما عهد وذلك لان عهدية
 العشرة اسماء هو للجمع مطلقا من غير نظر الى مادة خاصة يعني الجمع مطلقا عهد للعشرة فاذا عرض في خصوص مادة من الجمع كالايام
 عهدية عنه غيره كان اعتبار هذا المعهود اولى وقد عهد في الايام السبعة وفي الشهور الاثني عشر فيكون صرف خصوص من الجمعين
 اولى بخلاف غيرهما من المجموع كالسنين والارمنة فانه لم العهد في مادتهما عدد آخر فيصرف الى ما استقر للجمع مطلقا من اداة العشرة فمادونها
 فان قيل هذه مغالطة فان السبعة المعهود نفس الارمنة الخاصة والسماة بيوم السبت ويوم الاحد والجمعة في لفظ ايام اذا اطلق على عهد
 منه تلك الارمنة الخاصة للسبعة لا شك في عدم ثبوته في استعمال اذ لم يثبت كثرة الاطلاق لفظ ايام وشهور ويراد يوم السبت والاحد والجمعة
 والحرم وصف الى آخر ما على الخصوص بل الارمنة الخاصة للمسميات متكررة وغير متكررة وغير بالغة السبعة بحسب المراتب المتكلمين
 فالجواب منع توقف الضم في اللفظ على تقدم العهد في لفظ النكرة بل اعم من ذلك بل لا فرق بين تقدم العهد بالمعنى عن اللفظ او لا عنه فانه
 اذا صار المعنى معهودا بامري طريق فرض ثم اطلق اللفظ الصالح له معرفة باللام الضرف اليه وقد قسم المحققون العهد الى ذكرى وعلمى ومثل ذلك
 بقوله لم اذ بها في الغار فان ات الغار هي المعهود لا من لفظ سبق ذكره بل من وجوده وعلى غير ما ذهب اليه من التاخيرين بالعهد الخارجي

ومن قال لعبد ان خد متني اياما كثيرة فانت حرفا لا يام لكثيره عند ابي خيفة عشره ايام لانه اكثر ما يتناوله اسم الايام
وقال سبعة ايام لان ما زاد عليها تكرر وقيل لو كان اليامين بالفارسية ينصرف الى سبعة ايام لانه يذكر فيها بلفظ الفرد دون الجمع

اعلم ما تقدم ذكره او عهد بغيره كما ذكرنا ونظيره في قولنا العام نحس بدلالة العادة فان العادة ليست الا عملا عمدا مستمرا ثم يطبق اللفظ الذي
يعمها وغيره فيقتيد بها العهد بها عملا باللفظ ولا قوة الا بالبدن قوله ومن قال لعبد ان خدمته لي كثيرة فانت حرا فالايام الكثيرة عند الخيا
عشرة ايام لانه اكثر ثمانا وله اسم الايام على اليقين على ما تقدم قال لا سبعة ايام لان ما زاد عليها تكرر وقد يقال قدم في قضاء الغوايت
ان الكثيرة بالدخول في حدة التكرار ومقتضاه ان نظرا في الكثيرة بهذا المعنى منها ان لا يحث الا بثمانية ايام
وانما لم ينظر في الكثيرة من جهة العرف لان العرف يختلف فربما يقال في الستة كثيرة وربما يقال قلمية وكذا
العشرة والعشرون فانه يقال باعتبارات ونسب لم تنضب وصوره المسئلة ان لانيه للقائل في مقدار الكثير فخرج كل على اصله ثم
قال ابو اليسر ما بلساننا فلا يجي هذا الاختلاف بل يصير الى ايام الجمعة بالاتفاق حتى لو قال لعبد ان خدمته كني مرار ووزا يسير توار
او اخدم سبعة ايام ليعتق لان في لساننا تستعمل مع جميع الاعداد لفظه روز فلا يجي ما قال ابو حنيفة في انتهاء الايام الى العشرة في
حسن والعدا علم فروع قال اول يوم من آخر هذا الشهر فهو على السادس عشر منه واخر يوم من اول هذا الشهر يقع على الخامس عشر منه
وجمع وسنن منكر لقع على ثلاث بالاتفاق ولو حلف ليفعل كذا عند راس الشهر وعند اللال او اذا اهل اللال ولا نية له فله الليلة التي فيها
ويومها وان نوى الساعة التي اهل فيها صحت نية لانه حقيقة كلامه وتغليظ عليه ولو قال اول الشهر ولا نية فله اليوم الاول الذي فيه
وان قال آخر الشهر فمن سادس عشر اليوم او غير هذا الشهر فله اليوم الاول في العرف وان كان في اللغة للايام الثلاثة او سادس عشر الشهر فالتاسع
والعشرون وان قال صلوة الظهر فله وقت الظهر كله وعند طلوع الشمس من حين تبدوا الى ان تبيض ان قال وقت الصلوة فمن حين
تبيض الى ان تزول ففي اى وقت فيما بين ذلك فعل برون قال المساء فقد تقدم ان المساء مسان لو قال في الشتاء وخوجه فمن محمد رحم الله
عندهم حساب يعرفون بالشتاء الربيع والصيف والخريف فهو على حسابهم وان لم يكن فالشتاء ما يشته فيه البر وعلى الدوام والصيف
ما يشته فيه الحر وعلى الدوام فعلى هذا القياس الخريف ما ينكسر فيه الحر وعلى الدوام والربيع ما ينكسر فيه البر وعلى الدوام وقال ابو الليث قال محمد بن
عندنا شيء في معرفة الصيف والشتاء انما ترجع فيه الى قول الناس فاذا قالوا باجمعهم ذهب الشتاء والصيف فهو كذا فكيف العرف في هذه المسائل
وفي الوقائع والخجارات اذ كان الحال في بلادهم حساب يعرفون الصيف والشتاء مستمرا فيصرف اليه والا فالشتاء ما ينكسر فيه البر وعلى الدوام والصيف
واخره ما يستغنى الناس فيه عنهما والفاصل بين الشتاء والصيف استقل في الشتاء وتحت في الصيف والربيع من آخر الشتاء الى اول الصيف فالحال في بلادهم
لان جهة البر ينكسر قبل اذا كان على الاشجار اوراق وثمار فهو صيف واذا بقي الاوراق دون الثمار فخرريف واذا لم يبق عليها اوراق فالشتاء واذا
خرجت الاوراق دون الثمار فالربيع وهو اذا خرجت الاوراق ولو قال الى وقوع الثلج اراد وقت وقوعه فعلى ذلك فهو الشهر الذي يقال له بالافارسية
اذرفان لم يكن له نية او نوى حقيقة وقوعه فعلى حقيقة الوقوع وهو الشهر الذي يحتاج فيه الى كسبه ولا يعتبر ما يطير في الهواء ولا يستعين على وجه
الارض ولو وقع الثلج في بلاد غير بلاد الحالك لا يعتبر بل المختبر وقوعه في بلدته حتى لو كان الحال في بلدة لا تقع بها ثلج تابدت اليمين ولو قال الى
قدوم الحاج فقدم واحد منهم انتهت اليمين ولو ذكر ليلة القدر وان كان لا يعرف اختلاف العلماء فيها فعلى السابعة والعشرين من رمضان
انما النية ابو الليث وان كان يعرف لا ينصرف اليها والاختلاف فيه معروف بين علماءنا وان كان حلف في اثناء الشهر لا يحث عند

باب اليمين في العتق والطلاق

ومن قال لامرأته اذا ولدت ولدا فاننت طالق فولدت ولدا ميتا طلقت وكذلك اذا قال لامرأته اذا ولدت ولدا فاننت حرة كانت
الموجود مولود فيكون ولدا حقيقة ويسمى به في العرف ويعتبر ولد في الشرع حتى تنقض به اعددة والدوم بعد نفاس وامه ثم ولده فيحقق
الشرط وهو ولادة الولد ولو قال اذا ولدت ولدا فهو حر فولدت ولدا ميتا ثم اخرجها عتق المحي وحده عند أبي حنيفة وقال لا يعتق
واحد منهما لان الشرط قد تحقق بولادة الميت على ما بينا فيمنحل اليمين الى جزاء لان الميت ليس بفعل الحرية وهي الجزاء ولا يحنف حنيفة ان
مطلق اسم الولد مقيد بوصف الحيوة لانه قصد اثبات الحرية جزاء وهي قوة حكمية تظهر في دفع تسلط الغير ولا تثبت في الميت
فينقيد بوصف الحيوة فصاحدا كما اذا قال اذا ولدت ولدا حيا مجلدا جزاء الطلاق وحرية الام لانه لا يعلم مقتضاها

حتى ينجي مشكك من رمضان القابل وعن أبي حنيفة رحم حتى بمعنى كل رمضان القابل وعليه الفتوى وهذا بناء على انها
في رمضان عند الكل لكنه يقول يتقدم ويتأخر وعندهما في ليلة بعينها لا يتقدم ولا يتأخر لكن لا تحرف
باب اليمين في العتق والطلاق لما كثرت وقوع الخلاف بالطلاق والعتاق بعد ما تقدم قدمه على ما بعده قوله فيقال

لا امرأته اذا ولدت ولدا فاننت طالق فولدت ولدا ميتا طلقت وكذا اذا علق به عتق امته لان بولادة
الميت يتحقق الشرط لان الميت ولد حقيقة وهو ظاهر وشرعا حتى انقضى به العدة بصيرته
نفسا اذا روت الدم فحرم الصلوة عليها وتصير به الامه ام ولد وفي الحديث من رداية ابي عبيد

عنه عزمه قال في السقط ليل مجنطيا في باب الجنة حتى يدخل ابواب الجنة يروى بالعمرة وهو العظيم البطن المسترخ اسي
ينقح بطنة من الاستلار من الغضب وبلاهمز وهو المتغضب المستبطي للشئ والفعل منها احبنا رهموزا واحبنا مقصودا
ومن هذا يؤخذ ان السقط له حكم الولد وكذلك هو في الحكم فلو اسقطت سقطا استبان لبعض خلقه طاقته وعتقت ايضا
لانه ولد حتى صار الامه به ام ولد ولو لم يستثن شي من خلقه لا يعتبر وتقدم حكمه في الحيض قوله ولو قال اذا ولدت ولدا

فهو حر فولدت ولدا ميتا ثم اخرجها عتق المحي وحده عند أبي حنيفة وقال لا يعتق واحد منهما

لان الشرط قد تحقق بولادة الميت على ما بينا انما لكن ليس محلا للعتق صحل اليمين به ولا ينزل الجزاء كما لو قال ان خلعت
فاننت طالق فابانها فانقضت عدتها فخلعت اليمين ولا يحنث حتى لو رجعت فخلعت لا يقع ولا يحنف حنيفة رحم
ان الشرط ليس بالولد لكنه هنا بخلاف ما قبله وهذا لانه جعل الجزاء وصفا للموصوف بالشرط وهو الولد وهذا الوصف النحوي
وهو الحرية لا يكون الا في المحي فتقيد الموصوف بالشرط بالحيوة والا لغي الكلام فكانه قال اذا ولدت ولدا حيا مجلدا جزاء الطلاق

للأم وخبرها لانه لا يصلح مقيد للولد بالمحي لان الحرية والطلاق واقع وصف بالغير فلا يلزم تقييده به واورد عليه ما قيل
ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى عبدا غيره ثم عتقه لنفسه العتق التام لا الخلال اليمين بالاول ولم تقيده ضرورة وصفيه
بالحرية بعينه لنفسه واجب بان المشتري لغيره محل الاعاق لصحة ثبوته فيه موقوفا على اجازة مالكه فانخلعت اليمين به ولم
الي اضرار المالك فيه واما المييت فلا يصح ايجاب العتق به لا موقوفا ولا غيره وبهذا يقع الجواب عما قد يورد من ان قوله ان دخلت

فاننت طالق فان الموصوف بالجزاء هو الموصوف بالشرط ومع هذا الوابانها فانقضت عدتها فخلعت اليمين فلم يحنث
بعده ولم يلزم قوله ان دخلت الدار في عتقته ونحوه لانها بعد انقضائها العدة محل لمثل هذا المعنى لانه لو قال ان تزوجتك فاننت
طالق صح وتوقف على نكاحها فطلق عنده بذلك الطلاق وفي الايضاح لو قال اول عبد دخل علي فهو حر فدخل علي عبد

ثم عبد حري لعتق المحي ولم يذكر الخلاف والصحيح انه على الاتفاق لان العبودية لا تبقى بعد الموت ولو قال اول عبد المالك فهو حر فاشترى
عبد ونصفا معا عتق التام بخلاف ما لو قال اول كرا ملكه فهو حري فملك كرا ونصفا كذلك لم يهد شي لان النصف من اكل
نصف من الكرا لانه مع كل نصف منه كرا بخلاف نصف العبد فانه متصل بالنصف الآخر فيكون العبد بنصف في ذكره

ولو اشترى ام ولد له لم يجز دفعه هذه المسئلة ان يقول لامة قد استولد فابالكام ان اشترى منك فانت حرة عن كفارة يمين
ثم اشترى منك فانها تعتق لوجود الشرط ولا يجزى عن الكفارة لان حريتها مستحقة بالاستيلاء فلا تصاف الى اليمن من كل وجه بخلاف
ما اذا قال لامة ان اشترى منك فانت حرة عن كفارة يمين حيث يجزى عنها اذا اشترى لها لان حريتها غير مستحقة بوجه
اخرى فلم يجز الا تصاف الى اليمن وقد قارنته النية ومن قال ان تسريت جارية في حرة ففسر جارية كانت في ملكه عتقت
لان اليمن انعقدت في حقها لمصادفتها الملك وهذا لان الجارية منكورة في هذا الشرط
فيستأول كل جارية على الافراد وان اشترى جارية ففسر بها لم تعتق بهذه اليمن خلافا لفرقة فانه
يقول التسري لا يبعث الا في الملك فكان ذكر الملك فصاعدا كما اذا قال لاجنبية ان بطلت فاعبدى حريتها فزوج مذكورا

عنه عزم انه قال ان يجزى ولد والده الا ان يجزى مملوكا فيشترى فيعتقه يريد فيشترى فيعتق به عند ذلك الشراء وهذا لا يجمع على انه لا يحتاج
الى اثبات عتقه على اعتاق زائد بعد الشراء ولا شك ان القرابة ظاهرة الاثر فيه شرعا وقد رتب عتقه على شرائه بالفاء لما علمت
من ان المعنى فيعتق هو فو مثل سناه فارواه قال ترتيب بالفاء ليقيد العلية على ما عرفت مثل سبي فسجد وزني ما عرفت كما بين
في قول وجز فر وغيره وقد ثبت ان الملك ايضا كذا بالنص مع انه يشتمل على عين حكمته وذلك ان في ترتيب العتق عليه
تحصيل الدفع ففسدة القطعية المحاصلة بملكه اياه كالبهاكم والاستعانة والمصلحة الصلة وبه عين حكمته القرابة التي بها كانت علة
العتق فوجب كون مجموع القرابة والملك علة العتق ولذا اجمعنا بينهما واشترت حبارتنا القائلة شراء القريب عتاقا غير ان الشراء علة
اي علة جزئية لاي ولما كان الشراء اختياريا اضعف الحكم اليه ولم يمت النية عنده فاذا نوى عند الشراء ان يشترى عن كفارة صح حكمته
اذا ملك الاب غيره بالارث فان ثبت فيه بلا اختيار فلا يتصور النية فيه فلا يعتق عن كفارة اذا نواه لانها نية متأخرة عن العتق على ما
يخلاف ما اذا وهب له او وصى له به او صدق به عليه فنوى عند القبول ان يعتق عن كفارة فانه يصح لسبقها مختارا في السبب بما ذكرنا
من الترتيب ففساد قوله لم يعتق مستحق بالقرابة لان العتق لا يثبت قبل تمام العلة واما المنافات التي ذكرت في قوله لم يعتق يوجب الملك
والاعتاق ازالة فهو بنابر ظاهر اللفظ وقولنا شراء القريب عتاق وقد علمت انه انما يوجب الملك وملك القريب علة العتق فالأصل
اليه اضافة الى علة بعبدة والمنافاة انما تثبت لو كان ازالة الملك لنفس موجب الشراء او بالذات وكان الايمن بهذه المسئلة
فصل الكفارة قوله ولو اشترى ام ولد له لم يجز دفعه عن الكفارة وان نوى عند الشراء ان يعتقها عن كفارة يمينته قالوا ومعنى المسئلة
ان يكون تزويج امته لغيره فاولد بالملك ثم يقول لما اذا اشترى منك فانت حرة عن كفارة يمين ثم اشترى ام ولد له فانها تعتق لوجود الشرط وهو الشرط لا يجزى
عن الكفارة وانما صورت بكذا لانه يريد الفرق بين شراء القريب عن الكفارة وشراء ام الولد والا فالحاصل ان عتق ام الولد عن الكفارة لا يجزى
معلقا ولا منجزا والفرق بين الشريتين مع ان الشراء في النصليين سبق ما يوجب العتق من وجوبها القرابة والاستيلاء ان ام الولد استحققت العتق بالاستيلاء حتى
اعتاقا من وجه قال عزم اعتقها ولد فاعفى قبل الشراء قد عتقت من وجه ولم يكن عتقا بالشراء او تخيرا لاعتقا من كل وجه بل من وجه
دون وجه والواجب بالبحث في اليمن وغيره من الكفارات اعتاق من كل وجه بخلاف شراء القريب فانه اعتاق من كل وجه لانه لم يكن قبل الشراء
عتق من وجه بخلاف ما لو قال لفته ان اشترى منك فانت حرة عن كفارة يميني حيث يجزى اذا اشترى لان حريتها غير مستحقة بنجدة اخرى فلم
يجزى اضافة العتق الى الكفارة وقد قارنته النية فكل الموجب قوله ومن قال ان تسريت جارية في حرة اعلم ان التسري بها تفعل
السرية وهو اتخاذ سيرة والسرقة ان كانت من السرور فانها تسري هذه الحالة وتسري بها من السر والسيارة فضم سيرة على الاصل وان كانت
من السر بمعنى الجماع او بمعنى ضد الجهر فانها قد تنجى على الزوجات المحارير فضمها من تغييرات النسب كما قال دهرى بالضم في النسبة الى الدهر
النسبة الى السهل من الارض سهلى بالضم والفضل منه بحجب اعتبار مصدره فان اعتبر التسري قيل التسري بابدال الباء كالتحريك والافتتاح قلها
وان اعتبر التسري قيل تسري وكان القياس ان لا يقال بالتسري في المصدرين لانه اتخاذ السرية لكن لو خط فيه اصل السرية وهو السرور
او السر فاستعجل بربن ببدال الياء راء وخصت لانها هي الاصل ومنه ما ذكره ابن الاثير عن عائشة وسئلت عن المتعة لانجدة

ولنا ان الملك يعيد مذكور اضرة صحة البشر في وهو شرط يقيد بقدره فلا يظهر في حق صحة الجراء وهو الحرية وفي مسألة
الطرف انما يظهر في حق الشرط دون الجراء حتى لو قال له ان طلقك فلنت طالق ثلثا فترجها وطلقها لا تطلق ثلثا فترجها فترجها

في كتاب المدونة الا لشكاح والاستسار والقياس الاستسار بمرقة هي بدل الياء الواقعة طر فابعد الف ساكنة كمنه كسار ومعنى التسر
عند ابى حنيفة ومحمد ان يخفى امته ويعرب بالجمع افضى اليها بانيه او عزل عنها وعنه ابى يوسف ونقل عن الشافعي رحم
لا يعزل منه مع ذلك فعرف انه لو وطئ امته لم يفسخ ما ذكرنا من التحصين والاعداد لا يكون تسريا وان لم يعزل عنها وان
علقت منه لنا ان مادة اشتقاقه سواء اعتبرت من السرور او اخرج الى الجمع او غير ذلك لا يقتضي الانزال فيها لان الجمع والسرور
كل منهما يتحقق دونه فاختار في المفهوم واعتباره بلا دليل وكون العرف في التسري تحصيلها لطلب الولد دائما ممنوع بل العرف مشر
في المشاهد فمن الناس من يقصد ذلك ومنهم من يقصد مجرد قضاء الشهوة من غير ان تلده اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا حلف لا يتسر
فاشترى جارية فحفظها وطبها حدث ذكره القدوري في التجريد عن ابى حنيفة ومحمد رحم ولو قال ان تسريت جارية فبعدي حرفا شتر
جارية فسترها عتق العبد الذي كان في ملكه وقت الحلف ولو لم يكن في ملكه عبد فملك عبا ثم اشترى جارية فسترها لا يعق هذا
المستحدث ولو قال تسريت جارية وفي حرة فسترى جارية كانت في ملكه يوم حلف عتقت وهي سلة الكتاب وهي اجماعية ولو اشترى
جارية بعدا لحلف فسترها لا يعق عندنا ولا عند احد من الامة الثلاثة ما ذكره شافعي واحمد رحم وقال زفر يعق لان التسري لا يصلح الا في الملك فكأن
ذكر الملك فكان قال ان ملكك امه فسترها فهي حرة وصار كما لو قال لا جنيته ان طقتك فبعدي حريص التزوج فذكرنا حتى لو تزوجها بطلقها
عتق العبد وانما لو عتقت المشتراة لزم صحة تعليق عتق من ليس في الملك بغير الملك وسببه الثاني باطل بالاجماع وهذا لان التسري ليس نفس الملك لا يستعمل
قد يتفق بعده قد لا يتفق فان حقيقة ليس الاعداد انه حصنها للجماع فانما يستلزم وجوده في الملك سابقا على ابتداء التحصن والاعداد او مقدار وهذا القدر لا
احضاره عند التكميل اذ لا فضلا عن حضوره ثم فقديره مراد انه ليس لازما ببنائه لول اللفظ في الذهن بل لازم لوجوده في الخارج واللوامز
الخارجية لا يلزم تعقلها تعقل ما هو لزومها في الخارج بخلاف ما لو قال ان ملكك امه وتسريها الخ فانه صرح بجعل الشرط للملك
وبخلاف ما قاس عليه من قوله لا جنيته ان طقتك فبعدي حر لان عتق عبده القائم في ملكه ليس باعتبارنا الشرط
الملك غير ان الشرط مجموع ان تزوجك ثم طقتك فبعدي حر بل لاقتضاء شرط الملك غير ان الشرط هنا ك
اذ اثبت بمقتضاه ثبت الجزاء وهو عتق عبده اما بهنا لو ثبت التسري لا يثبت عتق المشتري بها لاحتمال
على امرزائد على مجرد الشرط شرعا وهو كونه نفس الملك او سببه ولما ثبت الملك بهنا لضرورة صحة التسري به
فقط لان الثابت ضرورة امر لا يتجاوز ما ثبت عند التسري عتقها لا حتميا ج عتق غير المحكومة بالا عتاق
المعلق قبل ملكها الى كونه معلقا بالملك او سببه ولم يوجد فظهر ان هذه ليست وزان مسئلتنا وانما وزانها لو قال لا جنيته
ان طقتك واحدة فانت طالق ثلثا ثم تزوجها فطلقها واحدة ونحن نقول في هذه لا تطلق الاخرين الباقيتين لو طلقها
واحدة بعد ان تزوج بها لما ذكرنا من ان شرط الطلاق الواقع بالتطبيق المعلق قبل التزوج كونه معلقا بالملك
او سببه ولم يوجد نعم قد يقدّر اللفظ الدال على المعنى فيصير مغيرة اللفظ وان لم يكن مدلولها التزاميا لتصحح الجزاء
فيما اذا علم ان غرض اليمين التحل فانه يعرف قصد وجود الشرط اي وجود الجزاء كما قد روي ابو حنيفة في لفظ حيا

ومن قال كل مملوك لي حريته انما هي امهات اولاده ومدبروه وعبيده لوجود الاضافة المطلقة في هؤلاء الملك ثابت فيهم رتبة ويداً ولا يعق مكنونه الا ان ينويهم لان الملك غير ثابت يد اوله لا يملك اكسابه ولا يحل له وطى المكاتبه بخلاف ام الولد والمدبرة فاختلفت الاضافة فلا بد من النية ومن قال لنسوة له هذه طالق او هذه وحده طلقت الاخيرة وله الخيار في الاوليين لان كلمة ولا تثبت احد المذكورين وقد دخلها بين الاوليين ثم عطف الثالثة على المطلقة لان العطف للمشاركة في المحكمه فيختص بمجمله فصار كما اذا قال احدكما طالق وهذه وكذا اذا قال لعبيده هذا حراً وهذا وهذا عتق الاخير وله الخيار في الاولين لما بين

في قوله انك لدت ولدك فهو لتصحيز الجزاء العلم بان غرضه وجود الشرط وهو الولادة والحمل عليها وتخفيفها عليها وفيما ليس كذلك بل لغرض ان الغرض منع الشرط بمنع نفسه عنه لا يجوز التقدير لتصحيز وقوع الجزاء وحلف التسري من هذا القبيل وقد سئل هنا فقيل انك لا تقول بالمقتضى حتى حكم في قوله اعنت عبدك عني بالثبوت ليعتق عن المأمور فكيف خالف هذا وحكم باعتباره وتقديره واجب بانه لا يلزمها اصلاحه فان مناقضته لا تقربنا منهم من اجاب بانه ليس عنده من باب المقتضى بل من دلالة النص حيث كان فهم الملك ثابتاً عند فهم معنى التسري واخترض بان الله لا يبد فيها من صورة اصل وفرع وعلة حتى قيل في قياس غير انه لا يقتصر الى البنية الاجتهاد في فهم حكم المسكوت فالوجه كون هذا اللفظ في العرف بمعنى ان وطيت مملوكة في فكانت الدلالة بطريق البشارة وقد نقلنا في تحرير الاصول عن فخر الاسلام تفسير الدلالة بمعنى دلالة الالتزام وان لم ير فيه هذا والتحقيق ان ليس هذا من المقتضى لان المقتضى ما يكون شؤنه لضرورة تصحيح الكلام الظاهر عدم صحته فمثل رفع الخطا او شرعاً مثل اعنت عبدك عني وقول القائل تسريت لا يتبادر كذبه فيحتاج في تصحيحه الى التقدير ازالة الخطا وتصحيحاً لما لم يصح ظاهراً وهذا على وزان ما قلناه في ان اكلت بل الحق انه في اللغة والعرف واحد وهو اعداد المملوكة الخ لا الاعداد الاعم منها ومن المعنى بها فهو دلالة لتضمني من قبيل العبارة قوله ومن قال كل

مملوك لي حريته امهات اولاده ومدبروه وعبيده لوجود الاضافة المطلقة في هؤلاء امى اضافة المملوك الكامل في هؤلاء الى السيد ثابتة رتبة ويداً قد خلوا فيعتقون قد خل الامار والمذكور ولو نوى المذكور فقط صدق ديانة لا قضاء لانه نوى التخصيص في اللفظ العام ولو نوى السوء دون غيرهم لا يصدق قضاء ولا ديانة لانه نوى التخصيص بوصف ليس في لفظه ذكره ولا عموم الاللفظ فلا تعمل نيته بخلاف الرجال لان لفظ كل مملوك للرجال حقيقة لانه تعميم فملوك وهو المذكور وانما يقال لانه مملوكة ولكن عند الاختلاط يستعمل لها المملوك عادة يعني اذا عظم مملوكه باذخا كل وشوخة شغل الاناث حقيقة كما ذكر في جمع المذكر كالمسلمين والواو في فعله على انه عنف الحنفية والحنابلة حقيقة في الكل فلهذا كان نيته المذكور خاصة خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء ولو نوى النساء وحدهن لا يصدق لاديانة ولا قضاء ولو قال لم انو المدبرين في رواية يصدق ديانة لا قضاء في رواية لا يصدق ديانة ولا قضاء وقوله ولا يعق مكنونه يعني بقوله كل مملوك لي حراً وكذا اعنت البعض عن ابى حنيفة رحم لان الملك فيهم غير ثابت يد او بهذا لا يملك اكسابه ولا يحل له وطى المكاتبه بخلاف ام الولد والمدبرة فاختلفت الاضافة المملوك اليهم فلا بد من ان ينويهم بلفظ كل مملوك وحسبى هذا ينبغي لو قال كل مرقوق لي حراً ان يعق المكاتبون لان الرق فيهم كامل ولا يعق الم

الا بالنية قوله ومن قال لنسوة هذه طالق او هذه وبه طلقت الاخيرة وله الخيار في الاوليين لان كلمة اولاد المذكورين وقد دخلها بين الاوليين ثم عطف الثالثة على المطلقة منها والعطف يشترك في حكم المعطوف عليه وحكمه هنا الطلاق المنجز وانما التوقف في التعيين فصارك كما اذا قال احدكما طالق وهذه وكذا اذا قال لعبيده

ومن حلف لا يضرب ولده فامرنا ان يضربه لو بعت في يمينه لا تسقط عنه
فعله الى الامم بخلاف الامم يضرب العبد لان منفعة الامم ارباها فامرنا ان
فامرنا انه طالق فليس المحلوف عليه ثوبه في ثياب الحالف فباعه ولم يعلم لم يحنث لان
وذلك بان يفعله بامره اذ البعير في فيه النياية ولم يوجد بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبه
سواء كان بامره او بغيره اى علم بذلك او لم يعلم لان حرف الامم دخل على العين لانه
بان يكون محلو كاله ونظيره الصياغة والحياطة وكل ما يجري فيه النياية بخلاف الاكل والشرب
الحكم فيه في الوجهين ومن قال هذا العبد حران بعت في بضاعه على انه لا خيار عتق لوجود الشرط وهو البيع والمالك قائم فينيل الجزاء
فنسبة الفعل الى الامر مجازية باعتبار تسببه فيه فاذا نوى ان لا يفعله بنفسه فقد نوى حقيقة كلامه بخلاف الكلام المحمول على مباشرة اثر
شرعيته لا تثبت تلك الآثار بالاذن عن الالية فلما كان للاذن فيها اثر انقلها الى الحالف قالوا وشبوت تصد ليقض في ضرب العبد
رواية في تصد ليقض في الطلاق لان حقيقة كلامه المباشرة فيها فيصدق في الفصلين وهو قول الشافعي والحنفي ان الفرق
ثابت ولكن تأثيره في اختلاف الحكم غير ظاهر فان كون الفعل يتحقق اثره بلا اذن والقول لا يتحقق اثره الشرعي الا باذن لا يخرج
عنه بل يزوم الفرق المذكور قوله ومن حلف لا يضرب ولده فامرنا ان يضربه لم يحنث في يمينه لان منفعة ضرب الولد عائدة
الى الولد المضروب ونهى التاديب والتشقيق اى التقويم وترك الاحوجاج في الدين والمروءة والاخلاص فلم ينبغ فصل المامور
الى الامر وان كان يرجع الى الاب ايضا لكن اصل المنافع وحقيقتها انما ترجع الى المتصرف بها فلا موجب للتعلق واما في عرفنا
وعرف عاتنا فانه يقال ضرب فلان اليوم ولده وان لم يباشره ويقول العامي بولده هذا اسبقك علقه ثم يذكر لمودب الولد
ان يضربه فيعده الاب نفسه قد حقق العادة ذلك ولم يكن بدمه فمقتضاه ان ينقذ على معنى لا يقع بك ضربك من جنتي ويحنث ليعمل المامور
قوله من قال ان بعت لك هذا الثوب الخ لا شك انه يصح بعت لك هذا الثوب بعت هذا الثوب لك بمعنى واحد على جعل النجا طلب مشتريا فيها فاللام لاختصاص
واما على جعلها اية للتعليل اى بعتك لا ملك في الفاعل لا اختصاص على ذكره لكن لوجوب الظاهر في الاستحالة اذ اوليت لافضل متوسطة بينه وبين
بين المفعول نحو بعت لك هذا كانت للتعليل وجب انما الاختصاص من انما تصنيف متعلقها المدخولها ومتعلقها الفعل مدخولها كان النجا طلب
اسم فيفيد ان النجا طلب مختص بالفعل كونه مختصا بغيره لانه لا يتعدا لظلال فعله لاس من جهة وذلك يكون بامره واذا باع بامره كان بيعا ياه من اجله
وبى لام للتعليل فصار المعقود عليه لا يبيعه من اجله فاذا ذاك النجا طلب ثوبه بلا عمله فبا علمه كمن باعه من اجله لان ذلك لا يتصور
الا بالعلم بامره ويلزم من ذلك ان لا يكون الا في الافعال التي تجري فيها النياية كالصباغة نحو ان صنعت لك خاتما وكذا ان خط
لك وان بنيت لك بيتا بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبا لك حيث يحنث اذا باع ثوبا مملوكا للنجا طلب سواء كان باذنه او بغيره
لان المحلوف عليه يوجد من امره وعدم امره وهو بيع ثوب مختص للنجا طلب لان اللام هنا اقرب الى الاسم الذي هو الثوب من
الفعل والقرب من اسباب الترجيح فيوجب اضافتها الثوب الى مدخولها على ما سبق مثله ما لو وليت فعلا لا يجزى
فيه النياية مثل الاكل والشرب وضرب الغلام لانه لا يتحمل النياية فلو قال ان اكلت طعاما او طعاما لك او شربت
لك شرابا او شربا لك او ضربت لك غلاما او غلاما لك او دخلت لك دارا او دارا لك فانه يحنث با دخول دار مختص بالنجا طلب
اى تنسب اليه واكل طعام سلكه سواء كانه يامر او يعلمه او دونهما ثم ذكر طهري الدين ان المراد بالغلام الولد لان ضرب العبد
يحتمل النياية والدلالة فكان كالا جازع قال تع فبشره بسلام عليم وقال قاضي خان المراد به العبد المعروف ولان المضرب
مما لا يملك بالعقد ولا يلزم محل المضرب يملك به فانصرف اللام الى ما يملك لا الى ما لا يملك قوله ومن قال هذا العبد حران
بعته فباعه على انه لا خيار عتق لوجود الشرط وهو البيع والرض ان المالك فيه قائم لان خيار البائع لا يوجب خروج المبيع
من ملك البائع فينزل الجزاء لوجود المحل ولو باعه بغيره فاسد فان كان العبد في يد المشتري مضمونا عليه بان كان

او كذا قال المشترى ان اشترى بثلثه فاشترى بثلثه
 او كذا قال المشتري ان اشترى بثلثه فاشترى بثلثه
 او كذا قال المشتري ان اشترى بثلثه فاشترى بثلثه
 او كذا قال المشتري ان اشترى بثلثه فاشترى بثلثه

لا يفتى في البيع الصحيح البات لانه كما تم البيع بثلثه من العبد عن ملكه الى المشتري قيس وانه يتبدل على ان المحلول مع العلة في الخارج
 وعقيب الشرط فان البيع كما هو علة للملك بوشط الثبوت العتق لذالك العبد في مكان المحلول وهو الملك اشهر
 بثبوتها من الشرع الذي هو العتق حيث وجد ملك المشتري قبل وجود العتق ويمكن ان يقال بل انما قارن
 الاعتيق زوال الملك فلم ينزل العتق لانه بعده ولم يصارح الملك وتقدم مثل هذا المصنف فتذكره وعلى هذا
 ان المحلول عقيب العلة كما هو رأي المصنف وعرف بهذا ووجه تقييده المسئلة يكون البيع بشرط الخيار لانه لو قال
 ان لعبت هذا العبد فهو حرة فباعه بثلثه لا يفتى قوله وكذلك ان قال المشتري ان اشترى بثلثه فهو حرة فاشترى
 على انه بالخيار يعني للمشتري عتق ايضا اما اذا اشترى بثلثه فاشترى بثلثه فان كان في يده مضمونا لانه غصبة عتق لانه
 صار موقفا ملك نفسه ولو كان شرطا صحيحا عتق بطريق الاولى لان الشرط قد تحقق وهو ان يملكه قادم فيه
 اما على قولهما فطاهر واما على قول ابي حنيفة فلان العتق الواقع في هذا العبد بسبب تعليق هذا المشتري والمعلق بالشرط
 كالمخبر عنه وهو لو اشترى بشرط الخيار واحتمل قيل سقط الخيار لعتق وثبت الملك سابقا له شرطا
 اقتضائيا وكذا اذا وادى وطلب الفرق بين هذا البيع وبين النكاح الفاسد على قول ابي حنيفة حيث لا يقع به العتق فيما
 اذا قال ان تزوجت فبسه حرقه وخرج كما حاقا فاسدا مع ان كلا منهما لا يفيد الملك واجيب بان البيع وان لم يستعقب الملك
 فهو بيع تام على وفق الدليل وهو الايجاب والقبول في محله فكان وجوده وجودا شرطا بخلاف النكاح فانه اذا صح كان
 على خلاف الدليل اذ الحرية تنفي ورود الملك فكيف اذا كان فاسدا فلا يحكم بانه الشرط الا اذا صح ويمكن ان يقال لا وادى
 لهذا السؤال فان هذا البيع وان كان بشرط الخيار للمشتري فانه يعقب الملك له سبب خاص فيه وهو تعليق السابق تحقق
 من شترية فانه يلزم ان ينزل العتق عن الشرط ولا يلزم لسبق الملك اقتضاه ومثله لا يتصور في النكاح
 وادى ومنع كون المعلق كالمخبر لان المخبر لم يثبت عنده الخيار والحكم مقدمه يلغى والمعلق لا يلزم القادة لان الملك يثبت بعد مضي
 مدة الخيار فينزل اذ ذاك ولا يلغى واجيب لما امكن ان يجري فيه ما يجري في المنجز والعتق سحايط في اشباهه وجب اعتباره
 اذ ذاك والاجاز ان تفسخ قبل المدة فلا يفتى بخلاف ما اذا اشترى ايا بشرط الخيار لا يفتى الا ان تضي المدة عند ابي حنيفة
 لعدم الملك فانه لم يوجد منه نكاحه ولا عتقه بالشرط الخيار حتى يسقط خياره وانما يفتى على القريب بحكم الملك
 ولا ملك للمشتري بالخيار ولا يفتى في قوله من ملك دار حرم بالملك بالشرط انما يفتى بالاجاب المعلق صاخر
 عند الشرط وصار قائما انت حرة ففسخ الخيار ضرورة قوله ومن قال ان لم ابع هذا العبد او بده الامة فامرته طالق فاق
 او وجرته بغير امطاعة طلق لان الشرط وهو عدم بيعه قد تحقق لوقوع الياس عنه لغوات الحلية بالعتق والتمه بغير فصار
 كما لو علق طلقا بغيره فجات اومات العبد فامرته طلق لوقوع الياس وادى عليه منع وقوع الياس في العتق مطلقا بل في
 انا في الامة فجاز ان ترتد بعد العتق فتسبي في ملكها الى العتق فيجيب وفي التبدل مطلقا لجاز ان يقضى انقاض بيع المدبر وادى

واذا خالت المرأة لزوجهما وجئت على فقال كل امرأة على طالق ثلاثا طلقت هذه التي حلفت في القضاء وعن ابى يوسف انهما لا تطلق
لانه اخرج جوابا فينطبق عليه وكان غرضه ارضاءها وهو بطلاق غيرها فيعتقده بوجه الطاهر عموم الكلام وقد زاد على جواب الجواب فحصل مبتدأ
وقد يكون غرضه ايضا انها حين اعترضت عليه فيما اخذ الشرع ومع التردد لا يصح اعتقاده وان نوى غيرها يصح في ديانته لا قضاء لانه شخص يصح العام

باب الدين في الطلاق والصيغة

قال ومن قال وهو في الكعبة او في غيرها على الشئ الى بيت الله تعالى او الى الكعبة فعليه حجة او نحو ما شيا وان شاء ركب
واهرق دما وفي القياس لا يلزمه شيء لانه القزم ما ليس بقربة واجبة ولا مقصودة في الاصل ومن هذا ما تورع عن على رضى وكه
الناس تعلموا الجواب والعمدة بهذا اللفظ فصار كما اذا قال على ذبارة البيت ما شيا فيلزمه ما شيا وان شاء ركب اوراق دما وقد ذكرناه
في المناسك ولو قال على انحر دج او الذهاب الى بيت الله تعالى فلا شيء عليه لان التزام الحج والعمرة بهذا اللفظ غير متعارف

من المشايخ من قال لا تطلق لهذا الاحتمال والصحيح انها تطلق لان ما فرض من الامور الموهومة الوقوع فلا يعتد بان الحلف على بيع نذر الملك
لاكل ملك واجب ايضا عن البربر فان بيعه من الانساج التدمير بالقضاء فيعتق ولا فرق بين كونه العبد ذميا او مسلما ويجزى اختلاف المشايخ فيه ^{التصحيح}
قوله اذا قالت المرأة لزوجهما وجئت على فقال كل امرأة على طالق ثلاثا طلقت هذه التي حلفت في القضاء ^{التصحيح} وان قال نوري غير لما صدق فيما بينه وبين الله تعالى فطلق في

وهي بكلمة الجامع الصغير ولم يحكم خلافا وذكر وعن ابى يوسف في شروج الجامع الصغير انها لا تطلق واختاره شمس الايمه وكثير
من المشايخ لان الكلام خرج جوابا فينطبق على السؤال فكانه قال كل امرأة على غيرك طالق دلالة لان غرضه ارضاءها ولا سيما انها وجها
الرواية ان اللفظ عام ولا مخصوص متيقن لانه ان كان فهو غرضه ارضاءها وجاز كون غرضه ارضاءها لا اعتراضا عليه فيما احل الله
فكان محتمل الكل من الامرين فالحكم بجميع حكم ولا زاد على قدر الجواب اذ كيفية ان يقول ان كنت فعلت ذلك فني طالق فلما لم يقتصر على
مبتدأ يخرج ان اللفظ قروح قال لي اليك حاجة اتقصيها فقال نعم وحلف على ذلك بالطلاق والعاق فقال حاجتي ان تطلق زوجه

ثلاثا لان لا يصدق لانه مستمر ولو حلف ليطيعه في كل ما امره به بينها عنه ثم نهاه عن جماع امراته فجماعها الحالف لا يثبت الا اذا كان مما
يدل على قصد الى ذلك عندنا في صيغة على الطاعة لان الناس لا يريدون به النسي عن جماع المرأة عادة كما يريدون النسي عن الكل او اشتر
حلف لا يطلن امراته فكل طلاق يضاف اليه بحيث به حتى لو وقع عليها طلاق بمضي مدة الايام بحيث لا سبلا لا يضاف اليه فلا يثبت بتفريق
القاضي للحنه واللحان ولا باجازه خلع الفضولي بالفعل وبحيث لو اجاز به بالقول قال امراته طالق ثلاثا ان دخل اليك اليوم فشهد شاهدان

انه دخلها اليوم فقال عبده حران كانا رايا في دخلت لم يفتي عبده بقولهما رأيناه دخل حتى يشهد اخران غير ان اليمين
راياه دخل ادعت انها امراته فحلفت بطلاق زوجه اخرى له ما هي امراته فقامت بينه انها امراته فقال كانت امراتي تطلقتهما
قال لا يثبت حلف له على شيء فشهد ان له عليه ^{اليمين} بها القاضي بحيث في قول ابى يوسف خلافا للحمد حتى لو كان الحلف بطلاق

فرق بينهما عند ابى يوسف خلافا له بخلاف ابو شعبة انه اقرضه النكاح والمساكنة سجلا لا يثبت في قولها حلف بطلاق و
لا يدري حلف بواحدة او اكثر يتجوز ويحل بما يقع عليه التحريم فان استوى فله ان يأخذ بالاكثرة احتياطا قال عمر قاتل
الساعة اوزميت ان دخلت الدار لم يقع الطلاق على احد منها حتى تدخل الدار فاذا دخلت احد منهما خيرا في القاعة على ايها شأ
ولو اتهمت امرأة بالسرقة فامرت زوجهما ان يحلف بطلاقهما انها لم تسرق فحلفت فقالت قد كنت سرقت فله زوج ^{اليمين} ان لا يصد

لانه صار كمنعت قصته حلف ان لا يسجد مع امراته الف مرة فني طالق قالوا هذا على المبدأ الفنة ولا تقدر فيه
والسبب ان كثير حلف لا يكلم ابن فسلان ولا يمس لفلان ابن فولد له ابن فحلفه بحيث في قول ابى حنيفة
وابى يوسف ولا يثبت في قول محمد والاصل انه يعتبر وجود الولد وقت اليمين ^{اليمين} بها لا يبرأ وقت التكلم والله اعلم

باب اليمين في الحج والصوم والصلاة قدما بعد ما تقدم لا سيما عبادات اقترج في نفسها
ففيقتضي ذلك ان تقدم الا ان يعرض بالوجوب تقديم غير ما من كثرة الوقت

المقتضية لا يثبت التقديم قوله ومن قال وهو في الكعبة او في غيرها على الشئ الى بيت الله او الى الكعبة

ولو قال على المشي الى مكة او مكة باللباء فليس عليه وهذا عندنا في حقيقته وقال ابو يوسف ومحمد في قوله على المشي الى الحرم
او مكة ولو قال الى المسجد الحرام فهو على هذا الاختلاف لهما ان الحرم شامل على البيت بالانحصار وكن المسجد الحرام شامل على البيت فصارت
كأنه شمل في الصفا والمروة لانهما منحصرون عنه وله ان التزام الحرم بهذه العبارة غير متعارف ولا يمكن ايجابه باعتباره حقيقة اللفظ فامتنع هذا

وكذا على المشي الى مكة او مكة باللباء فليس عليه حجة او عمرة ماشيا وان شاور كعبا واهراق دما والتقييد بكونه في الكعبة
مذكور في الجامع الصغير ليقيد ان وجوب احد التكئين بهذه العبارة ليس باعتبار انه مدلول اللفظ والالتفات لانه لا يلزم
المشي الا ليصل اليه فاذا كان فيه استحالة التسبب لحصوله والحق ان يقال ليس باعتبار انه مدلول اللفظ لان الواقع
ان مدلول المشي ليس هو الحج او العمرة بل ولا يستلزمه لجواز ان يمشي الى البيت ولا يفعل شيئا اما ابتداء معصية واما بان يقصد
مكانا في الحل داخل المواقيت ليس غير فاذا وصل عليه صار حكمه حكم اياه وله بعد ذلك ان يدخل مكة والبيتة بلا حرام وهذا لان من
الجائز ان يكون في البيت ويوجب المشي اليه مرة اخرى فيلزمه اذا خرج ان يعود كما لو كان في بيت فقال والله لا دخلن هذا
فان عليه ان يخرج ثم يدخل مرة ثانية ولا باعتبار الحكم لذلك مجازا باعتبار انه سبب احرام صونا له عن اللغو لانه ليس لازما له لجواز ان يقصد
لبسه مكانا داخل المواقيت ليس غير كما ذكرنا ولا بالنظر الى الغالب وهو ان الذناب الى سبائك يكون لقصد الاحرام لما عرفت من القمار
اللفظ وهو ما اذا نذر الذناب الى مكة كما قال على الذناب والله على الذناب الى مكة والسفر اليها او الركوب اليها او السير او المضى ان لا يلزمه شيء
مع امكان ان يحكم بذلك فيها صونا عن اللغو بل لانه لتعريف ايجاب احد التكئين به فصار فيه مجازا لغويا حقيقة عرفية
مثل ما لو قال على حجة او عمرة والا فالقياس كما ذكره المصنف ان لا يجب بهذا المشي لانه التزم باليس بقوته واجبة وهي المشي
ولا مقصودة في الاصل ولو قيل بل هي واجبة فان المكمل اذا قدر على المشي يلزمه الحج ماشيا اوجب بان الشرط للزوم التدرج على
ما قدمناه بعد كونه من جنسه واجب ان يكون مقصودا لنفسه لا لغيره حتى لا يلزمه التدرج بالوضوء لكل صلوة والمشى المذكور وكذا السعي
الى الحجته كذلك لم يلزمه كمالا ولا يقدر على المشي الا انه قد يملك عليه الطواف فانه واجب مقصود لنفسه لا لغيره الا ان يراود من جنس المشي الى مكة وتوارد الان
يلزم بالنذر وليس من جنسه واجب ايجاب بان شرط الصوم ومن جنسه واجب توجيها ايجاب المشروط ايجاب الشرط ولا يخاف في بعده وان وجوب الصوم
وجوب الاعتكاف بالنذر والكلام الآن في صحة وجوب البتة فكيف يستدل على لزومه بلزوم الشرط فخرج المشروط وان استدل بالاجماع
او النص المنفرد في حديث نذر عمر الاعتكاف في الجاهلية فم لا يقولون بهذا الحديث بل يصرفونه من ظاهره لانهم والشافعي لا يوجبون
نذرا كما فرغتم قديما ليقال تحقق الاجماع على لزوم الاعتكاف بالنذر لوجب اهدار اشتراط وجود واجب من جنسه واذا تعارضوا
لايوجب صار كقوله على زيارة البيت ماشيا فانه موجب لذلك ولو اراد بيت الله لبعض المساجد لم يلزمه شيء وكذا الا يلزمه
بقوله على المشي الى بيت المقدس او مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم شيء واوردانه اذا كان كقوله على حجة او عمرة ينبغي ان
لا يلزمه المشي لانه لو قال على الحج لا يلزمه والجواب ان السمع ان التقدير على حجة او عمرة ماشيا لان المشي لم يهدر اعتبارا شرا
فانه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان خنث عقبة بن عامر بن نذرت ان يمشي الى البيت فامر به النبي صلى الله عليه وسلم ان يركب بهدي هديا
وهدي هديا رواه ابو داود وغيره وسنده حجة وما في صحيح مسلم انه قال التمس ولتركب فمحل العمل اعلى ذكر بعض المروي وعلى هذا اقتصرنا
في كتاب الحج يعني ان محل الاشكال جواز ركوبها ولو اهدت كما لو نذر الصوم بصنفة التتابع ليس له ان يفرق ويصدق بل
او يفرق لزم استينافه فاقصر الراوي على ذلك ليفيد دفع ذلك وعرف لزوم الفتية من الحديث الآخر ومحمول على حاله

ومن قال عبد الله حران لم اجمع العام فقال حججنا وشهد شاهدان على الله صلى الله عليه وسلم بالكون لم يعق عبد الله وهذا عند أبي حنيفة والي يوسف
وقال محمد لا يعق لأن هذه شهادة قامت على امر معلوم وهو التقية ومن ضرورته انتفاء الحج فيحقق الشرط ولما انما قامت على النفي لأن
المقصود منها نفي الجح لا اثبات التقية لأنه لا مطالب لها فصار حكماً اذا شهدوا الله
الحج غاية الامرات هذا النفي مما يحيط علم الشاهد به ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تليسا

الجهدان في بعض طرقه وانها لا تطبق ذلك ثم عرفت لزوم الفدية من الحديث الآخر وقد ذكرنا بقية هناك ذيلا طويلا
وفروا جهة وان الرجح ان يلزمه بمشي من ميتة لاس من حيث يحرم فيه من الميقات يعني الخلاف فيما اذا لم يحرم منه
بل يلزمه المشي منه او من حيث يحرم فيه من الميقات اما لو احرم من ميتة لزومه المشي عنه بالاتفاق واعلم ان في بعض طرق
حديث عقبة قال ولتمه بدنة لكنهم عملوا باطلاق الحديث في الحديث الآخر الثابت في الصحيحين واخرج الحاكم في المستدرک من حديث
عمران بن الحصين قال ما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة الا امرنا بالصدقة ونهانا عن المشي وقال ان المشي
ان ينذر الرجل ان يحج ماشيا فمن نذر ان يحج ماشيا فليهد بهدا ولا يركب وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه لكن
حصل المطلق على المقيد اذا كانا في حادثة واحدة واجب فتجب البدنة ثم المصارع ذكر هذا المذهب عن علي رضا والمروى
عن علي بن طريق الشافعي عن ابن علية عن سبيد بن ابي عروبة عن قتادة عن الحسن عن علي بن رضا في الرجل يكلف على المشي
قال مشي فان عجز ركب واهدي بدنة رواه عبد الرزاق عن علي بن سفيان عن فمين نذر ان يمشي الى البيت قال يمشي فاذا عجز ركب
واهدي جردا واخرج نحوه عن ابن عمر وابن عباس وقاتة والحسن واما ورود البدنة في خصوص من حيث اخذت عقبة
بن عامر فاسند الويلعي في مسنده زهير حدثنا احمد بن عبيد الوارث ثنا بهام ثنا قتادة عن عكرمة عن ابن عباس
ان اخذت عقبة بن عامر نذرت ان يحج ماشيا فقبل النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان السدع وجل غني عن نذر تحك
لتركب ولتمه بدنة فاما اذا كان الناذر بمكة واذا ان يحج ليل الا احد الذي لزمته حجا فانه يحرم من الحرم ويخرج الى عرفات
ماشيا الى ان يطوف طواف الزيارة كغيره وان اراد اسقاطه بعمره فعليه ان يخرج الى الحل فيحرم منه وانما اختلفوا
في انه يلزمه المشي في ذهابه الى الحل او لا يلزمه الا بعد رجوعه عنه محرما والوجه يقتضي انه يلزمه المشي لا قدمه في الحج من ان
يلزمه المشي من بلدته مع انه ليس محرما منها بل هو ذاهب الى محل الا حرام فيحرم منه اعني المواقيت في الاصح لما قد منعنا عن أبي حنيفة
لو ان بغداديا قال ان كلمت فلانا فعلى ان احج ماشيا فلقية بالكوفة فكله فعليه ان يمشي من بغداد ولو قال على السفر الى
بيت الله فقد علمت انه لا يلزمه شيء مع اخواته ومثله الشد والهولة والسعي الى مكة وكذا على المشي الى استار الكعبة
او باب الكعبة او من بابها او اصطوانة البيت او الصفا والمروة والى عرفات ومنزلة لا يلزمه شيء واختلفوا فيما اذا قال
على المشي الى الحرم او الى المسجد الحرام قال ابو حنيفة لا يلزمه شيء وقال صاحباه يلزمه احد النسكين والوجه في ذلك ان يحل على ان
تعرف بعد ابي حنيفة رحا ايجاب النسكيات قاله كما تعرف بالمشي الى الكعبة ويرتفع الخلاف والافالوجه الذي ذكره لهما متضال
وهو ان الحرم والمسجد الحرام يشتمل على الكعبة فذكر المشي في ذكر المشيول وهو الكعبة ولو صرح بقوله الله على المشي الى الكعبة لزم
فكذلك الزم المشي لان ايجاب اللفظ لقارن عينه فيه وليس عين المشي الى الحرم عينه وهو وجه ابي حنيفة قوله ومن قال عبد
حران لم اجمع العام وقال بعد القضاء حججت واقام العبد شاهدين على ان صلى العام بالكوفة لم يعق عبد الله عند ابي حنيفة
وابو يوسف ولم يذكر قول ابو يوسف مع ابي حنيفة في شرح الجامع الصغير قال صاحب المختلف وكذا لم يذكره الفقيه بالليث في مختصر الجامع

ومن حلف لا يصوم فنوى الصوم وصام ساعة ثم افطر من يومه حلت لوجود الشرط اذا الصوم هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب
ولو حلف لا يصوم يوما او صوما فصام ساعة ثم افطر لا يحل ذلك وادب الصوم التام المعتبر شرعا وذلك بان يؤتى الى اخر اليوم واليوم صوم في تلقى في اليوم

وقال محمد بن يعقوب لان هذه شهادة قامت على امر مشاهد وهو التضحية وكيف لا يقبل ومن ضرورية اتفاق الحج ذلك العام فمحقق
الشرط فيحقق ولما انها قامت على النفي معنى لان المقصود منها نفي الحج لا اثبات التضحية فان الشهادة على التضحية
غير مقبولة لان المدعى وهو الجدل لا حق له فيها يطلبه لان العتق لم يلحق به والامطالب له لا يدخل تحت القضاء واذا بطلت
الشهادة على التضحية بقيت في الحاصل على نفي الحج مقصودا والشهادة على النفي باطله فان قيل لان السلم انها مطلقة
باطلة بل النفي اذا كان مما يعلم ويحيط به الشاهد صحة الشهادة عليه فانه ذكر في السير الكبير شهدا على رجل انه قال المسيح ابن عبد
ولم يقل قول النصارى والرجل يقول وصلت به ذلك قبلت هذه الشهادة وبانت امره لاحاطة علم الشاهد به اجاب لم يصح
بقوله غاية الامر ان هذا النفي يحيط به علم الشاهد لكنه لا يتميز بين نفي ونفي في عدم القبول بان يقال النفي اذا كان كذا صحته الشهادة
به وان كان كذا لا تصح تبييرا ودفع للحجج اللازمة في تمييز نفي من نفي واما مسلمة السير فالقبول باعتبار انها شهادة
على السكوت الذي هو امر وجودي وصار كشهود الارث اذا قالوا ان الشاهد انه وارثه لا تعلم له دارا غيره حيث يعطى له كل الرتبة
لانه شهادة على الارث والنفي في ضمنه والارث مما يدخل تحت القضاء فاما النحر وان كان وجودا وينفي الحج في ضمنه لكنه
لا يدخل تحت القضاء كما ذكر فكانت الشهادة كعدمها في حقه فبقي النفي هو المقصود بها واما ما في المبسوط من الشهادة على النفي
فقبيل في الشرط حتى لو قال لعبد ان لم يدخل الدار اليوم فانت حر فشهده انه لم يدخلها قبلت ويقضى بعقده وانما
من قبيل الشروط فاجيب عنه بانها قامت بامر ثابت معين وهو كونه خارجا في بيت النفي ضمنها ولا يخفى انه يريد عليه
ان الجسد كما لا حق له في التضحية اذ لم تكن هي شرط العتق فلم تصح الشهادة بها كذلك لا حق له في الخروج لانه لم يجعل الشرط
بل عدم الدخول كعدم الحج في مسكننا فلما كان المشهود به مما هو وجودي متضمن للمدعى به من النفي الجحول شرطا قبلت الشهادة
عليه وان كان غير مدعى به لتضمنه الله عز وجل كذا لا يجب قبول شهادة التضحية المتضمنة للنفي المدعى به بقول محمد بن اوجيه
قولك ومن حلف لا يصوم فنوى الصوم وامساك ساعة ثم افطر من يومه حلت لوجود الشرط وهو الصوم الشرعي
اذا هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب وقد وجد تمام حقيقة وازاد على ادنى امساك في وقته تكرار الشرط ولان مجرد الشرط
في الفصل اذا تمت حقيقة ليعني فاعلا ولا ينزل ابراهيم عزمه اجماعا حيث امر السكينة في محل الذبح فقبيل كذا قد صدقت الرواية
بخلاف ما اذا كانت حقيقة متوقفة على افعال مختلفة كالصلوة ولذا قال فيمن حلف لا يصلي انه قائم فذكر ركعة وبعد حنث
اذا قطع فلو قطع بعد الركوع لا يحل لانه لا يدخل في الوجود تمام حقيقة وقوله ولو حلف لا يصوم يوما او صوما لم يحل بشئ بصوم
ساعة بل باتمام اليوم انا في يومنا فطاهر وكذا في صوما لانه مطلق فيصرف الى الكمال وهو المعتبر شرعا فلذا قلنا لو قال لئن
صوم وجب عليه صوم يوم كامل بالاجماع وكذا اذا قال على صلوة تجب ركعتان عتقنا لا يقال المصداق كونه ركعة لفصل
الفرق بين حلف لا يصوم ولا يصوم صوما فينبغي ان لا يحل في الاول الا بصوم لانا نقول الثابت في ضمن الفصل ضروري
لا يلزم ارثه في غير تحقق الفعل بخلاف الصريح فانه اختار يترتب عليه حكم المطلق فيوجب الكمال فقد اورد عليه

ولو حلف لا يصلي فقام وقراء ذكر كرم لم يحنث وان سجد مع ذلك لم يقطع حنث والقياس ان يحنث بالافتتاح
اعتقبا بالشرع في الصوم وحده لا استحسان ان الصلوة عبارة عن الاركان المختلفة فما لم يات
بجميعها لا يسمى صلوة بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك ويتكرر في الجماء المشاف

صوت

ما لو قال الامر من هذا اليوم وكان بعد اكل او بعد الزوال او قال الامر ان لم تصلي اليوم فانت طالق فحاضت من
ساعتها او بعد ما صلت ركعة صحت اليمين وطلعت في الجمال مع انه مقررون بذكر اليوم ولا كمال واجب بان اليمين تعتمد التصور
والصوم بعد الزوال والاكل متصور كما في صورة الناسي وكذا الصلوة من الحائض لان درود الدم لا يمنع كما في المستحاضة
الا انها لم تشرع مع درودها حوض فقات شرط ادوايه بخلاف مسئلة الكوز لان محل الفعل وهو المار غير قائم اصلا فلا يتصور
بوجه وبان السكتان انما يصلحان مبدء اثنين لا موردتين لان كلاما كان في المطلق وهو لفظ يوم ولفظ هذا اليوم ليس
من قبيل المطلق لانه مقيد معرف والمطلقات هي المنكرات وهي اسما بالاجناس والا فزيد وعمر ومطلق ولا يقول به احد
والسكتان مشكلتان على قول ابي حنيفة ومحمد لان التصور شرعا منتف وكونه ممكنا في صورة اخرى وهي صورة النسيان
والاستحاضة لا يفيان حيث كان في صورة الحلق مستحيلا شرعا لم يتصور الفعل المحلوف عليه لانه لم يحلف الا على الصوم والصلوة
الشريعتين اما على قول ابي يوسف فظاهر انها ينبغي ان تسمى حنث واعلم ان التمر تاشي ذكر انه لو حلف انه لا يصوم هذا على الجملة لانه
لتقسيم الله وذلك لا يحصل بالفاسد الا اذا كانت اليمين في الماضي وظاهرة شكل على مسئلة الكتاب فانه حنث بعد ما قال ثم افطر من يومه

لكن مسئلة الكتاب اصح لانها نص محمد في الجامع الصغير قوله ولو حلف لا يصلي فقام وقراء ذكر كرم ثم قطع لم يحنث والقياس يعني على الصوم
ان يحنث بالافتتاح وجه الاستحسان ان الصلوة عبارة عن افعال مختلفة فيما لم يات بها لا يسمى صلوة يعني لم يوجد تمام حقيقتها وان
منتفى بانتفاء الجزاء بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك ويتكرر ما يجزئ الثاني ولذا قال الفقهاء بالليل في الفرق بينا في الحاصل لا
ما بعد صوم ساعة مكر من جنس ما مضى فصا صوم ساعة كصلوة ركعة يعني لانه يجمع فيها تمام الحقيقة ثم قال المصنف فان سجد مع ذلك يعني
الركوع وما قبله ثم قطع حنث ويشكل عليه ما ذكر التمر تاشي حلف لا يصلي يقع على الجزاء فلا يحنث بالفاسد الا اذا كان اليمين في الماضي حلف
ما صليت وكان قد صلى فاسدة لان الصلوة الماضية يراها جزمها لا التقرب بها ويصح الخبر عن الفاسدة اللهم الا ان يراها فاسدة
ان يكون بغير طهارة ويكون ما في الذخيرة بيان له وهو قوله لو حلف لا يصلي فقام وقراء ذكر كرم ثم قطع لم يحنث استحسانا لان مطلق
الاسم ينصرف الى الكامل وهو ما به حصول الثواب وسقوط الفرض قال ولو نوى الفاسدة صدق ديانته وقضاه لان الفاسدة صلوة صورة
واطلاق الاسم على صورته مجاز جائز فقد نوى ما يحتمل لفظه وقوية تعليل على نفسه لان مع هذا يحنث بالصحة ايضا وليس في هذا الجمع بين
والمجاز وانما طريقه انه في الصحيح ما في الفاسدة وزيادة على شرط الحنث ولا يمنع الحنث ولو كان عقدة مبنية على الماضي بان قال ان كنت
صليت فني على الجزاء والفاسدة ثم فرق بين الاصل وبين الاصل صلوة حيث يحنث بركعة فقال وفي صورة حذف المفعول المنفي فعل الصلوة
لكن كذا المفعول صاوة وذلك يحصل بالركعة الا انه اذا قطعها بعد ذلك فقد انتقض فعل الصلوة ولكن بعد ضحوة والانتفاض انما يظهر في حكم تقييد
الانتفاض والحنث بعد تحققه لا قبل الانتفاض فظهر من كلامه هذا ان المراد من الفاسدة هي التي لم توصف منها شيء بوصف الصحة في وقت بان يكون ابتداء
الشرع غير صحيح وعليه يحمل ما درونه في الصوم ويرتفع الاشكال هناك ايضا وادروا ان اركان الصلوة القعدة ليست في الركعة الواحدة فيجب ان
لا يحنث بها واجب بان القعدة موجودة بعد رفع راسه من السجدة وهذا هو المبنى على توقف الحنث على الرفع منها وفيه خلاف المذهب والحنث

تدوير

باب اليمين في لبس الثياب والنجس وغير ذلك

وكذلك لا يصل صلاة لا يحث ما لم يصل ركعتين لانه يادبه الصلوة المعتدلة شرعا واكلها ركعتان للنهي عن البس الثياب
ومن قال لا امر الله ان لبست من غير ذلك فهو هدي فاشترى قطنا فخر الله فنبهته فلبسه فهو هدي عند الحقيقة
وقال ليس عليه ان يبتدئ حتى يغزل من قطن ملكه يوم حلف ومعنى الهدى التصديق به مكة لانه اسم المأخذى اليها

يستقر على الخلاف بين ابويوسف ومحمد في ذلك وموت المسئلة في سجود السجود والوجه ان لا يتوقف تمام حقيقة السجود بوضع بعض
عسلى الارض ثم لو سلم فليست تلك المقعدة هي الركبن والحق ان الاركان الحقيقية هي الخمسة والمقعدة ركبن زائد على ما تحرر
وانما وجبت للتمتع فلا يعتبر ركنا في حق الحنث قوله ولو حلف لا يصلي صلوة لم يحث لم يصلي ركعتين لانها الصلوة المبررة
شرعا صلوة ركعتين للنهي عن البس الثياب يمنع الصحة لو فعلت ومن فرغ يده في المسئلة الذخيرة قال لعبد ان صليت
ركعة فانت بر فصلي ركعة ثم تكلم لا يثبت ولو صلى ركعتين حث بالركعة الاولى لانه في الصورة الاولى ما صلى ركعة لانها
تتبرر بخلاف الثمانية وبذلك المسئلة المذكورة في نوادر ابن سبعة عن ابويوسف فقال بعض المتأخرين تبين بهذه ان المذكور
في الجامع قول محمد يعني وحده وهو غير لازم فان المذكور عن ابويوسف حلف لا يصلي ركعة وصلى الركعة حقيقة دون مجرد
الصلوة لا يتحقق الا بضم اخرى اليها والمذكور في الجامع حلف لا يصلي ولم يقل ركعة والبس الثياب تصغير البس ثا نيت الا بتر
وهو في الاصل مقطوع الذنب ثم صار يقال للناقص وفي البيع يحث بالفساد بخلاف النكاح والفرق غير خاف
ثم اذا حلف لا يصلي صلوة فهل يتوقف حثه على قعوده قدر التشدد بعد الركعتين احتكفا قيسه والظاهر انه الفقه يعميه
على مجرد الفعل وهو اذا حلف لا يصلي صلوة يحث قبل القعدة لما ذكرته وان عطفه على الفرض كصلوة الصبح او ركعتي الفجر
ينبغي ان لا يحث حتى يعقد فروع حلف لا يوم احدا فصلي فجا ناس واقعة وابنه فقال نويت ان لا اؤم احدا صدق ديني
لا قضاء الا ان اشهد اني انما اصلي النفس وكذا الوصل في الحال لعل الجماعة بالناس ونوى ان يصلي نفسه الجمعة جازت الجماعة
استحسانا لان الشرط الجماعة وقد وجدت وحث قضاء لا ديانة وينبغي اذا ام في صلوة الجماعة ان يكون كالاول ان تشهد
صدق فيما والا فني الديانة ولو قال ما صليت اليوم صلوة يريد في جماعة صحته نية لانها ناقصة والمطلق ينصرف الى الكامل ولو قال
ما صليت اليوم الظهر يريد في جماعة قال محمد لا تسعه السنة في هذا بخلاف ما اذا صلى الظهر في السفر ثم قاله بمعنى ظهر مقيم وسعة فيما بينه
وبين الله تعالى وفي ما اخرت صلوة عن وقتها وقتها نام اختلغا ابنا على ان وقت التذكير وقتها بالجمعة فيصيح والابل يميزون الوقت الا

باب اليمين في لبس الثياب والنجس وغير ذلك

الملبوس اولان شرعية اوسع من شرعية الضرب والقتل والحل في بضم الحاء وتشديد الباء جمع على لفتح الحاء وسكون اللام
كشدتي وشدي قوله ومن قال لا امر الله ان لبست من غير ذلك اي ثوبا من غير ذلك اي مغزولك فهو هدي فغزلت من قطن مملوك له وقت
الحلف فلبس فهو هدي اتفاقا ولو لم يكن في ملكه قطن او كان فلم تغزل منه بل غزلت من قطن اشتراه بعد الحلف فلبسه
ففي مسئلة الكتاب فعند ابو حنيفة فهو هدي فقال لا ليس ان يديه حتى تغزل من قطن ملكه يوم حلف اي وقت الحلف ومعنى الهدى
بما ما يتصدق به بكنه لانه اسم لما يهدي اليها فان كان مذهب ي شاة او بدنة فانما يخرج عن العهدة ذبيحة في الحرم والتصدق
به هناك فلا يجزية اهدار قيمته وقيل في اهدار قيمة الشاة لا ايتان فلو سرق بعد الذبح ليس عليه غيره وان نذر ثوبا جاز التصديق
في مكة بعينه او بقيمة ولو نذر اهدار ما لا يقتل كما اهدار دار ونحوها وهو نذر بقيمة وجه قوله ان النذر انما يقع فيما هو في الملك قال صلى الله عليه وسلم

لهما ان النذر اخما يصعب في الملك او مضاعفا الى سبب الملك ولم يوجب لان اللبس وعزل المرأة ليسا من اسباب ملكه ولان عزل المرأة عادة يكون من قطن الزوج والمعتاد هو المراء وذلك سبب للملكه ولهذا يحدث اذا عزلت من قطن مملوك له وقت النذر لان القطن لم يصبر من كونه

[illegible]

ومن حلف لا يلبس جلبا فلبس خاتم فضة لم يحث لانه ليس بحلي عرفا كانه عاقل يسمي استعماله للرجال والتخفيف ليقصد الخفة وان كان من ذهب حث لانه حلي ولهذا لا يحل استعماله للرجال ولوليس عقده لو غير موضع لا يحث عندنا حنيفة ردة وفاته لا يحث لانه حلي حقيقة حتى سمى في القرآن وله الله لا يتخلبه عرفا كالموضع ومبنى الايمان على العرف وقيل هذا الخلاف عصر زمان يفتي بقوله ما لان التحلي به على الانفراد معتاد ومن حلف لا ينام على فراش فنام عليه وفوقه قرا حث لا يمتنع للفراش فيعد نائما عليه وان جعل فوقه فراشا اخر فنام عليه لا يحث لان مثل الشيء لا يكون تبعاله فينقطع النسبة عن الاول ولو حلف لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير لم يحث لانه لا يسمي جالسا على الارض بخلاف ما اذا حال بينه وبين الارض لباسه لانه لم يمتنع له فلا يعتبر حائلا ولو حلف لا يجلس على سرير فجلس على سريره فوقه بساط او حصير لم يحث لانه يعد جالسا عليه الجالس على السرير في العادة كذلك بخلاف ما اذا جعل فوقه سريرا اخر لانه مثل الاول فقطع النسبة عنه فلو حشى به ثوبا وهو المضرب لا يحث وكذا لا يلبس من غزل فلاته ولا نية له هو على الثوب وان نوى عین الغزل لا يحث بلبس الثوب ولا يلبس عین الغزل لا يلبس من ثياب فلان وفلان يبيع الثياب فاشترى منه ولبس يحث لا يلبس كما نأنا فلبس ثوبا فيه كان وغدر حث لا يلبس فلان فلبس ثوبا فلبس حث الا ان يوزن كسوية بيده ولو اعطاه درهم فاشترى بها ثوبا فلبس لا يحث قوله ومن حلف لا يلبس جلبا فلبس خاتم فضة لم يحث عندنا وعند الائمة الثلاثة يحث لنا الالبس بحلي عرفا ولا شرعا بدليل انه ايج الرجال مع منعهم من التحلي بالذهب والفضة وانما ايج لهم قصد التحتم لا الزينة فلم يكن حليا كما لم يكن حثيم وان كانت الزينة لازم وجوده لكنها لم تقصد به فكان عدما خصوصا في العرف التي هي مبنى الايمان قال المشايخ هذا اذا لم يكن على هيئة خاتم النساء ربان كان لفص فان كان حث لانه لبس النساء وانما يراى به الزينة لا التحتم فكل معنى التحلي به وصار كلبسه سوارا او خنقا لا او قلادة او قرطا او دلوجا حيث يحث بذلك كله ولو من الفضة وقيل لا يحث بخاتم الفضة مطلقا وان كان نائلا النساء وليس بجيد لان العرف في خاتم الفضة نفى كونه حليا وان كان زينة ولو كان الخاتم من ذهب حث مطلقا بفض وبلا فص اتفاقا قوله ولو لبس عقده ولو غير مرمع لا يحث عندنا حنيفة وقال لا يحث وعلى هذا الخلاف عقد زبرجده او زمرذاو ياقوت ولقولنا قال الائمة الثلاثة وجه قولنا انه حلي حقيقة فانه يميز بينه وبين سمي به في القرآن قال تع وتسخرنوا منه حلية تلبسونها والمستخرج من البحر هو اللؤلؤ والمرجان ولانه لا يتحلى به في العادة وهو المراد بقوله عرفا الامر صعبا بذهب او فضة ومبنى الايمان على العرف لا على استعمال القرآن فينصرف الى المرمع فلا يحث بغيره قال بعض المشايخ قياس قوله انه لا لباس ان يلبس العلماء والرجال اللؤلؤ وقيل هذا اختلاف عصر زمان في زمانه كان لا يتحلى به الا بصع وفي عرفنا يتخلو بالاسفار فيفتي بقوله لان العرف القائم على التحلي به بمرسعا قوله ومن حلف لا ينام على فراش اى فراش معين فانه قال في غير هذا الكتاب على هذا الفراش وبدليل قوله وان جعل فوقه فراشا اخر فنام عليه لا يحث ولو كان نكرة بان حلف لا ينام على فراش حث يوضع الفراش عليه لانه نام على فراش نكرة ثم اذا نام عليه وفوقه قرا حث لان القرا تم تيج الفراش لانه سائر فريق يجعل فوقه كالتى تسمى في عرفنا الملاى الملاى المجتولة خوف الطرارة واذا كان تبعاله لم يتغير انما ينام على نفس الفراش بخلاف ما اذا جعل فوقه فراشا اخر فانه لا يحث اذا نام على الاعلى لانه يشك والشي لا يكون تبعاله فتنقطع النسبة الى الاسفل وروى عن ابى يوسف رواية غريبة عنده انه يحث لانه يسمي نائما على فراشين فاقم تقطع النسبة ولم يصح احدهما تبعا للاخر وحاصله ان كون الشيء ليس تبعا لمشله مسلم ولا يضرنا فقيه في الفراشين بل كله اصل بنفسه ويتحقق الحث بتعارف قولنا نام على فراشين وان كان لم يسمه الا الاعلى قوله ولو حلف لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير لم يحث لانه لا يسمي جالسا على الارض عرفا فاعتبر العرف كلاما من البساط والارض الحصى اصلا ولهذا يقال اجلس على البساط لا تجلس على الحصى وتارة اجلس على الحصى لا تجلس على الارض فجعل الجالس على احدهما غير جالس على الارض بخلاف ما لو جلس على ذبولة حيث يعد جالسا على الارض ويقال جلس فلان على الارض فيحث فسر انه حيث كان اللباس تبعا له كان بمنزلة نفسه فلا يعتبر جالسا بل كانه جلس بنفسه على الارض نعم لو وضع ثوبه فبسطه وجلس لا يحث لارتفاع البتية ولو حلف لا يجلس على سريره فجلس على سريره فوقه بساط او حصير او فراش حث لانه يعد جالسا عليه والجالس

باب اليمين في القتل والضرب وغيرها

ومن قال ان ضربك تعبدى هو فهو على الحجة لان الضرب اسم لفعل مؤلم يتصل باليدن والايلام لا يتحقق في الميت ومن يعذب في القبر يعرض فيه الحيوة في قول العامة

على السرير في العادة كذلك على ما يفرش عليه يقال جلس الامير على السرير ولا شك ان فوقه من انواع الفراش بنجالات ما اذا جعل فوقه سريرا آخر لانه اى الآخر لا على مثل الاول الاسفل فلم يجعل تابعا له في العرف وهذا بالاتفاق وفرق ابو يوسف على تلك الرواية عنه في الفراش بان كان فانه يقال نام على فراشه لا يقال جلس على سريرين وان كان احدهما فوق الآخر بل يقال جلس على سرير فوق سرير وهكذا الحكم في هذا الدكان وهذا السطح اذا حلف لا يجلس على احدهما فبسط عليه وجلس حنث ولو بنى مكانا فوق الدكان او سطحا على السطح او احلف لا يجلس على احدهما فقطعت النسبة على الاسفل فلا يحنث بالجلوس على الاعلى ولذا كرهت الصلوة على سطح الكنيسة والاطيل ولو بنى على ذلك سطحا آخر فصلى عليه لا يكره قال الشيخ ابو المعين في شرح الجامع وفي كافي المحاكم حلف لا يمشی على الارض فمشى عليها بعتل او خفت حنث وان حلف على بساط لم يحنث وان مشى على حجار حنث لانها من الارض

باب اليمين في الضرب والقتل وغير ذلك من الغسل والكسوة قوله ومن قال ان ضربك فعبدى حرقوه على الحيوة حتى اذا مات فضره لا يحنث لان الضرب اسم لفعل مؤلم يتصل بالبدن واستعمال الآلة التاديب في محس قابل للتاديب والايلام والادب لا يتحقق في الميت لانه لا يحس ولذا كان الحق ان الميت المعذب في قبره توضع فيه الحيوة بقدر ما يحس الالم والبسطة بشرط عدم اهل السنة حتى لو كان متفرقا الاجزاء بحيث لا يتميز الاجزاء بل هي مختلطة بالتراب فعذب جعلت الحيوة في تلك الاجزاء التي لا ياخذها بالبصر وان الله على ذلك لعزير والمخلات فيه ان كان بنا على انكار عذاب القبر امكن والا فلا يتصور من عاقل القول بالعدا مع عدم الاحساس وقد اورد على اخذ الايلام في تعريف الضرب قوله نعم وقد يتركك ضغثا فاضرب به ولا تحنث فقد يضرب بنفسه وهي خرمه من ريجان ونحوه والايلام فيه واجب ولا يمنع عدم الالم في ضرب اليوب عرم بالكلية وقد زوى عن ابن عباس ان قبضة من الشجر وان سلم فمخصوص بابوب ودرغ بانه تمسك به في كتاب الحيل في جواز الحيلة فلم يعتبره وفي الكشاف هذه الرخصة باقية والحق بان البر يضرب بضعف الالم اصلا خصوصية لزوجة اليوب عرم ولا ينافي في ذلك بقا شرعية الحيلة في الجملة حتى قلنا اذا حلف ليضرب مائة سوط فجمع مائة سوط وضربه مرة لا يحنث لكن بشرط ان يصيب به كل سوط منها وذلك اما ان يكون باطرافها قائمة او باعراضها مبطنة والايلام شرط فيه اما عدمه بالكلية فلا وضربه بسوط واحد له شعبتان خمسين مرة يسير وضربه مائة سوط وخفت بحيث لم يتالم به باليأس ضرب صورة لا معنى ولا به من معناه ولا يبر الا بان يتالم حتى ان من المشايخ من شرطه فيما اذا جمع بين زوس الاعواد وضرب بها كون عود بحال لو ضرب منفردا لا وجع المضروب وبعضهم قالوا بالحنث على كل حال والفتوى على قول عامة المشايخ وهو ان لا بد من الالم فروع لا ضربتك حتى اقلتك هو الضرب الشديد ومثله حتى اترك كل الاحي ولا ميت وحتى تستغيث فهو على وجود ذلك وكذا حتى تبول وغذى ايضا على الضرب الشديد لا ضربتك بالسيف حتى تموت ولا ضربك على الارض حتى ينشق نصفين فهو على ان تضرب به الارض ويترك فقط وخلافه في اليسر يصح حلف ليضربه بالسيف حنث يضربه بغلافه وهو فيه وكذا بالسوط فلفقه بخرقه وضربه حنث ليضربه بنصل هذا السكين او بنزع هذا الرمح فخرقه وركب غيره وضربه لم يحنث ولو قال ان لقتيك فلم اضربك فعبدى حرراه على سطح او بنى بحيث لا يتحمل اليه ولا يعتبر على ضربه لا يحنث قال محمد اذا كان بينه وبين فلان قدر ميل لو اكثر ولم يلقه حلف لا يضرب امراته فضر

ولكن لك الكسوة لانه يادبه التليك عند الاطلاق ومنه الكسوة في الكفارة وهو من الميت لا يتحقق الا ان ينوي بدو السجدة وقيل بالفارسية يستر الى اللبس
وكذا الكلام والدخول لان المقصود من الكلام الافهام والموت ينافيهم والمراد من الدخول عليه ذيارته وبعد الموت ذيار قبره
لاهي ولو قال من غسلتك فعبث حرف فغسله بعد ما مات بحيث لان الغسل هو الاسالة ومعناه التطهير ويتحقق ذلك في الميت ومن
حلف لا يضرب امراته فمضى شعرها او خشي او عضها فحدث لانه اسم الفعل مؤنث وقد تحقق الايدام وقيل لا يحدث في حال اللامعة لانه يسمى مما حذر كاضرار

امنه يعصى فاصاب ضربه المرأة بغير قصد حدث لا اعذب فحبه لا يحدث لان الحبس تعذيب قاصر فلا يدخل تحت المطلق قوله وكذا
اذا حلفت ليكسونه فالتي عليه ثوبا بعد موته يحدث وتقتصر الكسوة على الحياة لا اعتبار التليك في مفهومها وكذا لو قال كسوتك
كان حبه وقد جعلنا الله سبحانه احدى خصال الكفارة والمعتبر فيها فيما سوى الاطعام التليك والميت ليس هذا للتليك لصحيح
وقال الفقيه ابو الليث لو كانت يمينه بالفارسية ينبغي ان لا يحدث لان هذا اللفظ بالفارسية يراد به اللبس دون التليك الا ان
ينوي به الستة استثناء من قوله فوعلى الحياة التي تضمنه التشبيه في قوله وكذلك الكسوة وح يحدث لان الستة يتحقق في الميت
كما في النجى فتفتق يمينه على ما في الموت والحيوة وذكر ضميره وهو الكسوة على تاويل قوله كسوتك وقيل على تاويل الاكساء ولا وجود له في اللغة
قوله قال وكذلك الكلام يعني اذا حلفت لا يملكه اقتصر على الحيوة فلو كلف بعد موته لا يحدث لان المقصود منه الاقام والموت ينافية لانه
لا يسمع ولا يفهم واوردانه عزم قال لاهل القليب قليب بدر هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقال عمر بن الخطاب يا رسول الله فقال عزم والاد
نفسى بيده النجم باسمع من هولاء ومنهم واجب بانه غير ثابت يعني من جهة المعنى والافهوى الصحيح وذلك بسبب ان عائشة روت
لقوله نعم وما انت بمسمع من في القبور فانك لا تسمع الموتى وبانه انما قال على وجه الموعظة الاحياء لا لا فهاهم الموتى كما روى عن علي رضي
انه قال السلام عليكم وارقوم مومنين انما انتم فتمت واما امواكم فتمت واما دوركم فقد سكنت فهذا خبركم عندهنا وما خبرنا عنكم وبادوا محض
بالملك تضعيفا للحرة عليهم لكن بقي انه روى عنه عزم ان الميت يسمع خلق فعلم اذا اصره والينظر في كتاب الجنائز من هذا الشرح قال
والدخول يعني اذا حلفت لا يدخل على فلان يقيد بالحيوة فلو دخل عليه ميتا لا يحدث لان المراد من الدخول عليه زيارته او خدمته حتى لا يقال
دخل على حائط ولا على دابة والزيارة للميت ليس حقيقة بل انما المذوقه ولهذا قال عزم كنت نيتكم عن زيارة القبور الا فروروا فكم
عن زيارة الميت قال ولو قال ان غسلتك فعبث خرافة على الحيوة والموت لان الغسل الاسالة والمعنى المراد به التطهير فازالة الوسخ والكل
يتحقق في حالة الموت كالحية وفي شرح الطحاوى الا الاصل الكل فعل يلزم ولولم ويغمر ويسير يقع على الحيوة دون الممات كالضرب والشم
والجماع والكسوة والدخول عليه انتهى ومثله التقبيل اذا حلفت لا يقبلها فقبلها بعد الموت لا يحدث وتقبيل عزم عثمان بن مطعون بعد
ما ادرج في الكفن محمول على اضراب من الشفقة او التعظيم وقيل اذا انعقد على تقبيل ملج يحدث او على امرأة لا يحدث وهو على الوجه ولو
لا يغسل او لا يتوضأ او لا يحمله او لا يمسسه او لا يلمسه فوعلى الحيوة والموت قوله ومن حلف لا يضرب امراته فمضى شعرها او خشيها او عضها فحدث
وكذا لو رجاها او قرصها وعن بعض المشايخ ينبغي ان لا يحدث بذلك لانه لا يتعارف ضربا واجيب بما علل به في الكتاب وهو ان الضرب اسم
لفعل هو لم يتصل به وجره الاشياء كذلك وفي المنتقى حلف لا يضرب فلانا فنفض ثوبه فاصاب وجهه وراه سحرا او تشابه فاصابه لا يحدث
واستشكل يمين الضرب بانها انما ان تعلق بصورة الضرب عرفا فوقع القاع الى التاديب في محل قابل له فيجب ان لا يحدث بالتحقق وهذا الشعور
لانه لا يتعارف ضربا او يجهاه وهو الايام فيجب ان يحدث بالرمي بالحجر او بها فيحدث بالضرب مع الايام مما رجه لانه لا يحدث وهو اشكال وارادوا
من ان شرط الحدث حصول المحل عليه وهو الضرب لفظا او عرفا مثاله حلف لا يبيع كذا بشرة فباعه بشرة لا يحدث لانه وان مجرته بالحدث
فليس له بشرة بالحدث لفظا لان مقصود ان لا يبيع بشرة او اقل بان لا يبيع بشرة بالحدث ايضا لانه ان يجره بالحدث لفظا لا يباعه بشرة فباعه بشرة ايضا لانه

ومن قال ان لم يقتل فلان فاقوله طالق وقولك ميت وهو عالم به حدث لانه عقد يمينا على حيوة بعد ثمانية فانه هو متصور فينقض ثم يحث للرجوع اذا كان
وان لم يعلم لا يحث لانه عقد يمينا على حيوة كانت فيه ولا يتصور فيه قياسي على الكفر على الاختلاف وليس في تلك المسئلة تفصيل العلم هو الصحيح

باب اليمين في تقاضي الدراهم

قال ومن حلف ليقضي دينه الى قريب فهو ما دون الشهرة وان قال الى بعيد فهو اكثر من الشهرة ما دونه يعني قريبا والشهر ما زاد عليه بعد ابعدا ولهذا يقال عند بعض اليمانيات حلف ليقضي ديني فلان فادنيه اليوم ففناه ثم وجد فلان بعينه من زيوفا او نهجرة او مستحقة لم يحث الخالف لان الزيادة عيب والعيب يعدم الحلف لهذا التجوز به صار مستوفيا فوجد شرط البراءة قبض المستحقة صحيح ولا يرتفع بوجه البراءة المتحقق وان وجد هارها صا او ستوقه حدث لا يبرأ الياس من جنس الدراهم حتى لا يجوز التجوز في العرف والسلم لم يوجب عرفا فلا يحث غيره وان عكس لم يوجب فخر الاسلام وغيره هذا يعني الحث اذا كان في الغضب اما اذا فعل في الممازحة ولا يحث فلو اداها لكن لا على قصد الاداء بل وقع الخطأ في الممازحة باليد وعن الفقيه ابي الليث انه قال هذا اذا كانت بالعربية اما اذا كانت بالفارسية لا يحث بعد الشعر والحنق والعض والحق ان هذا هو الذي يقتضيه النظر في العربية ايضا لانه خلاف الزمان قوله ومن قال ان لم اقل فلانا فامراته طالق وفلان ميت والي الحلف عالم بموته حث لا لما علم بموته قبل حلفه والقول ازالة الحيوة عادي مخصوص انما هو عقدي يمينا على ازالة اعادة حيوة يحثها الله فيه وذلك متصور فينقض بالاتفاق ثم يحث في الحال للعجز الخالي المستمر عادة وان لم يعلم لا يحث لانه عقد يمينا لا محالة على ازالة الحيوة القائمة فيه ولا يتصور ازالة القائمة ولا حيوة قائمة فكان قياس سلب الكفر على الاختلاف السابق بين ابي يوسف وبينهما فعنده ينفق ويحث فعليه الكفارة وعنه ابي حنيفة ومحمد لم الكفارة لانه لا يحث اذا اخطأ قوله وليس في تلك المسئلة اي سلب الكفر تفصيل بين العلم بعدم الحكم انه لا يحث عند ما سوا علم ان فيه ما وقت الحلف او لم يعلم قوله هو الصحيح احتراز عما ذكر في شرح الطحاوي حيث قال فيه ولو كان يعلم ان الكفر لا ما فيه فحلف فقال ان لم اشرب المار الذي في الكفر فادراته طالق فانه يحث بالاتفاق وعن ابي حنيفة رواية اخرى لا يحث علم او لم يعلم وهو قول زرق ودجانه لو كان يعلم ان الكفر في الكفر فحلف ينفي ان تنقض يمينا عندهما على ما يحثه المذهب في الكفر وهو متصور ثم العجز الخالي المستمر لوجب حثه بخلاف ما اذا لم يعلم ان في الكفر يار لان يمينا انعقدت على ما في الكفر ولو اوجده لم يكن غير المحلوف عليه فلا يتصور الحلف عليه والله اعلم بالصواب

باب اليمين في تقاضي الدراهم المطالبة وهو سبب للقضاء وهي مسائل الباب فترجم الباب بما هو سبب مسئلة وخص الدراهم بالذكر لانها اكثر در في المعاملات قوله ومن حلف ليقضي دينه الى قريب او عاجلا فهو ما دون الشهرة فان اذخر الى الشهر حث وان قال الى بعيد او عاجلا فهو على اكثر من شهر وعلى الشهر ايضا ولكنه قصد الطباق بين قوله ما دون الشهرة وما فوقه فلا يحث الا بالموافاة اذا مات الشهر فصاعدا من حين حلف سنة او اكثر بلا غاية محدودة الا الموت فان مات لاقبل منه لا حث عليه على مقتضى ما ذكرنا وقال الشافعي واحمد ليس في يمين القريب والبعيد تقدير لانه اضاف في فكل مدة قريبة بالنسبة الى ما بعده ما وبعيدة بالنسبة الى ما دونها ومدة الدنا كلها قريبة باعتبار وبعيدة باعتبار آخر وانما يحكم بحثه اذا مات قبل ان يقضيه وقتا نهرا او جان من الاعتبار اعتبار الاضافة ولا ضبط فيها كما ذكرت واعتبار العرف وعليه مبني الايمان والعرف يعد الشهر بعيدا فانه يقال بارأيتك منه شهر عند متعادده الغيبة فعند الاطلاق وعدم النية يعتبر ذلك فاما اذا انوى بقوله الى قريب والى بعيد مدة معينة فهو على ما انوى حتى لو انوى بقوله الى قريب او عاجلا سنة او اكثر صححت وكذا الى آخر الدنيا لانها قريبة بالنسبة الى الآخرة وقد مرت فروع فيما لو حلف ليقضي شيئا او عند المال ونحو قوله ومن حلف ليقضي فلانا دينه اليوم ففناه فيه ثم وجد فلان بعينه اى بعض الدراهم زيوفا او في القشوشة غشا قليلا يحث بتجوز التجار بها وانما يرد بيت المال او نهجرة وغشها اكثر من الزنوف يرد من التجار المستقص ولقبيل السهل منهم او مستحقة لم يحث بذلك فهو اورد بها في ذلك اليوم او لان الضيوف عيب وكذا النهجرة ولفظ الزيادة المذكورة في الكتاب غير عربي بل هو من استعمال الفقهاء والعين في الجنس لا بعد الجنس اى جنس الدراهم ولهذا اى ولكون وصف الزيادة لا يعزم اسم الدراهم

وان باعها عبدا وقبضه في يمينه لان قضاء الدين طريقه المقاصة وقد تحقق بمجرّد البيع فكأنه
 شرط القبض لتقريبه وان وهبها له يمينه الدين لم يلزم لعدم المقاصة لان القضاء فعله واهية اسقاط من صاحب الدين

لو تجوز بها في الصرف اى لو جعلت بدلا في الصرف بالحياد او جعلت راس مال السلم صح مع ان الافراق عن غير قبض مفسد لما قرئ
 انها لم ينقذ عنها جنس الدراهم فيبر في اليمين بما سوا رطل على القبض والدفع وكذا قبض الدراهم المستحقة صحح وكذا الواجب ان لا يقبض
 جاز واذا برز في دفع هذه المسمية الثلاثة فلور والزيوت والبنجر او استردت المستحقة لا يرتفع البرهان القبض فانما ينقضي في حق حكم
 يقبل الانتقاض ومثله لو دفع المكاتب هذه الانواع عتق فردا حولى المكاتب بسبب انما زليف او بهجرة او مستحقة لا يرتفع
 العتق ولو كانت رصا صا او ستوقه حث اذا قبض اليوم ولم يرد بها دراهم والستوقه المغشوشة غشا ادا وهو تقريب
 منه توبة اى ثلاث طبقات طبقا الوجين فضة واما بينهما نحاس ونحوه لانها ليست من جنس الدراهم حتى لا يتجوز بها في الصرف والسلم
 ولا يعق المكاتب اداها فلور كذا المولى ظهر عدم عتق العبد قوله وان ياعه اى باع الخالف المديون رب الدين الكا
 حلف ليقضه اليوم دينة في اليوم المحلوف على قضائه فيه عيب او قبضه رب الذي بر المديون في يمينه لان قضاء الدين لو وقع بالذكار
 كان بطريق المقاصة وهو ان يثبت في ذمة القابل وهو الدائن مضمونا عليه لان قبضه لنفسه ليملكه وللدائن مثله على المقبض فيلحق
 قضا صا فله ان يمتد بها اذ لا فرق بين الدراهم وغيرها مما يأتى بها في يمينه باعطاء العتق صا وهو ان يثبت له في ذمة من العبد وله في ذمة
 فيلحقان قضا صا ثم البر وقضا الذي يحصل بمجرد البيع قبض الدائن العبد اولا حتى لو ملك المبيع في يد المديون الخالف قبل قبض المشتري
 المبيع الفسخ البيع وعاد الدين ولا ينقض البر في اليمين وانما نص عليه محمد تاكية البيع ليقتر الدين على رب الدين لان الثمن وان حب
 بالبيع كانه على شرف السقوط لجواز ان يملك المبيع قبل القبض ولو كان البيع فاسدا فقبضه فان كانت قيمة ثمن بالدين بر والا حث
 لانه مضمون بالقيمة هذا اذا حلف المديون وكذا اذا حلف رب الذي فقال ان لم تقض الى عليك اليوم او ان لم استوف قال محمد فان
 لم يبرعنى اذا وهب رب الدين الدراهم الدين في اليوم قبل انقضائه فيقول لم يبر المديون لان شرط البر القضا ولم يوجد لعدم المقاصة ولا
 القضا فعل المديون والبر فعل الدائن بالبراء فلا يكون فعل هذا الاخر قال في الفتاوى الظهيرية واذا لم يبر لم يثبت البيع عند هذا القول المحلوف
 عليه معنى تعذر المحلوف عليه وهو القضا قبل انقضاء اليوم وقدم في مسئلة الكوزان بقا التصور شرط لبقاء اليمين في اليوم الوقت
 وبه كذا اذا الكلام يتنا في يمين موقته والكلام في الجامع الصغير لم يذكر اليوم واعترض بعضهم عليه بانه يستلزم ارتفاع النقيض
 لان البر نقيض الحث فلا يرتفعان وهذا غلط لان النقيضين الملتزمين يجب صدق احدهما دائما في الامور الحقيقية كوجود زيد وعدمه اما
 في الامور الشرعية اذا تعلّق قيام النقيضين بسبب شرعى فانما يثبت حكمها بادام السبب قائما وانما نحن فيه منه فان قيام اليمين بسبب
 لثبوت احدا لآخرين لا محالة من الحث او البر شرعا فاذا فرض انتفاؤه وانقضى الحث والبر كما هو قول اليمين حيث لا يرد ولا حث وجميع ما اورده
 من الاستشهاد مثل قول صاحب الخلاصة لم يثبت في مسئلة الكوز و قول الكرخي في هذه المسئلة لم يثبت لافائدة فيه لان عدم الحث
 متفق عليه وانما يفيد لو قال ابر ولم يثبت وكيف يتصور البر وهو بفعل المحلوف عليه ولم يفعل واعلم ان جواب هذه المسئلة اعني مسئلة
 البر معية يكون الحلف على يوم بعينه كما اشترى الى ذلك المطلق بان حلف ليقضين دينة فابراه او وهبه فلا شك انه يثبت الاتفاق
 انما تصور لا يشترط بقاءه في اليمين المطلقة بل في الالية اريد حين حلف كان الدين قائما كان تصور البر ثابتا فالحققت ثم حث بعد

واذا استخلف الوالي رجل لا يعلم به بكل داعي دخل البلد فهذا على حال ولا يتبع خاصة لان المقصود منه دفع شره او شر غيره لا بخرجه فلا يفيد فائده بعد تروال سلطنته والى بالموثوق وكذا بالاعزل في ظاهر الرواية ومن حلف ان يهب عبده لغدا فوهمه ولم يقبل فقد جوفى يمينه خلاه فالخبرة فانه يعتبر به باليمين لانه قليلك مثله ولنا انه عقد تبرع فثبت بالتبرع

اوليوت محل الفعل كما لو حلف ليضرب زيدا او لياكلن هذا الخيف فمات زيد واكل الخيف قبل اكله فم حثت هذا اذا كانت اليمين مطلقة كما ان كانت فلو كانت مقيدة مثل لا تاكله في هذا اليوم سقطت بفوات محل الفعل قبل مضي الوقت عنده على ما سلف في مسئلة الكونخا فالابي يوسف لو اكل الخيف قبل مضي الوقت سقطت اليمين بما على مرفق لو مات الحالف قبل مضية لاحت عليه الكفارة ولو جرح الحالف في يوم حثت عندنا خلافا للاحمد قوله واذا استخلف الوالي رجلا ليعلمه بكل داعي دخل المدينة وهو بالمدال والعين المملكتين كل مفسد وجهه وعاد من الدغر وهو الفساد ومنه دغر العود يد عر بكسر العين في ضي وبقتهما في المضارع اذا فسد نوعه على حال ولا ية خاصة ولو عزل لا يلزمه اجباره بعد ذلك وهو قول الشافعي ورواية عن احمد وفيه التخصيص ان ثبت بدالة الحال وهو العلم بان المقصود من هذا الاستخلاف زجره بما يدفع شره او شر غيره بخرجه لانه اذا جرد داعر اخر كما قال ولكم في القصاص حيوه وبذلك تحقق الا في حال ولا ية لانها حال قدرته على ذلك فلا يفيد فائدة بعد زوال سلطنته والزوال بالموت وكذا بالاعزل في ظاهر الرواية فاذا سقطت اليمين لا تعود ولو عاد الى الولاية وعن ابي يوسف انه يجب عليه اعلامه بعد الغزل ايضا وهو قول الشافعي ورواية عن احمد لانه مقيد لاحتمال ان يعاد فيخرجه لتقدم معرفته بحاله وبذلك يجيد وفي شرح الكنتز ثم ان الحالف لو علم بالباء ولم يعلمه لم يحنث الا اذا مات وهو المستخلف او عزل لانه لا يحنث في اليمين المطلقة الا بالياس الا اذا كانت موقفة فيحنث بمضي الوقت مع الامكان انتهى ولو حكم بالبقاء هذه للفور لم يكن بعيدا نظرنا الى المقصود وهو المبالاة بخرجه ودفع شره فالداعي يوجب التقيد اسي بالفور اسي فور علمه وعلى هذا لو حلف رب الدين غريمي او الكفيل ان لا يخرج عن البلد الا باذنه يتقيد بحال قيام الدين والكفالة لان الاذن انما يصح من له ولاية المنع وكذا لا يخرج امراته الا باذنه يتقيد بقيام الزوجة فاذا زال الدين والزوجة سقطت ثم لا تعود اليمين بحدوث اختلاف ما لو حلف لا يخرج امراته من الدار فانه لا يتقيد به اذ لم يذكر التقيد فلا موجب لتقيد به بل زمان الولاية في الاذن وكذا الحال في حلفه على العبد مطلقا ومقيدا وعلى هذا لو قال لا تاكل كل امرأة اتره وجبا بغير اذنك طالق فطلق امراته طلاقا بائنا او ثلثا ثم تزوج بغير اذننا طلقت لانه لم يتقيد بميمنه بتقيد النكاح لانها انما تتقيد به لو كانت المرأة ليتقيد ولاية الاذن والمنع يعقد النكاح قوله ومن حلف لم يمين عبده لغدا فوهمه ولم يقبل برفي يمينه الاصل ان اسم عقد المعاوضة كالبيع والاجارة والصرف واسلم والنكاح والرهين والتخلع بازار الايجاب والقبول معا وفي عقود التبرعات بازار الايجاب فقط كالهبته والصدقة والعارية والعطية والوصية والعمرى والتخلي والاقرار والهدية قال زفر بن كالب في البيع وما بعد الاتفاق على انه المجموع فلذا وقع الاتفاق على انه لو قال بعتك امس هذا الثوب فلم يقبل فقال بل قبلت او اخبرتك هذه الدار فلم يقبل فقال بل قبلت القول قول المشتري والمستاجر لان اقراره بالبيع تضمن اقراره بالايجاب والقبول وقوله لم يقبل بروج عنه وكذا على عدم الحث اذا طلق بالبيع فوجب تقيد وعلى الحث اذا حلف لم يمين اليوم فوجب فيه فقط ووقع الخلاف في ذلك لو كان بلفظ الهبة عندنا يمين بالايجاب عند حث استدل المسلمون بغيره بالبيع لان اسي عقد الهبة تسليمك مثله حيث يتوقف تمام سببته على القبول فلا يكون هو اسي عقد الهبة بلا قبول كالايجاب في البيع ثم لا يشترط القبض في رواية عنه بل يجوز ايجاب عن ايجاب الهبة والقبول من الآخر بتمام السبب انما القبض شرط حكمه والسبب يتم دون كالب في بشرط الخيار وفي رواية اخرى عنه بشرط مع القبض فلا يبرح حتى يقبض الآخر لان السبب بلا حكم غير معتبر قال المصنف ولنا انه عقد تبرع فثبت بالتبرع اسي الهبة اسم التبرع فاذا تبرع وجد المسمى فيحنث وانما يرد تمامه سببا للملك الاعلى بالقل عن بعضهم ان الملك يثبت به قبل القبول

وهذا يسمى باثمة بالنفس فيع والشرع يبتغي عليه

فحسب حش ما لو قال لا يدخل حلقى حش فيها وفي الفتاوى هذا في عرفهم ايا في عرفنا ينبغي ان لا يكون حاشا لان ما العنب يسمى
عصيرا في اول ما يعصر حلق على امرأته لا تسكن فيه الدار وهي فيها وبابها مغلق وللدار حافظ فهي معذورة حتى يفتح الباب وليس لها
ان تستور الحائط قال الفقيه وبناخذ قال الصدر الشهيد فرق بين هذا وبين ما لو قال ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فامرأة طاعت
وقيد ومنع من الخروج فلا يحش ولو قال لامرأته وهي في بيت والدان ان لم تحصرى الليلة فمنعها الوالد من المحضرة منها حاشا حش
قال الصدر الشهيد في فتاوى الفضل وذكر بعد هذه انه لا يحش قال والاصح انه يحش ولا بد من الفرق بين الفعل وعدم الفعل وذلك
لان الشرع قد يجعل الموجود معدوما بالغير كالأكراه وغيره ولا يجعل المعدوم موجودا وان وجد العذر انتهى يعني وقد اكرهت على كذا
وهو فعل والمكروه على الفعل لا يضاف الفعل اليه فلا يحش فقد صرح بواب الشيخ ابي بكر محمد بن الفضل فيمن قال ان لم اخرج من هذه
اليوم فقيده الحاشا ومنع ايا ما انه يحش وهو الصحيح وفي الخلاصة لو قال لامرأته ان سكنت هذه الدار فانت طالق فكان لسانها في
معذورة حتى يصح ولو قال لرجل لم يكن معن ورايها الصحيح الا تحرف لص وغيره وهذا ما سلف الوحدية كل عبد لي حرفه عب
وبين غيره لا يفتق لا مضارفة الى التام ومثله لا اكل مما اشتراه فاشتراه مع آخر فصار مشتركا لا يحش لو اكل منه ولعيق عب
المأذون وان كان عليه دين ولا يفتق عبد عبده المأذون عند ابي حنيفة اذ كان عبده مستغرقا كسبه ورقبته بالدين وان
نوى للمولى عتقه وان لم يكن عليهم دين ان نواه عتق ولا فلا وعند ابي يوسف ان نواه عتق والا فلا كان عليه دين او لا وقال محمد عتقوا جميعا
في الاحوال كلها قال غيره والله لتفتعن كذا ولم يتوشها فهو حاش فان لم يفعل المخاطب حش وان اراد به الاستحلاف فهي استحلاف ولا شيء
على واحد منهما اذ لم يفعل ولو قال لغيره اقمتم فاقسمت بالله عليك لتفعلن كذا او قال اشد بانه اشد عليك او لم يقل عليك فالحاش
هو المبتدأ الا ان يكون اراد الاستفهام فلا يمين عليه ايضا ولو قال عليك عبد الدار فعلت فقال نعم فالحاشا المجيب ولا يمين
على المبتدأ وان نواه اشتري مناسا للحم فقالت امرأته هو اقل من من وحلفت عليه فقال ان لم يكن مناسا فانت طالق
فانه يطبخ قبل ان يوزن فلا يحش هو ولا المرأة حلفت لا ياكل من خبز فتنه فاسافر الختن وحلفت لامرأته دقيقا فاكل منه
حش لانه باق على ملكه قال الامام القاضى هذا اذا لم يفرق قدر الكس قال لها كلى من دقيقتي بقدر ما يكفيك اما اذا فرقت قدر
من الدقيق واعطاهما صار ملكا لما فلا يحش قال في الخلاصة وفي الفتاوى حلفت لا ياكل من مال فلان فنت هذا
فاكل الحاشا لا يحش لان كلا منهما اكل من مال نفسه في العرف وفيه نظر قال قلت للقاضى الامام لو كان احد الشكاه
جنبيا لا يجوز ولو كان كل واحد اكل مال نفسه ينبغي ان يجوز قال نعم واستصوب لكن لم يصح بالخلاف انتهى واقول الفرق
ان عدم الحش لا كل كل من التناهي من مال نفسه عرفا لا حقيقة وعلى العرف يقتضى الايمان فامحش وععدم جواز التناهي
مع الصبي لانه غير اكل مال نفسه حقيقة بل بعض مال الصبي ايضا وفي الخلاصة حلفت لا ياكل من خبز فلان فاكل خبزا بينه وبين
فلان يحش وقال في مجموع النوازل لا يحش لانه اكل حصته ولو قال لا ياكل من مال فلان فمات فلان فهو وارثه فاكل ان لم يكن
انه وارثه لو كان فاكل بعد العتق لا يحش والاحش ولو قال رشيت فلان لا يحش ولو علف لا ياكل رشيفا لنفسه

لانه حقيقة فيه والعرف مقوله وفي النفس قاض عليه

وفي كل نفس من الممار درهم حلف لا يكلم فلانا وفلانا لا يحنث حتى يكلموا الا ان ينوي الحنث باحدهما فيحنث
 بواحد منهما اما لو قال لا اكلمها وقال بالفارسية باين دو كس سخن نگويم ونوي واحد الا يصح نية ذكره في المحيط قال وينبغي ان يصح
 لان المشتري يذكر ويراد الواحد فانوي ذلك وفيه تعليل على نفسه يصح انتهى فهو مقيد بما اذا كان فيه تعليل على نفسه ولو قال فلانا او فلانا
 حنث باحدهما وكذا لو قال فلانا ولا فلانا وفي مجموع النوازل لا اكلم فلانا ولا فلانا وثلاثة فذا على ستة ايام ولو قال لا اكلمها لا يونا
 ولا يوين وثلاثة فعلى ثلاثة ايام حلف لا يشرب من دار فلان فاكل منها شيئا قال محمد بن سنية يحنث لان المقصود من هذا اليمين
 الامتناع عن جميع المأكولات وقال غيره لا يحنث في يمينه الا ان ينوي جميع المأكولات والمشروبات اما لو قال بالفارسية فلا
 في تناول المأكول والمشروب حلف لا يغسل من امرأته عن الجنابة فجا معها ثم جامع اجزى او على العكس حنث وان لم يغسل الا ان
 انقضت على الجماع كناية ولو نوى حقيقة الغسل حنث ايضا اذا اغتسل عنها وعن غيرها يحنث كما لو حلف لا يتوضأ من الرفاق قوضا
 من الرفاق وغيره حنث ولو حلف لا يحل نكته على امرأة ان اراد لا يجامع صح وهو نادل وان لم يره ان فتح سراويله للبول ثم جابها
 لا يحنث لان فتح سراويله عليها ان يفتح لاجل جامعا وان فتح لجامعا ولم يجامع قالوا ينبغي ان يكون حاشا لوجود شرط الحنث
 ولو حلف لا يحل نكته في الغربة فجامع من غير حل النكته ان نوى غير حلها لا يحنث وصدق قضاوان حلف لم ينوي حنث ونحو هذا قوله
 ان اغتسلت من الحمام ففانق اجنبية فانزال قالوا يرجي ان لا يكون حاشا وتكون يمينه على الجماع وعلى هذا الاصل لو حلفت لا تغسل سراويلك
 من جنابة زوجها فجا معها كرهية قال الصغار ارجان لا يحنث قال الفقيه ابو الليث لان قوله كناية عن الجماع واذا كانت كرهية عليه لا يحنث
 فلا قال لها عند اربعة الجماع لم تكفيني اولم تدخل في معنى في البيت فلم تفعل ثم فعلت بعد ساعة ان كان بعد سكون شهوة حنث والا لا وفي
 الجماع الكبير حلف لا يجامع امرأته فجا معها فادون الفرج لا يحنث فان قال حنث فيما دون الفرج حنث بها ولو قال لامرأة ان فعلت حراما في شهوة
 فانت طالق ثلاثا فذا على الجماع فان علمته بان فعله بمعايتها بدخل الفرجين وتعرف انها ليست مملوكة له ولا زوجة لو شهد عندها
 اربعة على ذلك لانه شهادة على الزنا والزنا لا يثبت الا بذلك ولو اقر لها كفى مرة لا يسعها المقام معها بان حنث الحاكم انه فعل ليس
 لامرأة نية حلفته عند الحاكم فان حلفت وسعها المقام معه فلت فذا المسئلة تفيد مسالة ما اذا علمت انه طلقها ثلاثا ليقينا ثم انكر في انه لا يكره
 ابا واذا لم يستطيع منه عنها لما ان تسمه ولو قال بالفارسية اگر تو با کسی جرم کنی فانت طالق فابانها فجا معها في العدة طلقت عنها
 لانها يعتبر ان عموم اللفظ والبول يثبت يعتبر الغرض فعلى قياس قوله لا يحنث فلا تطلق وعليه الفتوى ذكره في الخلاصة وغيره ولو قال لا آخر
 فعلت فان لم افعل قال ابو حنيفة ان لم يفعل على قدر حنث حلف لا يعرف وهو يعلم شخصه ونسبه ولا يعرف اسمه ففي البالغ لا يحنث
 لان معرفة البساح كذلك وكينت في الصغير وعليه فسرع ما لو ولد له رجل ولد له خويصره الى جوارله ولم يسمه بعد
 فراه الجانم حلف انه لا يعرف هذا البساحي حنث ولو تزوج امرأة ودخل بها ولا يدري اسمها فحلفت انه لا يعرفها لا يحنث وكذا لو حلفت انه
 لا يعرف هذا الرجل وهو يعرف بوجهه دون اسمه لا يحنث الا ان يعنى به معرفة وجهه فيحنث لانه شدد على نفسه ولو حلف لا يفعل ما دام فلان
 في هذه البسلة فخرج ففعل ثم رجع فلان ففعله ثانيا لا يحنث حلف لا اترك فلانا ليعمل كذا كمالا من هنا

كتاب التوبة

ويدخل بغير بقوله لا تفعل لا تخرج لا تمر اطاعة او عصاه والله سبحانه وتعالى اعلم

كتاب الحدود

لما اشتمل الايمان على بيان الكفارة وهي دائرة بين العقوبة والعبادة اولها الحد ودالت على حقوقات محضته
انفاها الى بيان الاحكام بتدرج ولولا ما يعارض هذه المناسبة من لزوم التفرقة بين العبادات المحضات كان
ايراد الحد والصوم واجبا لاشتماله على بيان كفارة الاطوار المخلبة فيها جنة العقوبة حتى تداخلت على ما عرفت بخلاف كفارة الزنا
المخلبة فيها جنة العبادات لكن يكون الترتيب في الصلوة ثم الايمان ثم الصوم ثم الحد ونظم الحج فيقع من الفصل بين العبادات التي هي جنس واحد
ما يجسد الانوات المتحدة في الجنس القريب فيوجب الاستعمال الشارح كما ذكره كالكلمة قال نبي الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله الحد يث ثم
ثم محاسن الحد والحكم من ان تذكر بلبان كتب بيان لان النفقة وغيره يستوي في معرفة انها لا تمنع عن الافعال الموجهة للفساد ففي الزنا ضياع الزينة
وامانتها معنى بسبب اشتباه النسب واليتمز بكونه لولم يمح فيه من تهمة الناس البر او غيره لما اندمج جميع الناس الى جنس واحد ووجهه في باقي الحدود ودوال العقل
وافساد الاعراض اخذ اموال الناس فوجبه الامور مكررة في القول ولذا لم ينج الاموال الاعراض الزنا والسكر في مله من البطل وان ايسر الشر حيث كان
فساد هذه الامور ما كانت الحد ودالت على ما عرفت منها حق الله على الخلق فان حقوقه على الخلق لا بد من تفريقها على ما عرفت من مقتضى ما عرفت من مقتضى ما عرفت
عما يتضرب العباد والعبادة المشهورة في بيان حكمه شرعية الزجر الا انه لما كان الزجر يراى للارتجاع عدل المص الى قوله لا يزجر الا ان قوله
والطهارة ليست باصلية الى آخره اى الطهارة من ذنب بسبب التقيد بقيدانه مقصود ايضا من شرعية كونه ليس مقصودا اصليا
بل يتبع لما هو الاصل من الزجر وهو خلاف المذهب فان المذهب ان الحد لا يعمل في سقوط اثم قبل سببه اصلا بل لم يشرع الا
لذلك الحكمة واما ذلك فقول طائفة كثيرة من اهل العلم واستدلوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما في البخاري وغيره ان من اصاب من هذه المعاصي
شيئا فحوقب به في الدنيا فمكفارة له ومن اصاب منها شيئا فستره الله فمكفارة له ان شاء الله عفى عنه وان شاء
عاقبه واستدل الاصحاب بقوله ثم في قطاع الطريق ذلك اى التقتيل والصلب والنفي لم يخزى في الدنيا ولم في الآخرة عذاب عظيم
الا الذين تابوا فاخرجوا من جوار فلعنهم عقوبة دينوية وعقوبة اخروية الامن تاب فانما تسقط عنه الاخروية بالاجماع لا بجمع على ان التوبة لا تسقط الحد
في الدنيا ويجب ان يحل الحديث على ما اذا تاب في العقوبة لانه هو الظاهر لان الظاهر ان ضربه او جرمه يكون معه توبة منه لذوقه بسببه
تقتيد به جمعا بين الادلة وتقييد الظني عند معارضة القطعي له متعين بخلاف العكس وانما اراد المص انه لم يشرع للطهارة فاراد بالعبادة
غير جبرية ولذا استدلل عليه بشدة عيته في حق الكافرة ولا طهارة في حق من الذنب بالحد يعني ان عقوبة الذنب
بالحد لم ترتفع لمجرد الحد بل بالتوبة معه ان وجد لم يتحقق في حقه لان التوبة عبادة وهو ليس من اهلها واما من يقول ان الحد يجرده
يسقط اثم ذلك السبب الخاص الذي حربه فان قال ان الحد لا يسقط عن الكافر يحتاج الى دليل سمعي في ذلك ان السمع انما يوجب لزوم
عقوبة الكافر في حقه لا تضاعف عذاب الكفر عليه فاذا فرض ان الله سبحانه جعل الحد مسقطا للعقوبة معصية صار الفاعل لها اذا حد غيره
ما اذا لم يفعلها فلا يضمن في عذاب الكفر عذاب تلك المعصية اذا كفر الا ان يدل دليل سمعي على ذلك هذا والاستدلال على عدم كون الحد

قال الحنفية لغة هو المنع ومنه الحد الذي هو في الشريعة هو العقوبة المقدرة بحق الله تعالى حتى لا يسمى القصاص حدا لأنه حق العبد ولا يتغير بغيره
 التقدير والمقصد الأصل من شرع الحد أن يجازع ما يتصرف به العباد والطهارة ليست أصلية فيه بل دليل شرعي في حق الكافر قال الزنا ثبت بالبينة
 والأقرار والآحاد ثبوت عند الإمام لأن البينة دليل ظاهر وكذا الأقرار لأن المصدق فيه يخرج لاسيما فيما يتعلق بثبوت مضرته ومفعولة والوصول إلى العلم القطعي متعذر فيكفي بالظاهر

مستطابا ببقاء عليه وهو كاره فليس لمشي تجاوز التكفير بما يصيب الإنسان من المكروه والله أعلم ثم تحقق العبرة ما قال
 بعض المشايخ أنها مانع قبل الفعل زواج بعده أي العلم بشيء يمنع الإقدام على الفعل وإيقاعا بعده يمنع من العودة
 قوله الحد لغة المنع وعليه قول نابتة ذبيان الأسليمان إذا قال الأدلة في قم في البرية فاخذوا عن القيد وهو الخطأ في القول
 والفعل وغير ذلك مما يلام صاحب عليه كذا ذكره الأعلام في شرح ديوانه وكل مانع شيء فوحاده وحداد إذا صنف للحد لغة
 ومنه قيل للبواب لمنع من الدخول والسيان حداد لمنع من الخروج بلا شك وإن كان البيت الذي استشهد به لا يفيد
 وهو قوله يقول لي الحداد وهو يقودني إلى السجن لا تجزع فما بك من بأس به فإنه لا يلزم كون القائل الذي كان يقوده هو سيان
 لجواز أن يكون غيره ممن يوصله إليه فإنه حداد له أو يمنع من الذهاب إلى حال سبيله وللحداد حداد لمنع المخير في قول الأعمش فيمنعنا ولما منع
 ولكننا إلى جهة عند حداد وهو على الاصطلاح المخرج للمأبته حداد منع من الدخول والخروج وحدود الدار بناياتها المنع من دخول مكان الغير فيها وخروج بعضها إليه
 وفي الشريعة قال هو العقوبة المقدرة بحقه تعالى لا يسمى القصاص الحد لأنه حق العبد لا يتغير بغيره ولا يسمى الحد لغة منع من الدخول والخروج
 هو التعزيز بالضرر بكونه لا يضر بل يكون أضر من جنس تركه غير على نسيان أنشاء الله تعالى هذا اصطلاح هو المشهور في اصطلاح آخر لا يوجد
 القيد الآخر فيسمى القصاص الحد لأنه المقصود به العقوبة شرعا غير أن الحد لا يقبل على الدال إلى رطلها لا يقبل إلا سقاطا بعد ثبوت
 سببه عند الحاكم عليه بغير عدم جواز الشفاعة فيه فإنما يطلب ترك الجواب لذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديثه من في الحدودية التي تفرقت في
 حد من حد والله فاما قبل الوصول إلى الإمام والنبوت عنده تجوز الشفاعة عند الرفع إلى الحاكم لمصلحة ومن قال به الزبير
 بن العوام وقال إذا بلغ إلى الإمام فلا عفا عنه إن خفا وهذا لأن وجوب الحد قبل ذلك لم يثبت والوجوب لا يثبت بمجرد الفعل
 في حد الإمام عن النبوت عنده قوله الزنا يثبت بالبينة والأقرار ابتداء سجدة الزنا والكثرة وقوع سببه مع قطعية عن كتاب الله
 بجملات السرة فأنما لاكثر لكثرة والشرب وإن كثر فليس حده بتلك القطعية والزنا مقصور في اللغة الفصحى لغة أهل الحجاز
 التي جاز بها القرآن قال الصدوق ولا تقربوا الزنا وسمي في لغة نجد وعليه قال الفرزدق ما يا طاهر من يزن بعرف زناؤه ومن يشرب
 الخمر طوم نصيب مسكر أبلغ الكاف ونشيد ما من التسكر والخمر طوم من أسرار الخمسة قال فالمراد بثبوت
 عند الحاكم ما بثبوت في نفسه فبإجماع الإنسان للفعل لأنه فعل حسي وسيدكر المص تعريف الزنا في باب الوطئ الذي يوجب الحد
 وهناك يتكلم عليه وخص بالبينة والأقرار لنفي ثبوت يعلم الإمام وعليه جماهير العلماء وكذا أسرار الحدود وقال أبو ثور ونقل
 قولنا عن الشافعي أنه يثبت به وهو القياس لأن الحاصل بالبينة والأقرار دون الحاصل بمشاهدة الإمام قلنا
 نعم لكن الشرع أظهر اعتباره بقوله نعم فإذا لم يأتوا بالشهادتين فادلك عند الله هم الكاذبون ونقل فيه إجماع
 الصحابة وقول المصنف لأنهم دليل ظاهر لتبديل الواقع من النصوص الدالة على ثبوت بالبينة والأقرار فأنما يثبت بها
 غير منقتر إلى هذا المعنى وحاصله لا تعذر القطع الكافي بالظاهر وهو في البينة وفي الأقرار لأن الأقرار بسبب الحد
 يستلزم مضرته في البدن ومفسدة في العسر من وجوب نكاحه في القلب فلم يكن الإقدام عليه إلا مع

واذا شغل وانسا له لمام عن الزنا ما هو وكيف هو وابن زني ومن زني لأن النبي عليه السلام استفسر
ماترا عن الكيفية وعن المزنية وكان الاحتياط في ذلك واجب لأنه عساه غير الفعل في الفرج عناه او زني في
دار الحرب وفي المتقدم من الزمان اذ كانت له شبهة لا يعرفها هو ولا الشهود كوطي جارية الابن فيستقص في ذلك احتياالا للدم

وعلى هذا ذكره في غيبه مجلس القاض وادار الشهادة تكون بمنزلة الغيبة فيه يحرم منه
ما يحرم منها ويحل منه ما يحل منها واما ان المختار في الحكم ما ذكره المصنف فلان شهادة الاثنين كما تكون محتملة على
فصل واحد يكون محتملة على افعال كثيرة كما لو شهدوا ان هو لا راى الجناحت فتلقاها وفتوه
فالمعول عليه ذكره المصنف قوله واذا شهدوا بالزنا سلمهم الحكم عن خمسة اشياء عن الزنا ما هو وكيفيته
وابن زني ومتى زني في ثم استدلل المصنف على وجوب نفي الاشياء بانه صلى الله عليه وسلم
استفسر ما عدا عن الكيفية وعن المزنية ولان الاحتياط المطلوب شرعا في ذلك وبذا الوجه ليعم الخمسة
والسمعي يقتصر على اثنين منها في صل استدل على اثنين منها بليسين وعلى الثلاثة الباقية بلسيل واحد
فان قيل الكلام في استفسار الشهود فكيف يتدل عليه باستفسار المقر وهو ما عدا فاجاب ان علة
استفساره بعينها ثابتة في الشهود كما يستمع فوجب استفسارهم امانة استفسر عن الكيفية نفيا اخرج
ابوداود والنسائي وعبد الرزاق في مصنفه عن ابي هريرة قال جابر الاسلمي بنى الله صلى الله عليه وسلم
فشهد على نفسه انه اصاب امرأة حراما اربع مرات كل ذلك يعرض عنه فاقبل في الخامسة فقال انكتهما قال نعم
حتى غاب ذلك منك في ذلك منها قال نعم قال كما يغيب المرد في المحلة والرشا في البير قال نعم قال فهل تدرى ما الزنا قال
نعم اتيت منها حراما مثل ما ياتي الرجل من امراته حلالا قال فما تريد بهذا القول قال اريد ان تطهرني فامر به فرجم فسمع النبي
صلى الله عليه وسلم رجلين من اصحابه يقول احدهما لصاحبه انظر الى هذا الذي ستر الله اليه فلم تدعه نفسه
حتى رجم الكلب فسكت عنهما ثم سار ساعته حتى قر بحقيقة حمار شائل برجلية فقال اين فلان بن فلان فقال نحن ان
يا رسول الله فقال انزلا فكلنا من حيفته هذا الحمار فقالا ومن يا كل من هذا يا رسول الله قال فلما نلتما من عرض اخيما
انفالتا من اكل منه والذي نفسي بيده انه الآن لفي انهار الجنة ينغمس فيها واما استفساره عن المزنية فمقتضاها
ابوداود وعنه يزيد بن نعيم بن مزال عن ابيه قال كان ماعز بن مالك في حرا في قاصاب جارية من الهج فقتل له
ابي ايت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجز به باصنعت لعله ان يستغفر لك فانا ه فقال يا رسول الله اني نريت
فاقم على كتاب الله فاعرض عنه فعاد حتى قاتا اربع مرات فقال عرم انك قد قلتما اربع مرات فيمن قال بطلاة قال بل جنتها
قال نعم قال بل باشرتها قال نعم قال بل جامعتهما قال نعم فامر به ان يرحم فخرج الى الحرة فلما وجد الحجرة خرج ريشة فلقية به عبد بن نعيم قد عجز اصحابه
ففرج بوطيقت بعير فراه به فقتله ثم اتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك فقال بل تركتموه لعله ان يتوب فيتوب
الله عليه ورواه عبد الرزاق في مصنفه فقال فيه فامر به ان يرحم فامر به فلم يقتل حتى رماه عمر بن الخطاب بن
بلجي بعير فاصاب راسه فقتله واما ان في الاستفسار عن الامور الخمسة الاحتياط فيما قال لانه عساه غير الفعل في الفرج
عناه بان نطن مماسة الفرجين حراما زني او كان ليظن ان كل وطى محرم زني فوجب الحد فيشهره بالزنا فلهذا لا

بوطيقت

فان ابيونا ذلك وقالوا اناياه وطيها في فوجها كالليل في المحلة وسال القاضى عنهم فعدوا في السر العلانية حكمه بشهادتهم ولم يكلف بظواهر الصدالة في المحل وداحتيال اللدبة قال عليه السلام ادروا المحل ود ما استطعتم بخلاف سائر الحقوقي عندنا في حنيفة مرة وتعديل السر والعلانية تبليغه في الشهادات انشاء الله تعالى

شك

يساله عن الزنا ما هو ولا يتحلى كان كرا ويرى ان الاكراه عن الزنا لا يتحقق فكيون مختار فيه لما روى عن ابي حنيفة فيشهد به فلنذا السله عن كفيته وفي التحقيق هي حاله تعلق بالزنا في نفسه ثم يتحلى كون المشهود به في دار الحرب وليس فيه حد عندنا فلنذا السله عن زني ويحتمل كونه في زمان متقدم فلا حد فيه اذ قد ثبت بالبينة او في زمان صباه فلنذا السله عن زني وحد التقادم سياقي ثم يتحلى كون المزني بها ممن لا يحجب زناها وهم لا يعلمون كجارية ابنه او كانت جارية او زوجة ولا يعلمها الشهود كما قال المغيرة حين شهد عليه كيف حل له لوران ينظر وافي بيتي وكانت في بيت احد هم كوة يبد منها للناظر ما في بيت المغيرة فاجتمعوا عنده فشهدوا وقال المغيرة والله ما اتيت الا امرأ ثم ان البتة درار عنه بعد قول زياد وهو الرابع رايته كالليل في المحلة وكان مثل النصف من العباد في عمره الثلاثة ولم يجد له ما يشبه الزنا بل قال رايت قد من مخضوبتين وانفاسا عاليت والحافير ترفع ويحفض وهو لا يوجب الى اخرج عبد الرزاق في تفسيره يسند عن عمر رضه ثم السله ان يتوبوا فتاب اثنان فقبلت شهادتهما وابي ابو بكر ان يتوب فكانت شهادته لا تقبل حتى مات وعاد مثل النضو من العباد انتهى فلنذا السله عن المزني بزنا من هي وقياسه في الشهادة على زنا امرأة ان يسالهم عن الزنا في بها من هو فان فيه ايضا الاحتمال المذكور وزيادته وهو جواز كونه كان صبيا او مجنونا بان مكنت احد بها فانه لا يجب عليها في ذلك حد على قول الانام ابي حنيفة رحم وكو سالهم فلم يزيدوا على قولهم انهما زنيا لا يحسد الشهود عليه ولا الشهود ولا انهم شهدوا بالزنا ولم يثبت قد فهم لانهم لم يذكروا ما ينفي كون ما ذكره زنا لا ينظر قد فهم لغير الزنا في بالزنا بخلاف ما لو وصفوه لغير صفة فانهم يجدون فصار كما لو شهدوا بفساق بالزنا لا يقضي بشهادتهم ولا يجدون لانهم باقون على شهادتهم غير انهم لا يقبلون على هذا الواقام القاذف اربعة من الفساق على صدق مقالته ليقطبه الحد عندنا بخلاف ما لو ثلثة وابي الرابع فان الشهادة على الزنا قد ثبت لكن عند تمام الحجج يخرج عن ان يكون قد فاهل لم يتم باتهامه ببق كلام الثلاثة قد فاهل دون ولو شهدوا فسالهم فبين ثلثة ولم يزد واحد على الزنا لا يحسد وواقع في اصل المبسوط من ان الرابع قال شهادتي زاني فسال عن صفة فلم يصفه انه يحسد حل على انه قال للقاضي في مجلس من غير المجلس الذي شهد فيه الثلاثة فقولهم واذا بيننا ذلك قالوا اناياه وطيها في فوجها كالليل في المحلة وهي تضم الميم والحاء وهو حاصل جواب السؤال عن كفيته الزنا في الحقيقة وسال القاضى عنهم فعدوا في السر العلانية يسببث ورقة فيها اسماءهم واسماء محلتهم على وجه تميز كل منهم لمن يعرفه فيكتب تحت اسمه هو عدل مقبول الشهادة والعلانية بان يجمع بين العدل والشأ فيقول هذا هو الذي عدلته وهذا هو المصوب في الشهادات حكم بشهادته وهو الحكم لوجب حده ولبقى شرط آخر وهو ان يعلم ان الزنا حرام مع ذلك كل فعل في اشراط العلم بحرمته الزنا اجماع الفقهاء ولم يكلف بظواهر العدالة وهو كونه مسلما لم يغير عليه فحق كما اكتفى بها ابو حنيفة في الاموال احتيالا للدر ولما كان دم هذا على الحكم موقوف على ثبوت ايسال البدر المكن اسدل عليه بارو ابو العلي في مسنده من حديث ابي هريرة عنه عزم ادرا الحد وما استطعتم ودوا له المزني من حديث عائشة عنه عزم قال ادرا الحد وعن المسلمين استطعتم فان كان لها مخرج فخلوا سبيله فان الامام ان يخلي في العفو خير من ان يخلي في العقوبة قال الحرزني لا يعرف مرفوعا الا من حديث محمد بن ربيعة عن يزيد بن زياد ويزيد ضعيف واسند في علله عن البخاري يزيد بن محمد بن محمد بن

قال في الاصل يحبس حتى يسأل عن الشهود ولا يتهم بالجناية وقد حث رسول الله عليه السلام رجلاه بالتحمة بخلافه وان يكون
حيث لا يحبس فيها قبل ظهور العدالة وسيأتيك الفرق ان شاء الله تعالى قال ولا خلاف ان يقر البالغ العاقل على نفسه بالزنا او بغيره مرات

واذهب وصححه الحاكم وتعقبه الذهبي به قال البيهقي والموقوف اقرب الى الصواب ولا شك ان هذا الحكم وهو درء الحد مجتمع عليه وهو
اقوى وكان ذكره ذكر مستند الاجماع واعلم ان القاضي لو كان يعلم عدالة الشهود ولا يجب عليه السؤال عن عدالتهم لان علمه بعينه
عن كذبهم هو اقوى من الحاصل له من تعديل المزمعي ولو لا ان ثبت من امدار الشرع علمه بالزنا في اقامة الحد بالسمع الذي
ذكرناه كان سجد عليه لكن ثبت ذلك هناك ولم يثبت في تعديل الشهود وادار علمه بعد التمس فوجب اعتباره قوله قال
في الاصل اي قال اذا وصفت الشهود الاشياء المذكورة بحبس القاضي المشهود عليه بالزنا الى ان يكمل عن عدالة الشهود
لانه متمم وقد يرب ولا وجه لاحذ الكفيل منه لان اخذ الكفيل نوع احتياط وليس بمشروع فيما يندر
بالشبهات فان قيل الاحتياط في الحبس اطهر منه في اخذ الكفيل اجاب بان حبس ليس للاحتياط بل هو تعسفي
لانه صار شيئا بالفواحش بشبهة هو لا راد وان لم يثبت الزنا الموجب للحد بعد حبس المتهمين تعسفا لهم
جائز بخلاف ما اذا شهدوا وبالدين لا يحبس المشهود عليه به قبل ظهور عدالة الشهود لان اقصى التقويات هناك بعد ثبوت
العدالة والقضاء بموجب الشهادة الحبس فلا يجوز ان يفسد قبل ثبوت الحق بخلاف ما هنا فان كان بعد الثبوت عقوبة غلظ
وبذا هو الفرق الذي وعده المصنف بقوله وسيأتيك الفرق واما قوله وقد حبس رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا بالتهمة
فاخرج ابو داود والترمذي والنسائي عن ابن جهم عن ابيه عن جده معاوية بن جندب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حبس
رجلا من شتمته زاذ الترمذي والنسائي ثم حكي عنه وحسنه الترمذي وصححه الحاكم وروى عبد الرزاق في مصنفه عن عراك بن مالك
قال اقبل رجلا من بني عفار حتى نزل البطحان من مياه المدينة وعند بهاناس من غطفان فمضى فاصبح العطفانيون
وقد فقدوا بعيرين من ابلهم فاتهموا العفارين فأتوا لهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحبس احد العفارين وقال لا تخرؤا
فالتمس فلم يكن الا يسيرا حتى جاء بها فقال النبي صلى الله عليه وسلم لاحد العفارين استغفر لي فقال غفر الله لك يا رسول
الله فقال غرم لك وقتلك على سبيل الله قال فقتل يوم الياثمة قوله والافرار ان يقر العاقل البالغ على نفسه بالزنا
اربعة مرات قدم الثبوت بالبينة لانه المذكور في القرآن ولان الثابت بهما اقوى حتى لا يندفع للشبهة بالافرار ولا بالتقدم ولا
حجة مستدية والافرار قاصر ولا بد من كونه صريحا ولا يظهر كذبه ولذا قلنا لو اقر الاخرس بالزنا بكتابة او اشارة لا يجد للشبهة لعدم الصراحة
وكذا الشبهة عليه لا تقبل الاحتمال ان يدعى شبهة كما لو شهد واعلى مجنون انه زني في حال افاقته بخلاف الاعمى صح اقراره
والشبهة عليه وكذا النحصى والعين ولو اقر فظهر مجبوا او اقرت فظهرت رقار وذلك بان تجرب النار بانما رقار لم يطل
الحمد وذلك لان اخبارها بالرقن يوجب شبهة في شهادة الشهود وبالشبهة يندري الحد ولو اقرانه زني بخبر سادس
اقرت باخرس لاحد على واحد منهما واختلف الحكم في اشتراط تعدد الاقرار ففاه الحسن وحادين الى سليمان وما لك والشا
وابو ثور واستندوا بسند حديث العيصين حيث قال فيه واعدا يا انيس على امرأة يا فان اعترفت فارجمها ولم يقل اربع مرات
ولان العامة لم تقر اربعا وانما رداغز لانه شك في امره فقال المكابجون وذهب كثير من العلماء الى اشتراط الاربع خلفوا

في ادب مجالس من مجالس الفقه كمالاً اقهره القاضي فاشترط البلوغ والعقل لان قول النبي والمجنون غير معتاد وهو
غيره فوجب للحد واشترط الاربع مذهبنا وعند الشافعي رده يكتفي بالاثار مرة واحدة اعتباراً بآثار الحقوق
وهذا لانه مظهر وتكاثر الاقوال لا يفيد زيادة الظهور بخلاف زيادة العدد في الشهادة ولكننا حسبنا ما عرفت
فانه عليه السلام آخر الاقامة الى ان تم الاقرار منه اربع مرات في اربع مجالس فلو ظهر ومنها ما آخرها للثبوت الوجوب

في اشتهار كونها في اربع مجالس من مجالس الفقه فقال به علماء كونا ونفاه ابن ابي السلي واحد فيما ذكر عنه باكثر بالاربع
في مجلس واحد واما في الصحيحين فلا يرفعه وهو ما عن ابي هريرة رضي الله عنه قال اتى رجل من المسلمين رسول الله صلى
عليه وسلم وهو في المسجد فقال يا رسول الله اني زنيت فاعرض عن نفسي فتنجي ثقتي ووجهه فقال
يا رسول الله اني زنيت فاعرض عن نفسي حتى بين ذلك اربع مرات فلما شهد على نفسه اربع شهادات دعا
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اكتب جنون فقال لا فقال بل احصنت قال نعم فقال صلى الله عليه وسلم
اذ يهاويه خارجة فرجناه بالمصلي فلما انزلت الحجارة هرب فادركناه بالحجرة فرجمناه فخذنا طاهر في ان كان في مجلس واحد فقلت
نعم هو طاهر فيه لكن الظاهر منه في افادة انما في مجالس ما في صحيح مسلم عن بريدة ان ما عرفت ان النبي صلى الله عليه وسلم فرده ثم اياه الثانية
من العدد فرده ثم ارسل الى قومه بل يعلمون بقتله باساقوا لما نقله الا وفي العقل من صا لحينا فاته الثالثة فارس اليهم
ايضا فسلم فاجروا انه لا بأس به ولا يعقله فلما كان الرابعة حفر له حفيرة فخرجه واخرج احمد واسحاق بن ابراهيم
في مسندهما وابن ابي شيبة في مصنفه ثنا وكيع عن اسراييل عن جابر بن عامر عن عبد الرحمن بن ابراهيم عن ابي بكر
قال لقي ما عزين مالک النبي صلى الله عليه وسلم فاعترف وانا عنده مرة فرده ثم جاء فاعترف عنده الثانية
فرده ثم جاء فاعترف عنده الثالثة فرده فقلت له ان اعترفت الرابعة رجمك قال فاعترف الرابعة فجمسه ثم سأل
عنه فقالوا لا فعل الاخير فامر به فخرج فصرح بقصد الحجى وهو يستلزم غيبته ونحن انما قلنا انه اذا تعيب ثم عاد فهو طاهر
وروى ابن جبان في صحيحه من حديث ابي هريرة قال قال جابر ما عزين مالک الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال العبد
زني فقال له ويلك وما يدريك بالزنا فامر به فطرد واخرج ثم اياه الثانية فقال مثل ذلك فامر به فطرد واخرج ثم اياه
الثالثة فقال له مثل ذلك فامر به فطرد واخرج ثم اياه الرابعة فقال مثل ذلك فقال ادخلت واخرجت فقال نعم فانه
ان يرجم فنده وغيره مما يطول ذكره فظهر في تعدد المجالس فوجب ان يحل الحديث الاول عليها فان قوله فتنجي ثقتي تلقاوه به بعد
مع قوله الاول اقرار واحد لانه في مجلس واحد وقوله حتى بين ذلك اربع مرات اى في اربع مجالس فانه لا ينافي ذلك وقد
الاحاديث على تعدد المجالس فيجوز عليه واما الكلام مع المكثفين بمرة واحدة فاما كون القامية لم تقرأ لامرة واحدة
فمنع بل اقرت اربعاً يدل عليه ما عند ابي داود والنسائي قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
يتحدث ان القامية وما عزين مالک لو رجا بعد اعترافها لم يطلبها وانما رجاها بعد الرابعة فهذا نص في اقرارها اربعاً غاية ما في الباب
انه لم ينقل تفصيلها والرواة كثير ما يحدون بعض صورة الواقعة على انه روى الزهري في مسنده عن زكريا بن سليم ثنا شيخ
من قريش عن عبد الرحمن بن ابي بكر عن ابيه فذكره وفيه انها اقرت اربع مرات وبوير ما ثم قال لها اذ هي حتى تسمى الحديث
غير ان فيه مجهولاً يتخرج عنه بما يشهد له من حديث ابي داود والنسائي واما كون رد ما عزار بها كان لاستراثة في عقله
فان سلم لا يتوقف علم ذلك على الاربع والثلاثة موضوعه في الشرع لا يلاء الا عذار كخيار الشرط جعل ثلاثاً لان عذبة لا يعذر

ولأن الشهادة اختصت فيه زيادة العدد فكلنا الاقرار اعظاما للاحوال فاذا تحقق المعنى الستور ولا بد من اختلاف المجالس لما رويانا ولأن الاتحاد للجلس اثنائي جمع المتفرقات فعددنا تحقيق شعبة الالهام في الاقرار والاقوار قائمة بالمقر فيعتبر اخذوه مجلسه دون مجلس القاضي فلا خلاف بان يرد القاضي كلما اتفق فيه حيث لا يرد في غير ذلك بل في حقيقته

فالمرتب يستحب ان يوزن ثلثه ليراجع نفسه في شبهة فلو لم تكن الاربعه عددا معتبرا في اعتبار اقراره لم يوزن رجه بعد الثالثة وعلمنا على ذلك ترتيبه صلى الله عليه وسلم الحكم عليها وهو مشهور بطلتها وكذا الصحابة فمن ذلك قوله في حديث بن مال انه قد قلتمنا العيا فيمن وهو حديث اخرجه البوداود والنسائي والامام احمد عن يزيد بن نعيم بن بن مال عن ابيه قال كان ما عمن مالك في حجراني فاصاب جارية من المحي فقال له ايت رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث المتقدم وزاد فيه احمد قال هشام فحدثني يزيد بن نعيم عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين رآه والله يا بن مال لو كنت سترته بزوجك لكان خير لك مما صنعت به قال صاحب التفتيح واسناده صالح وزيد بن نعيم روى له مسلم وذكره ابن جبان في الثقات واما ذكره ايضا وهو مختلف في صحته وقد روى ترتيبه صلى الله عليه وسلم على الاربع جماعة بالفارسي مختلفة فمنها ما ذكرنا ومنها في لفظ لابن داود عن ابن عباس انك قد شهدت على نفسك اربع مرات وفي لفظ لابن ابي شيبه ليس انك قلتمنا اربع مرات وتقدم في مسند احمد عن ابي بكر رضى الله عنه قال بحضرة عزم ان اعترفت الرابعة رجبك الا اني في اسناده جابر الجعفي وكوثره في الصحيح انه رده مرتين او ثلاثا فمن اختصار الراوي لا فلا شك انه اقرارا بقوله في ذلك اللفظ شهدت على نفسك بولس منه انه اعتبر الاقرار بالشهادة فلما اوجب سبحانه في الشهادة على الزنا نزلنا على خلاف المتعارفين في اقراره انزالا بكل اقرار بمنزلة شهادة واحد ولو لم يكن ذلك لكان النظر والقياس يقتضيه واذن فقوله وحديث العفيف فان اعترفت فارجمها معناه لا عثر المثل في الزنا باننا على ان كان معلوما بين الصحابة خصوصا لمن كان يباين حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين الصحابة ونقل هذا حديث ابي هريرة في استيفار ما عمن رجه بعد الخامسة وتاويله انه اذا اقر في اقرارين في مجلس واحد كما قد مناه في الجمع فكانت خمسا فان قيل يجوز يكون رده ليرجع قلنا ينبغي ان يلقنه الرجوع ولكن في مجلس الاقرار الموجب لو كان الاقرار بالموجب هو الاول للقنة بعده فلا انه يطلقه مختارا في طلاقه ليدبره قد لا يرجع بهذا لما علمت ان اللقنة من طلاق الامام بالنفس اذا ثبت السبب عند فيحرم عليه ان يقضيه الا انما المقصود من الايجاب غير انه اذا رجع قبل رجوعه فاجاب السبب بمقيد بعدم الرجوع قبل اللقنة وهذا لا يجوز ان يرد في رجه ليدبره فيرجع وقد لا يرجع بل يذهب الى حاله وهو مصر على الاقرار غير انه يقول في نفسه ان الاقرار بهذا المحي لا يوجب شيئا على الامام فيجلس في بيته مصر على اقراره غير راجع عنه خصوصا في زمن لم تعرف فيه تفصيل هذه الاحكام للناس بعد واما ما روى ان الغامدية قالت له عليه الصلوة والسلام اريد ان تروني كما ردت ما عمن الله اني احب من الزنا فليس فيه دليل لاحد بل ما قالته قال لا في ذمهي حتى تدي فلما دلته اتته بصبي في خرقه قالت هذا قد ولدت قال فاذ بهي فارضيه حتى تقطعيه فلا فطمته اتته بالصبي في يده كسرة خبز قالت هذا يا بني الله قد فطمته وقد اكل الطعام فذق الصبي الى رجل من المسلمين ثم امر بها فحضر لها الى صدرها وامر الناس ان يجرؤوا فجرؤوا فقتل خالد بن الوليد بحجر فرمى راسه فنفخ الدم على وجهه خالد فيها فسمع النبي صلى الله عليه وسلم سبها اياها فقال حملا يا خاله فالذي نفسي بيده لقد تابيت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له وليس في هذا انه اعتبر قولها فلم يردنا غاية الامر انه ردها وغياها الى ولادتها ثم ردها الى فطامها لا اتفاق الحال بان يثبت مع ثبوت حكم الزنا مطلقا سبب ظاهر في خصوص هذا الرد ولعلها كمل رجعت اليه ليصدر منها ما هو اقرا

ويستحب للإمام أن يلقن المقر الرجوع لقوله لعلك است أو قبلت لقوله عليه السلام لما عرفت لعلك مستحباً أو قبلتها وقال في الأصل وينبغي أن يقول له كإمام لعلك ثم وجبها أو طبعها بشبهة وهذا قريب من الأول في المعنى **فصل** في كيفية الحد وأقامته وإذا وجب الحد وكان الزاني مخففاً رجماً بالحجارة حتى يموت لأنه عليه السلام رحمه ما عدا وقد أحسن وقال في الحديث المعروف وزناً بعد الإحصان وعلى هذا إجماع الصحابة

في أخباره الأول بالكيفية قوله ويستحب للإمام أن يلقن المقر الرجوع لقوله لعلك است روى في بعض أحاديث ما عرفت لعلك مستحباً لعلك قبلتها وعند البخاري لعلك قبلت أو غمرت أو نظرت وقال في الأصل ينبغي أن يقول له لعلك تزوجتها أو وطئتها بشبهة والمقصود أن يلقنه ما يكون ذكره دليلاً على ما كان كما قال أيضاً عمر السارق الذي جنى بالية سرقته وما أخلاه سرقه ما علم بالصواب **فصل** في كيفية إقامة الحد بعد ثبوت الحد تكون أقامته فذكر كيفية قوله وإذا وجب الحد وكان الزاني مخففاً بهذا من الآخر التي جاء الفاعل منها على مفعول بفتح العين يقال أحصن يحصن فهو محصن في الفاظ معدودة هي اسبب فهو مسبب إذا طال وأمعن في الشيء ومنه قول المصنف في خطبة الكتاب معرضاً عن هذا النوع من الأساليب وقيل لابن عمر ادع الله لنا فقال أكره أن أكون من المسببين بفتح الميم والفتح بالفاء فتقر فهو بفتح الفاء على المفعول فيه سببان ويقال كبسراً أيضاً إذا قلس وعليه دين

قوله رجمه بالحجارة حتى يموت عليه إجماع الصحابة ومن تقدم من علماء المسلمين وأخبار الخوارج الرجم باطل لأنهم إن أكرهوا حجة إجماع الصحابة فحمل مركب بالدليل بل هو إجماع قطعي وإن أكرهوا وقوعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنكارهم حجة خبر الواحد فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مما نحن فيه لأن ثبوت الرجم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم متواتر المعنى كشجاعة على وجود حاتم والأحاديث في تفصيل صورة وضوئية الأصل الرجم فلا شك فيه ولقد كوشف بهم عمر رضى وكاشف بهم حيث قال خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لا نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله إلا وإن الرجم حق على من زنى وقد أحصن إذا قامت البينة وكان الجبل أو الاعتراف رواه البخاري وروى ابن داود أنه خطب وقال إن الله قد بعث محمد صلى الله عليه وسلم بالحق وأنزل عليه الكتاب فكان فيما أنزل عليه آية الرجم فقرأناه وعيناها ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا من بعده وإن خشيت أن يطول بالناس زمان فيقول قائل لا نجد الرجم الحديث وقال لولا أن يقال إن عمر زاد في كتاب الله لكتبته في شجرة المصحف وفي الحديث المعروف أي المشهور المروي من حديث عثمان وعائشة وأبي هريرة وابن مسعود ونفي الصحيحين من حديث بن مسعود لا يحل دم امرئ مسلم إلا بأحدى ثلاث الشيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة وروى الترمذي عن عثمان أنه أشرف عليهم يوم الدار وقال أشدكم بالله الظلمون إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل دم امرئ مسلم إلا بأحد ثلاث زنا بعد إحصان وارتداد بعد إسلام وقتل نفس بغير حق قالوا اللهم نعم قال فعلام تقتلونني الحديث قال الترمذي حديث حسن ورواه الشافعي في مسنده عن عثمان لا يحل دم امرئ مسلم إلا من أحدى ثلاث كفر بعد إيمان وزنا بعد إحصان وقتل نفس بغير نفس ورواه البزار والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين والبيهقي والبوداودي والدارمي أخيراً البخاري عن قتادة عن حم بن قنادة حيث قال والله ما قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد قط إلا في ثلاث خصال قتل بغير حق نفسه فقتل أو رجل زنى بعد إحصان أو رجل جارح البهائم ورسوله وارتد عن الإسلام ولا شك في رجم عمر وعلى رضى ولا يخفى أن قول المخرج حسن أو صحيح في هذا الحديث بإدب المتقن من حيث هو واقع في خصوص ذلك السند وذلك لا ينافي الشهرة وقطعية الثبوت بالبطا فزاد القول والحاصل أن أنكاره أنكار لشيء لا يوافق بالاتفاق فإن الخوارج يوجبون العمل بالمتواتر معناه أو لفظاً كسائر المسلمين إلا أن سخرانهم عن الاحتياط بالصحة والمسلمين وترك التردد

قال ويخرج من الارض قضاء ويطبق في الشهود ووجهه ثم الامام ثم الناس كذا روى عن علي بن ابي طالب وكان الشاهد قد تيمم على الاداء فليسقط المباشرة فيرجع مكانه في بدايته احتيالا للدرء وقال الشافعي ولا يشترط بدايته اعتبارا بالجلد قلنا كل احد لا يحسن الجدل فيما يقع جهلكم والاهل لا يفتقرون غير مستحق ولا كذلك الرجوع لانه اطلاق قال فان امتنع الشهود من الالباب سقط الحد لانه دالة الرجوع وكذا اذا ماتوا او غابوا في ظاهر الرواية لفوات الشرط

علماء المسلمين والرواية او قهمن في جبال كثيرة لتخافوا النسيح عنهم والشبهة ولذا حين عابوا على عمر بن عبد العزيز القول بان الرجوع لانه ليس في كتاب الله الزمهم باعداد الركعات ومقادير الزكوات فقالوا ذلك لانه فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون فقال لهم وهذا ايضا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرجوا الى ارض قضا لان في الحديث الصحيح قال فرجناه يعني ما عزا الى المصلي وفي مسلم وابي داود فاما الى بقية الفرق كان المصلي كان لان المرد مصل الجنب لم يفتقن الحديثان واما ما في الترمذي من قوله فامر به في الرابعة فخرج الى الحرة فوجم بالجماعة فان لم يتناول على انه اتبع حين هرب حتى اخرج الى الحرة والافرعط لان الصحيح والحديثان متنافران على انه انما صار اليها ثارا لانه ذهب به اليها ابتداء ليرجم بها لان الرجم بين الجدران يوجب ضررا من بعض الناس لبعض المضيق قوله ويتبين في الشبهة ووجه ثم الامام ثم الناس وهذا شرط حتى لو امتنع الشهود عن الالباب سقط الحد عن المشهود وعليه ولا يحسدونهم لان امتناعهم ليس صريحا في رجوعهم ولو كان ظاهرا فيه فنية احتمال كونهم تضرعت نفوسهم عن القتل وان كان بحق كما تراءى في الشاهد من امتناع بعض الناس في ذبح الجدران الحلال الاكل والاضحية بل ومن حضوره فكان امتناعهم شبهة في درر الحد عن المشهود وعليه وهذا الاحتمال شبهة في انه فاع الحد عنهم وقيل يحسدون والاول رواية المبسوط وقال الشافعي ليس بشرط اعتبار بالجلد يعني فانه ثبت الحد بالجلد على غير المحصن لا يشترط في اقامته الحد ابتداء للشهود واجاب بالفرق بان الجمل لا يحسنه كل احد فقد يقع لعدم الخبرة به كما هو مستحق اذا بخلاف الرجم فان المقصود به الاهلاك فلا يلزم من عدم اشتراط طم ابدء اوجهم بالجلد عدمه في الرجم وهذا دفع للحاجة واما اثبات التمسك فيقول على رضا بنا على وجوب تقليد الصحابي فان قوله في ذلك ليس بما يدرك بالعقل معناه ليحمل على السماع لانه عليه بان امتناعهم دالة الرجوع فان الشاهد بها ميتا بل في الاداء فنفذ مباشرة القتل يتعاطف ذلك فيندفع الحد بتحقيق هذه الدلالة وهذا هو قول المصنف لانه دالة الرجوع وقول بعضهم انه شبهة الرجوع حقيقة والرجوع شبهة فاحتماله شبهة وبها لا يندري الحد على ما عر وسياقنا انما يصح بنا على ان الامتناع من الالباب ليس ظاهرا في الرجوع بل يحتمل احتمالا مرجوحا فان الغالب على الناس جواز الطباع عن القتل حتى يمتنع كثير عن ذبح المباح كالاضحية والدجاجة فكيف بالاعلى فلا امتناع عن قتله لا يكون ظاهرا في الرجوع بل خطا فيها هو الغالب وهو عدم قتل الانسان فكان في الامتناع شبهة الرجوع لا دلالة وهو خلط لاننا لم نشترط الالباب لقتله بل برميته حتى لو رماه بحصاة صغيرة حصل الشرط فامتناعه عن مثل ذلك دليل رجوعه لكنه دليل فيه شبهة فانه اشارة لا يقطع بوجود المدلول منه كالثبوت الرجوع عند الامتناع فيه شبهة والرجوع الذي فيه شبهة رجوع بخلاف شبهة الرجوع واحتماله لا يقال احتمالا الرجوع رجوع والرجوع ثبوت لان الثابت شبهة في الشهادة ولا شبهة في الشهادة فيردون لزم كون الثابت بالامتناع رجوعا فيه شبهة كان الثابت قد فاق فيه شبهة بخلاف صريح الرجوع فانه به يظهر ان تلك الشهادة قد فقت بلا شبهة فيجذب بها كالاخذ بدلالة الرجوع اذ لم يكن دلالة قطعية يوجد معها المدلول قطعا لثبوت شبهة في القذف على ما ذكرنا واما ثبوت ذلك عن علي رضا فخرج ابن ابي شيبة عن ابن ابي ادريس عن يزيد عن عبد الرحمن بن ابي ليس ان عليا كان اذا شهد عسده بالشهود على الزنا امر الشهود ان يرجعوا ثم رجعوا ثم رجعوا الناس فاذا كان باقرار بدأ هو فرجم ثم رجم الناس قال وحدثنا ابو خالد الاحمر عن النجاشي عن الحسن بن سعد بن عبد الرحمن بن عبد الله

وان كان مقررا ابتداء الامام ثم الناس كذا روى عن علي بن ابي طالب رضى الله عنه السلف الغامضية بحصاة مثل الحصاة وكانت قد اعترف بالزنا

بن سعد بن علي بن ابي طالب قال ايها الناس ان الزنا زنا فان زنا السرور زنا العلانية فزنا السر ان يشهد الشهود فيكون الشهود اول من يرمى ثم الامام ثم الناس وزنا العلانية ان يظهر المحمل او الاعتراف فيكون الامام اول من يرمى قال في يده ثلاثة احجار فرما بها بحجر فاصاب مضد ما فاستدارت ورمى الناس وروى الامام احمد في مسنده عن الشعبي قال كان الشراة زوج فاقب بالثام فانها حملت فجا بها مولدا فقال ان هذه زنت فاعترفت فجاءها يوم الخميس ورجعها يوم الجمعة وحفر لها الى السرة وانا شاب ثم قال ان الرجم سنة سما رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان شهد على هذه احد الكان اول من يرمى الشاب فيشهد ثم يتبع شهادته حجره ولكنها اقرت فانما اول من يرمى فاذما بحجر ثم رماها الناس ورواه البيهقي عن الاصمعي عن الشعبي عن علي بن ابي طالب قال لما لعله وقع عليك وانت نائمة قالت لا قال لعله استكرهك قالت لا قال فامر بها فحسبت فلما وضعت ما في بطنها اخرجها يوم الخميس وضربها مائة وحفر لها يوم الجمعة في الرجة واحاط الناس بها الحديث وفيه ايضا انه صفى ثلاث صفوف ثم رجمها ثم امرهم فرجم صف ثم صف وادروا اثبات اشتراط البداية بهذا زيادة على النص بما هو جسد الواحد واصلاح الايراد ان تقييد القطعي المطلق فكان كتقييد مطلق الكتاب به لولا ان الحكم القطعي منها هو مجموع وجوب الرجم ودروده بالشبهة فاذا دلل على ان البداية شرط لزم ان عدما شبهة فينذر على الجرم بحكم القطع بوجوب درعه هذا الحكم القطعي للشبهة وموت الشهود مسقط او احدهم وكذا اذا غابوا او فاب احدهم في ظاهر الرواية وهو اقراره عن رواية عن ابي يوسف ان بدا تم مستحقة الاستحقة فلو اعتقوا او ماتوا او غابوا لقيم الحد وكذا يسقط الحد باعتراض ما يخرج عن البيعة الشهادة كما لو ارتد احد منهم او عصى او خرس او فسق او قذف فجد لا فرق في ذلك بين كونه قبل القضا او بعده قبل اقامته الحد لان الامضا من القضا في الحد وهذا اذا كان محصنا وفي غير المحصن قال الحاكم في الكافي في قيام عليه الحد في الموت والغيبة ولو كان بعضهم مقطوع اليد او مريضا لا يستطيع الرمي ضرر يري القاضي ولو قطعت بعد الشهادة انتقضت لاقامة وقد يقال اذا كان شرط نفوات الشرط كيف كان يمنع المشروط وايضا عجزهم بالضعف ليس فوق عجزهم بالموت الا ان شمس الائمة فرق بانهم اذا كانوا مقطوع اليد لم يستحق البداية لهم واما هنا فقد استحققت فاذا تعذر بالموت او الغيبة صار كما لو انتفوا وبذا تقييد شرطية يكون المشهود قادرين على الرجم ولا شك ان المعنى المسقط يجمها وما يبطل الشهادة ويسقط الحد ان يعترف المشهود عليه بالزنا قبل القضا بالاتفاق ولو اعترف بعد القضا بالحد عن البيعة مرة يسقطه ابو يوسف لان سقوطه في الوجه الاول كان لا يشترط الشهادة عدم الاقرار ففات الشرط قبل العمل بها وقد علم ان الامضا من القضا في الحد وكان كالدول وخالفه محمد بن قسوة وان كان مقررا ابتداء الامام ثم الناس كذا روى عن علي بن ابي طالب وهو ما ذكرناه آنفا وقوله ورمى عرم الغامضية بحصاة مثل الحصاة رواه ابو داود وعن ذكره ابن عمر قال سمعت شيئا يحدث عن ابي بكره عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم رجم الغامضية فحفر لها الى التثنية ثم ذكر اسناد آخر وزاد ثم رماها بحصاة مثل الحصاة وقال ارموا واتقوا الوجه فلما طغيت اخرجها وصلى عليها ورزاه النسائي والبطراني والبرار وفيه مجبول وانت تعلم انه لو تم امره بهذا الحديث بالصحة لم فيه دليل على الاشتراط فالمعول عليه ما ذكرنا من كلام علي بن ابي طالب ان مقتضى هذا انه لو امتنع الامام لا يحل للقوم رجمه ولو امرهم لعلمهم بغوات شرط الرجم وهو منتف بوجوه ما عرّف ان القطع بانه عرم لم يحفظ رجمه الناس عن امره عرم ويمكن الجواب بان حقيقة ما دل عليه

ويغسل ويكفن ويصل عليه لقوله عليه السلام لا تغزوا بغيره كما تصنعون بموتاكم ولا تله قتل بحق فلا يسقط الغسل كالقتل
قصاصاً وصل النبي عليه السلام على الغامدية بعد ما رجعت وان لم يكن محصناً وكان حواحدة مائة جلدة لقوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الا انه انتسخ في حق المحصن فبقى في حق غيره معمولاً به يوم الامام بن فضال

قول علي انه يجب على الامام ان يامرهم بالابتداء احتمالاً لا بثبوت دلالة الرجوع وعدمه وان لم يتبدى به في الاقرار ليكشف للناس انه لم يقصر
امر القضاء بان لم يتساهل في بعض شروط القضاء بالحد فاذا امتنع ح ظهرت اماره الرجوع فامتنع الحد والحد شبهة تقتضي ان
يؤبى داريه فكان البسادة في معنى الشرط انه لم يمتنع من عدم الحد لانه جعل شرطاً بذاته وبذاته في حقه عزم منتف فكم يكن عدم رجمه دليلاً
على سقوط الحد اذا لم يبدأ واعلم ان مقتضى ما ذكرناه لو بدأ الشهود فيما اذا ثبت بالشهادة يجب ان يثنى الامام فلو لم يثنى الامام سقط
الحد لا اتحاد الماخذ فيها قالوا ويستحب الكل من رجم ان يقتضيه لانه المقصود ولانه تفسير عليه الا ان يكون دارح محرم منه فلا يقتضيه
ويكتفى بغيره فيه قوله ويغسل ويكفن ويصل عليه لقوله صلى الله عليه وسلم في ما عرضتوا به الخ وروى ابن ابي شيبة عن ابي معاوية
عن ابي صيفة عن علقمة بن مرثد عن ابن ابي بريده عن ابيه بريده قال لما رجم ما عرقلوا يا رسول الله المصنعة قال اصنعوا به ما تصنعون
بموتاكم من الغسل والكفن والحنوط والصلوة عليه واما صلوة عمر على الغامدية فاخرجه الشنك الا البخاري من حديث عمران بن الحصين
امرأة من جليته انت النبي صلى الله عليه وسلم وهي جلي من الزنا فقالت يا نبي الله اصبحت حدا فاقم على الحديث بطوله الى ان قال ثم فاقم
امر بها فرجبت ثم صلى عليها فقال له عمر انصلي عليها يا نبي الله وقد زنت فقال لقد تابيت توبة لو قسمت على سبعين من اهل المدينة
لو ستم وهل وجدت توبة افضل من ان جادت بنفسها له وفي صحيح البخاري من حديث جابر بن امرأه قال ثم امر به فرجتم وقال له النبي
صلى الله عليه وسلم خير وصلى عليه قال ابن القطان قيل للبخاري قوله وصلى عليه قاله غير معمر قال لا ورواه الترمذي وقال صحيح
ورواه غير واحد منهم ابو داود وصححه واما ما رواه ابو داود ومن حديث ابي برة الاسلمي انه عزم لم يصل على ما عر ولم يمه عن الصلوة عليه
فقوله مجابيل فان فيه عن ابي بشر حدثني نفر من اهل البصرة عن ابي برة نعم حديث جابر بن الصخري في ما عر وقال له خببر
اولم يصل عليه معارض صريح في صلوة عليه لكن المثبت اولى من الثاني لكن على اصول الحنفية وهو ان النفي اذا كان من جنس
ما يعرف بليس له يبايى لا ثبات ويطلب الترجيح بغيره لا يستتبع لان هذا النفي وهو كونه لم يصل عليه من ذلك اولاً لا شك ان الصحاح
اذا شهد الصلوة بما فهم يعلم عدم صلوة عليه عزم فيطلب الترجيح بغير ذلك ومن هذا ذهب مالك الى انه يصلي عليه غير الامام
والحاصل ان الصلوة عليه شرعاً لا شك فيها فانه مسلم قتل بحق فيقتل ويصل عليه كالقتول قصاصاً بخلاف التشبيه فانه
قتل بغير حق فلا يغسل ليكون الاثر شاهداً له ولا تكراهية لزيادة تشريفه بقيام اثر شهادة يوم القيمة واما انه عزم صلى على ما عر
ففي حيز التعارض والغامدية من بني غامد من الازد قاله المبرور في الكامل وفي كتاب النساب العرب عامد لطن من خزاعة وقد سمعت في حديث
عمران بن الحصين انت امرأة من جنية قوله وان لم يكن محصناً وكان حواحدة مائة جلدة لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل
واحد منهما مائة جلدة وانما قدم الزانية مع ان العادة عكسها لانها هي الاصل اذا الداعية فيها اكثر ولو لا تكليفها لم يزل وهذا عام
في المحصن وغيره في حق المحصن قطعاً وكيفية في تعيين الناسخ القطع برجم النبي صلى الله عليه وسلم فيكون من نسخ الكتاب بالسنة القطعية وهو اولى
من ادعاء كون الناسخ الشنك والشنكة اذ انيا فارجهما البتة نكالا من الله والله عز وجل حكيم لعدم القطع بشبهتها قرأنا ثم انتسخ
تلاوتها وان ذكرنا عمره وسكنت الناس فان كون الاجماع السكوتي حجة مختلفة فيه وبقره رجعية لا يقطع بان جميع المجتهدين

بسوط لا تقوى له ضربا متوسطا لان عليا لما اراد ان يقيم المحدث كسر ثم نذر والمتوسط بين المبرج وغير المؤلم لا فضاء الا والى المبرج وخلف الثاني عن المقصود وهو الاثر بخلافه وينبغي ان يكون عليه ما كان بأمر بالتجريد في المحدث ودون التجريد البالغ في اتصال الالم اليه وهذا المحدث مبنء على الشدة في الضرب وفي قوله لا تكتشف العورة فليتوقاها ويفرق الضرب على اعضائه لان الجرح في عضو واحد قد يقفه الى التلف والمحدث زاجر لا متلف **قال** الامام ابيه ووجه لقوله عليه السلام انك امره بضرب المحدث اتق الوجه والمذاكير وكان الفرج مقلل والرأس مغمى المحاسن ايضا فلو لم يردت فمى منها بما يقرب ذلك اهلواك معنى فلا يشترط

من الصحابة كما نوافذ ذكر حضوره لاشك ان الطريق في ذلك الى عمر رضي الله عنه علم قال علي رضي الله عنه ان الجرح سنة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال جلدها بكتاب الله ورجعتها سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينسها الى القرآن المنسوخ التلاوة وعن ابن قولة ذلك انه فاعل بعد نسخ عموم الآية فيكون رايه ان الجرح حكم زائد في حق المحسن ثبت بالنسبة وبوقول قيل به وليستدل له بقوله عمر الشيب باليشب جلده مائة ورجم بالحجارة وفي رواية ابى داود ورمى بالحجارة وسياسة الكلام عليه **قوله** بسوط لا ثمرة له ضربا متوسطا قيل المراد بثمره السوط خديته وذنبه مستعار من واحدة ثمر الشجر وفي الصحاح وغيره عقد اطرافه ورجح المطرزي ارادة الاول بنا لما ذكر الطحاوي ان عليا جلده الوليد بسوط له طرفان اربعين جلدة كانت الضربة ضربتين وفي الايضاح ما يوافقه قال ينبغي ان لا يضرب بسوط له ثمرة لان الثمرة اذا ضرب بها تصير كل ضربة ضربتين وفي الدراية لكن المشهور في الكتب لا ثمرة له لعقده عليه وقول المصنف في الاستدلال عليه لان عليا لما اراد ان يقيم المحدث كسر ثمرة لا يتحمل الوجه الاول اصلا بل احدا الامر من اما العقدة واما اثنين طرفه باله اذا كان يابسا وهو الظاهر روى ابن ابي شيبة ثنا عيسى بن يونس عن خزيمة السدوسي عن النس بن مالك قال كان يومه بالسوط فتقطع ثمرة حتى يبين حجرين حتى يبين ثم يضرب به قلنا له في زمن من كان هذا قال في زمن عمر بن الخطاب والحاصل ان المراد ان لا يضرب وفي طرفه ليس لان جرح ادير جرح فكيف اذا كان فيه عقدة وليف ذلك ما روى عبد الرزاق عن يحيى بن ابي كثير رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني اصببت حدا فاقمه على فذ عا عرم بسوط فاتي بسوط شديد له ثمرة فقال بسوط دون هذا فاتي بسوط كسور لن فقال بسوط فوق هذا فاتي بسوط بين سوطين فقال يا فاضل فبجده فواه ابن ابي شيبة عن زيد بن اسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى برجل فذكره مالك في الموطأ والحاصل ان يجنب كل من الثمرة بمعنى العقدة وبعض الفرع الذي به يصير تقيما للمشتك في النفي لانه حين العدة مائة ولو تجاوز بالثمرة فيما يشاكل العقدة ليعم المجاز ما هو بالس طرف على ما ذكرنا كان فانه لا يضرب بمثل حتى يدق راسه فيصير متوسطا **قوله** بين المبرج وغير المؤلم فيكون مؤلما غير مخرج فلزم انه اراد بالمخرج المبرج والا لم يستقم وجه هذا ظاهر ولو كان الرجل الذي وجب عليه الحد ضعيف الخلقة فحيف عليه الهلاك بجلده بجلده خفيفا فيجمله **قوله** ينزع ثيابه الا الارلستر عورته وبه قال مالك وقال الشافعي واحمد ترك عليه قميص او قميصان لان الامر بالجلد لا يقتضي التجريد وقول المصنف لان عليا كان يامر بالتجريد زاد عليه شارح الكنز فقال صح ان عليا كان يامر بالتجريد في الحد وقد ابعد عما قال المخرج انه لم يعثر عن علي بن روي عنه خلافه وروى عبد الرزاق بسنده عنه انه اتى برجل في حد فضربه وعليه كساء قسطا لانه قاعدا واسند الى المغيرة بن شعبه في الحد وذا انترزع عنه ثيابه قال لا الا ان يكون فردا او مشوا واسند عن ابن مسعود لا يحل في هذه الامة تجريد **قوله** ويفرق الضرب على اعضائه لان جمعه في عضو قد يفسده واستثنى الراس والوجه والفرج وذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للذي امره بضرب المحدث اتق الوجه والمذاكير ولم يحفظه مخرجون مرفوعا بل موقوف على علي رضي الله عنه انه اتى برجل سكران او في حد فقال اضرب واعط كل عضو حقه واتق الوجه والمذاكير رواه ابن ابي شيبة وعبد الرزاق في مصنفهما وسعيد بن منصور وقال ابن المنذر وثبت عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال وقد اتى برجل اضرب واعط كل عضو حقه قال روي هذا القول عن علي بن ابي طالب

ما ذكره

وقال ابو یوسف انه يضرب الرأس ايضا رجم اليه واما يضرب سوط القول ان يكره اضرب الرأس فان فيه شيئا ناقلا فاوله انه قال ذلك
فيه ان يطم قتلته ويقال انه دمر في حربي كان من دعاة الكفر والاهلوك فيه مستحق ويضرب في الحد ودكليا قائما غير ممدود لقول علي بن
يضر الرجل في الحد ودقيما والنساء قعودا لان مبنى اقامة الحد على التشهير والقيام بالبلغ فيه ثم قوله غير ممدود فقد قيل المدان يلقى على
الارض ويند كما يفعل في زماننا وقيل ان هذا السوط في دفعه الضارب فوق رأسه وقيل ان هذا بعد الضرب وذلك كله لا يفعل لانه زيادة على

والنخعي رحم انتهي ولا شك ان معنى ما ذكره المصنف في الصحيحين من حديث ابى هريرة عنه عزم قال اذا ضرب احدكم فليتيق الوجه واليد
ولا شك ان هذا ليس مراد اهل الاطلاق لانا نقطع ان في حال قيام الحرب مع الكفار لو توجه لاحد ضرب وجهه من يبارره او يهوى
مقابله حالة الحيلة لا يكتف عند اذ قد يتبع عليه بعد ذلك وليقتله فليس المراد الا من يضرب صبرا في حد قتل او غير قتل
في القتل صريح ما تقدم من رواية ابى داود من حديث ابى هريرة انه عزم رجم امرأة فحضرنا الى التندوة ثم قال ارمو
واقفوا الوجه فلا شك ان قول عمر وعلي رضي اعط كل عضو حقه كما ذكر ابن المنذر بهذا مقتصر عليه عام مخصوص لانها
لا يريد ان قطعاً ضرب الوجه واليد الا في ذلك معلوما فلم يتج الى ذكره على انه ذكر في رواية غيبه عن علي كما حكينا
آخفا بما سمعت فعلم ان ما اورده المصنف ليس على بعض المطلوب والبعض الآخر هو ضرب الرأس بلحى بالمعنى الذي
ذكره وهو انه يجمع حواس الباطنة فربما يفسد فهو اهلاك معنى وهذا من المصنف ظاهر في القول بان العقل في الرأس الا ان
ياول وهي مختلفة بين الاصولين وما قيل في المنظومة والكافي ان الشافعي خص الظهر واستدل الشارحين عليه بقوله
صلى الله عليه وسلم لهلال بن امية البينة والا فخذ في ظهرك غير ثابت في كتبه بل الذي فيها كقولنا وانما تذكر رواية عن مالك
انه خص الظهر وما يليه واجيب بان المراد بالظهر نفسه اى حد عليك بذليل ما ثبت عن كبار الصحابة من عمر وعلي وابن مسعود
وما استنبطناه من قوله عزم اذا ضرب احدكم فليتيق الوجه وانه في نحو الحد مما سواه داخل في الضرب ثم خص منه الفرج
بذليل الاجماع وعن محمد رحم في التعزير يضرب الظهر وفي الحد والاعضاء واليد الا كير جمع ذكر بمعنى العضو فوافقا جميعه بين الذكر
بمعنى الرجل حيث قال ذكران وذكرة وذكرة وبمعنى العضو ثم جمعه على اعتبار تسمية ما حوله من كل جزئ ذكر كما قالوا شابت
مفارقة وانما لم يفرق واحد قوله وقال ابو يوسف يضرب الرأس ضربة واحدة رجع اليه لانه ان كان اولا يقول لا يضرب
كما هو المذهب لحد يث ابى بكر الذي ذكره ورواه ابن ابى شيبة ثنا وكيع عن المسعودي عن القاسم ان ابا بكر رضي الله عن
انتفى من ابيه فقال لغيره الراى فان فيه شيئا ناقلا والمسعودي مضطرب ولكن روى الدارمي في مسنده عن سليمان بن يسار
رجلا يقال له صبيغ قد المدينة فجعل يسأل عن مشابه القرآن فارسل اليه عمر واعد له عراجين المنخل فقال له من انت
فقال انا عبد الله صبيغ فاخذ عمر عرجونا من تلك العراجين فضربه على راسه وقال انا عبد الله عمر وجل يضربه حتى رمى راسه
فقال يا امير المؤمنين حسبك فقد ذهب الذي كنت اجد في راسي وهذا في جواب المصنف بان ذلك كان مستحق القتل ولو قلنا ان
ابى بكر كانت فيه فان ضرب عمر الرأس كان لرجل مسلم وكذا ضرب ابى بكر الذي انتفى من ابيه هذا مستثنى بعض المشايخ وهو
عن ابى يوسف ايضا الصدر والبطن وفيه نظر بل الصدر من المحال والضرب بالسوط المتوسط عدو ليس الا يقبل في البطن فكيف
بالصدر نعم اذا فعل بالعصا كما يفعل في زماننا في بيوت الظلمة ينبغي ان لا يضرب البطن قوله ولا يضرب في الحد ودكليا وكذا البصر
قائما غير ممدود لقول علي رضي الخ روى عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا الحسن بن عماره عن الحكم عن يحيى بن الجزار عن جلى رضي
يضرب الرجل قائما والمرأة قاعدا في الحد ولان مبنى الحد في التشهير والقيام بالبلغ فيه والمرأة مبنى امر

وان كان عبداً جلدته خمسين جلدة لقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ذلك في الاماء وكان الرق منقوصاً للمعصية
فيكون منقوصاً للعقوبة لان الجناية عند توافر النعم انكسرت فيكون ادعى الى التغليب والرجل والمرأة في ذلك سواء لان النصوص تشتمل على
المرأة لا يفرق من ثيابها الا الفرع والخنثى والخنثى في تحريمها ككشف العورة والفرع والخنثى فينعان وصول الام الى المضروب والمضروب والسائر
حاصل يدونها فيترعان وتضرب جالسة لما روينا ولا نستدلنا قال وان حفر لها في الرحم جاز لانها عليه السلام حفر لها عمداً الى ثديها وحفر
على ان شراحتها الهداية وان ذلك لا يضرب لانه عليه السلام لم يأمر بذلك وهي مستورة بثيابها والحفر احسن لانه استودع الحفر الى الصدر لما روينا

على اشتراك في تشهير الحد فقط بلا زيادة وقوله غير محدود وقيل المدا ان يلقى على الارض كما يفعل في زماننا وقيل ان يجر
باليد الضارب فوق راسه وقيل ان يده بعد وقوعه على جسد المضروب على الجحد وفيه زيادة المم وقد يعفى الى الجرح
وكل ذلك لا يفعل فلفظ ممدود تعميم في جميع معانيه لانه في النفي مجاز تعميمة فان استغنى الرجل فلم يقف ويصير لا بأس بطه
على اسطوانة او ميسك قوله وان كان عبداً جلدته خمسين لقوله ثم فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب نزلت في الآماء
وهو ايضا ما يعرف من اول الكلام ولا فرق بين الذكر والانثى بتنقيح المناط فرج به الى دلالة النص بنا على انه لا يشترط في الدلالة
اولوية المسكوت بالحكم من المذكور بل المساواة تكفي فيه وقول بعضهم يدخلون بطريق التغليب عكس القاعدة وهي تغليب المذكور
والنص عليهن فقط لان الكلام كان في تزوج الآماء بقوله ومن لم يستطع منكم طولا الى قوله من فتيحكم المؤمنين ثم تم حكمه في الزنا
ولان الداعية فيمن اقوى وهو حكمه قد سيم الزانية على الزاني في الآية وهذا الشرط اعني الاحصان لا مفهوم له فان على الاراء ان نصف
الماية احصوا ولم يحصوا واسند ابو بكر الرازي الى ابى هريرة وزيد بن خالد الجهني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل
عن الامه اذا زنت ولم تحصن قال ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فبيعوها ولو لم يصفروا ولو لم يصفروا ولو لم يصفروا
بمفهوم المخالفة يجوزون ان لا يراو بدليل يدل عليه وروى مسلم والبوداود والنسائي عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
قيمة الحد وعلى ما ملكت اياكم من حصن ومن لم يحصن ونقل عن ابن عباس وطاوس ان لا حد عليها حتى تحصن بزواج وعلى هذا
هو معتبر المفهوم الا انه غير صحيح وقرئ فاذا احصن بالبناء للفاعل وتناول على معنى اسلمن وحين الزم سبحانه نصف ما على المحصنات
اذا احصن لزم ان لا يجرم على الرقيق لان الرجم لا ينصف ولان الرق منصف للنفمة فنقص العقوبة به لان الجناية عند توافر النعم
انكسرت فيكون ادعى الى التغليب الا ترى الى قوله سبحانه يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين
قوله والرجل والمرأة في ذلك سواء لشمول النصوص اياها فان كان كل منها محصنا رجم او لا فعلى كل الجمل واحد هما
محصنا فعلى المحصن الرجم وعلى الآخر الجحد وكذلك في ظهور الزنا عند القاضي بالبينة والافرا يكون على ما شرط وقوله غير ان المرأة
استثنى من قوله سواء فلا يفرق بين المرأة ثيابها الا الخنثى والفرع ولان في تحريمها ككشف العورة لان بدننا كله عورة الا ما عر
وجهه ظاهر وتضرب المرأة جالسة لما روينا يعني من كلام علي رضا ولانه استدلنا قوله فان حفر لها في الرحم جاز لانها عليه السلام حفر لها عمداً الى ثديها وحفر
على ان شراحتها الهداية وان ذلك لا يضرب لانه عليه السلام لم يأمر بذلك وهي مستورة بثيابها والحفر احسن لانه استودع الحفر الى الصدر لما روينا
للفائدة الى تنذرتها والتندوة بضم التاء والهمزة مكان الواو وفتحها مع الواو مفتوحة ثدى الرجل ولحم الثديين والدال مضمومة
في الوجهين وما قيل الثدى للمرأة والتمدة للرجل غير صحيح بحديث الذي وضع سيفه بين ثدييه وكذا حفر على رضا لشراحتها الهداية
بسكون الميم وهي قبيلة كانت عبيدة على رضا وقد حمى وقال في مدحه لم فلو كنت بوابا على باب جنة لقلت لهدان ادخلوها السلام
وتقدم حديث شراحتها وفيه من رواية احمد عن الشعبي انه حفر لها الى السرة ثم قال المصان ترك الحفر لم يضرب لان الجنية
صلى الله عليه وسلم لم يأمر بذلك يعني لم يؤمر به بناء على ان حقيقة الامر هو الايجاب وقال انه عرم حفر للفائدة ومعلوم
ان ليس المراد الا انه امر بذلك فيكون مجازا عن مرد الافكانت مناقضة غريبة فان شملها انما يقع عند بعد العمد اما مع في سطر

ولا يجزى للرجل لأنه عليه السلام ما حفر لما عرفت ولا منى الإقامة على التشهير في الرجال والربط والامساك غير مشروعة ولا يقبل المولى
الحمد على عبد الله إلا باذن الامام وقال الشافعي رحمه الله لا يملك من التصرف فيه مالا يملكه الامام
فصار كالنزع ولنا قوله عليه السلام اربع الى الولاية وذكر منها الحد وذكرها الامام في قوله تعالى لا يسقط باسقاط العبد فيستوفيه من موائب عن الشرع وهو الامام او نائبه بخلاف النزع لأنه حق العبد ولهذا يغرد العبدى حتى النزع موضوع عنه

فغريب وبه هنا كذلك قوله ولا يجزى للرجل لأنه عزم لم يحفر لما عرفت وقدم في اية مسلم وقدم في اية ايضا حتى يثبت الى بريدة الاطلى انه حفر له ميت
لخالف الروايات الصحيحة المشهورة والروايات الكثيرة المتظاهرة قوله ولان مبنى الحمد على التشهير في الرجال لا حاجة الى التخصيص بل الحمد
مطلقا مبنى على التشهير غير انه يزداد في شهادة في حق الرجل لأنه لا يضره ذلك ويكتفى في المرأة بالاخراج والالتيان بها الى مجتمع الامام والنا
خصوصا في الرجم واما في الجلد فقد قال في التشهير عذابا باطالة من المؤمنين اى الزانية والزانية فاستحب ان يامر الامام طائفة اى جماعة
ان يحضر واقامة الحد وقد اختلفت في هذه الطائفة فعن ابن عباس واحد وبع قال احمد وقال عطاء وسحاق اثنان وقال الزهري
ثلاثة وقال الحسن البصري عشرة وعن الشافعي واما اربعة واما قوله والربط والامساك غير مشروع قلنا تقدم من قول ابن مسعود
ليس في هذه الامة تجريد ولا دلالان ماعرا انتصب لتمام ما لم يمسيك ولم يربط الا ان لا يصير واحياهم فح يمسيك فيربط فاذا هرب
في الرجم وان كان مقرالا يتبع وترك ان كان مشهودا عليه ابع ورجم حتى يموت لان هربه رجوعا ظاهرا ورجوعه ليعمل في اقراره لا
في رجوع الشهود وذكر الطحاوى صفة الرجم ان يصفو ثلاثة صفوف كصفوف الصلوة كلما رجمه صف تنحوا ولم يذكروا في الاصل
بل في حديث علي رضا في قصة شراة على ما قدمناه من رواية البيهقي عن الاصلح عن الشعبي وفيه احاط الناس بها وخرجوا
الحجارة قال ليس بهذا الرجم اذن يصيب بعضهم بعضا صفوا كصف الصلوة صفا خلف صف الى ان قال ثم رجما ثم امرهم فرجم ثم صف
ثم صف ولا يقام حد في مسجد باجماع الفقهاء ولا تعزير الا ما روى عن مالك انه لا بأس بالتأديب في المسجد خمسة اسواط قال ابو جعفر
اقام ابن ابي ليلى الحد في المسجد فخطاه ابو حنيفة وفي الحديث انه عزم قال جنيبا صبيبا انكم ومجانينكم ورفع اصواتكم وشركم
وسبكم واقامة حد وكم وجرونا في جمعكم وصفوا على ابوابها المتظاهرة ولان لا يرون خروج النجاسة من الحد وديجب نفية عن المسجد
قوله ولا يقيم المولى الحد على عبده الا باذن الامام وقال الشافعي واما مالك واحمد فيقيم بلا اذن وعن مالك الا في الامة المزوجة
واستثنى الشافعي من المولى ان يكون ذميا او مكاتب او امرأة وبل يجري ذلك على العموم حتى لو كان قتل بسبب الردة او قطع الطريق
او قطع السرقة ففيه خلاف عندهم قال النووى الاصح المنصوص بعم لاطلاق النحر وفي التهذيب الاصح ان القتل والقطع الى الامام لهم
ما في الصحيحين من حديث ابى هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الامة اذا زنت ولم تحضن قال ان زنت فاجلدوها
ثم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ولو لم يضر قال ابن شهاب لا ادرى البعد الثالثة او الرابعة والضعيف الجبل وفي السنن عنه عزم
اقبوا الحدود على ما ملكتم ايسانكم ولان يملك تعزيره صيانة لمملكة عن الفساد فكذا الحد ولان له ولاية مطلقة عليه حتى ملك منه مالا يملكه الامام
من التصرف فملكه الاقامة عليه اولى من الامام ولنا ما روى الاصحاب في كتبهم عن ابن مسعود وابن عباس وابن الزبير موقوفوا مرفوعا
اربع الى الولاية الحدود والصدقات والجمعات والفتى ولان الحمد خالص حتى انما فلا يستوفيه الا نائبه وهو الامام وبهذا الاستدلال
يتوقف على صحة هذا الحديث وكونه حق الله فانما يستوفيه نائبه سلم ولكن الاستنباطة تعرف بالسمع وقد دل على انه استنباط في حق الله
منه على الاراقار مواليم بالحديث السابق ودلالة على الاقامة بنفسه ظاهرة وان كنا نعلم انه ليس المراد الاقامة بنفسه فانه لو امره غيره
كان ممثلا فيكون المراد ذكره الامام ليامر باقامته لكن ما لم يثبت المعارض المذكور لا يجب الحمل على ذلك بل على الظاهر المتبادر من

شبهة

قال واحصان الرجم ان يكون حرا عاقلا بالغامسلا قد تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها وهما على صفة الاحصان فالعقل والبلوغ شرط لاهلية العقوبة اذ لا خطاب به وفيهما وما وءاهما يشترط التكامل الجنابة بواسطة تكامل النعمة اذ كفرات النعمة تغلظ عند تلک زواجها وهذه الاشياء من جلاها كل النعم وقد شرع الرجم بالنزاع عند استجماعها فينابط به بخلاف الشرف والعلم لأن الشرع ما ورد باعتبارها ونصب الشرع بالرأي معتذر لأن الحرية ممكنة من النكاح الصحيح والنكاح الصحيح ممكن من الوطى المحلل ولا صابة شتم بالحلال والاسلام يمكنه من نكاح المسلمة ويؤكد الاعتقاد للحرية فيكون الكل موجودا عن الزنا والجنابة بعد توفر الزواجر اغلظ

قول القائل قلتم لان المحل على الفلان فلان فلانة والتباعد ربه بالشرية وامر به على ان المتبادر احد وترفيهما لا في ثلاثة بهماذان مع رغبة الى الحاكم ليجد نعم من استقر اعتقاده وعلى ان إقامة الحدود الى الامام فالمتبادر اليه من ذلك اللفظ الاخير بخصوصه قوله واحصان الرجم ان يكون حرا عاقلا بالغامسلا قد تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها وهما على صفة الاحصان قيد باحصان الرجم لان احصان القذف غير هذا كما سياتي والاحصان في اللغة المنع قال يمتنعكم من باسكم فاطلق في استعمال الشارع بمعنى الاسلام وبمعنى العقل وبمعنى الرجم منه ان يتنكح المحصنات وبمعنى التزويج وبمعنى الاصابة في النكاح وبمعنى العفة يقال اخضت اى عفت واحصنها زوجها قال في المبسوط المتقدمون يقولون ان شرائط الاحصان سبعة وعدا ذكرنا ثم قال فاما العقل والبلوغ فهما شرطان لاهلية العقوبة والى ذلك اشار المصنف بقوله فاعقل والبلوغ شرطان لاهلية العقوبة والحرية شرط تكميل العقوبة لاشراط احصان على الخصوص وشرط الدخول ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم الشيب بالشيب والنيب لا يكون الا بالدخول انتهى واختلف في اثنين من هذه الاسلام وسنذكره المصنف وكون كل واحد من الزوجين مساويا للآخر في شرائط الاحصان وقت الاصابة بحكم النكاح فهو شرط عندنا خلافا للشافعي حتى لو تزوج الحر المسلم البائع العاقل امته او حبشية او مجنونة او كتابية ودخل بها لا يصير الزوج محصنا بهذا الدخول حتى لو زنى بعده لا يجرم عنه ما خلا فالدخول الزوجت المحررة البائعة العاقلة المسلمة من عبد او مجنون او حبشي ودخل بها لا يصير محصنة فلا تجرم لو زنت ولو تزوج مسلم ذمية فاستنبت بعد ما دخل بها ثم قبل ان يدخل بها بعد الاسلام اى يطاها زنا لا يجرم ولا لو اعتقت الامة التي هي زوجة الحر البالغ العاقل المسلم بعد ما دخل بها لا يجرم لوزن ما لم يطهها بعد الاعتاق وعلى هذا لو بلغت بعد ما دخل بها وهي صغيرة وكذا لو كانت تحت حرة مسلمة وبها محصنان فارتد معا بطل احصانها فاذا اسلامت احصانها حتى يدخل بها بعد الاسلام وقولنا يدخل بها في النكاح صحيح يعنى تكون الصحة قائمة حال الدخول حتى لو تزوج من علق طلاقا بتردها يكون النكاح صحيحا فلو دخل بها عقوبة لا يصير محصنا لوقوع الطلاق قبله واعلم ان الاضافة في قولنا شرائط الاحصان ينبغي ان تكون ببيانية اى الشرائط التي هي الاحصان وكذا شرائط الاحصان والحاصل ان الاحصان الذي هو شرط الرجم هي الماثورة في اجزائه وهو هيئة تكون باجتماعها في اجزاء علة وكل جزء علة واحد شرط وجوب الرجم والمجموع علة لوجود الشرط المسمى بالاحصان والشرط يثبت سمعا وقياسا على ما اختاره فخر الاسلام وغيره لا يقال كما ان الحد لا يثبت قياسا فكذا شرطه لانا نقول بل يجب ان يثبت شرطه قياسا لان عدم جواز نفس الحد اما لعدم المعقولية اولانه لا يثبت بما ازدادت فيه شبهة واثبات الشرط احتيالي للدرر لا لايجابه بقى الشان في تحقيقه وقد اثبت المصنف شرط اتفاقهما في صفة الاحصان مع غيره بقوله بانها من جلاها كل النعم فان من النعم كون كل من الزوجين مكافيا للآخر في صفاته الشرعية ثم قال وقد شرع الرجم بالنزاع عند استجماعها فينابط بهاى باستجماعها وان انيط بكلها يلزم ان يتفق الحد بانفقار كل منها ومن جملتها كون كل مثل الآخر فيلزم اشتراط ظهور اثره في شبهة في درر الحد وعدم ثابته شبهة في قصور الصارف فيندرعى به وببانه ما ذكر في بيان كونها من جلاها كل النعم الصارفة عن الزنا لكمال انفعاله حاجته الى الوطى عنه فكونه بالغالان الصغير لتكمل فيه رغبة الكبيرة وبالعكس وكذا المجنونة لا يرغب فيها بل هي

بالتأني في اشتراط الإسلام في ذلك بحكم التوراة ثم نسخ بدينه قوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بحصص بيت
قد نينا قلنا كان ذلك بحكم التوراة ثم نسخ بدينه قوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بحصص بيت

محل نقرة الطباع وكذا ان يفر المسلم عن حجة من يفارقه في دينه ومنها وكذا يرى المحر ان خطا بتزوج الرقيق فلا يكمل الزوجة من النجاس
في ذاته كمال العار وفيه كمال النعمة كانت الجنابة عند افحش فناسب كون العقوبة اخلا فشرعت كذلك وهو الرجم عند استباحها
فيشبه به اي بالاستجماع لها بخلاف الشرف والعلم لان الشرح مروي باعتبارها ونصب الشرح بالبراي متمنع ووجه عدم اعتبارها في مثل
العقوبة انها لا تدخل لها في كمال العار وان كانتا من جلال النعم وذلك هو المعتبر وادرك كيف يتصور كون الزوج كافرا وهي مسلمة
كما يفيد ما ذكر في نفرة المسلم اجيب بان يكونا كافرين فيقسم هي فيطأ قبل عرض القاضى الاسلام عليه وآبائه والم يفرق القاضى بينها
آبائه هازو جان قوله والتأني في اشتراط الاسلام في الاحصان وكذا ابو يوسف رحم في رواية وبه قال احمد قول
مالك كقولنا تجوز في الذمي الثيب المحر بجلده عندنا ويرجم عندهم لهم ما في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر ان اليهود جاؤا الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فذكروا له ان امرأته منهم ورجلا زنيا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تجدون في التورية في شأن الرجم قالوا
نفضحهم ويجلدون فقال عبد الله بن سلام كذبتم ان فيها الرجم قالوا بالتورية فنشروا فوضع احداهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها
وما بعد فقال لعبد الله ارفع يدك فرفع يده فاذا فيها آية الرجم فقال صدق يا محمد فامر بها النبي صلى الله عليه وسلم فربما والذمي
وضع يده على آية الرجم عبد الله بن عمرو يا واجاب المص بانها رجمها بحكم التورية فانه سألهم عن ذلك اولا وان ذلك انما كان عند
ما قدم عليه الصلوة والسلام المدينة ثم نزلت آية حد الزنا وليس فيها اشتراط الاسلام في الرجم ثم نزل حكم الاسلام بالرجم بالشرط
الاحصان وان كان غير متلو وعلم ذلك من قوله عز من اشرك بالله فليس بحصص واسحاق بن راهويه في مسنده اخبرنا عبد العزيز بن محمد
عبد الله عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اشرك بالله فليس بحصص قال اسحق رفعه مرة فقال عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم ووقف مرة من طريقه رواه الدارقطني في مسنده وقال لم يرفع عن اسحاق بن راهويه ويقال انه رجع عن ذلك والصواب انه
موقوف قال في الغاية ولفظ اسحاق كما تراه ليس فيه رجوع وانما ذكر عن الراوي انه مرة دفعه مرة اخرجه مخرج الفتوى ولم يرفعه
ولاشك ان مثله بعد صحة الطريق اليه محكوم برفعه على ما هو المختار في علم الحديث من انه اذا تعارض الرفع والوقف حكم بالرفع ولجده
اذا خرج من طريق فيها ضعف لا يضر واما قوله عزم لا يحصن المسلم اليهودية ولا النصرانية ولا الحرالة ولا المحررة العبد فانه علم فيه
رواه الدارقطني وابن عدي من حديث ابى بكر بن ابى مريم عن علي بن ابى طلحة عن كعب بن مالك انه اراد ان يتزوج يهودية فقال له
لا تزوجها فانها لا تحصنك وضعفت ابى مريم وعلي بن ابى طلحة لم يدركا كعبا لكن رواه بقرية بن الوليد عن عتبة بن ربيعة عن علي بن ابى طلحة
عن كعب وهو منقطع وانت تعلم ان الانقطاع عندنا داخل في الارسال بعد عدالة الرواة وبقية قد منا الكلام فيه اول هذا الشرح
والله اعلم وعلى كل حال هو ثابت بالحديث الاول فيجوز للاعتنى بفصل المص من الحديث والحديث الاول بالفروع التي ذكرها وبها معاش
عرض واحد وهو الاجتاج عن ابى يوسف ومن معه بل كان الوجه جمعا ثم يقول هذا لما ذكرنا واعلم ان الاسهل مما ادعى ان يقال صحت
بان كان الرجم مثبت مشروعية في الاسلام وهو الظاهر من قوله عزم ما تجدون في التورية في شأن الرجم ثم الظاهر كون اشتراط الاسلام
لم يكن ثابتا والالم يريهم لانتاج شريعتهم وانما يحكم بانزل الله اليه وانما لم يرفع من الرجم في التورية ليبيكهم بتركهم ما نزل عليهم حكم

الحديث

والمعتبر في الدخول الايلا في القبل على وجه يوجب الغسل وشروط خمسة الاحصان فيهما عند الدخول حتى لو دخل بالملكوة الكافرة او المملوكة او المجنونة او الصبية لا يكون محصنا وكان اذا كان الزوج موصوفاً باحد هذه الصفات وهي حرة مسلمة عاقلة بالغة لان النكحة بذلك تكامل اذ الطيم ينفر عن صحبة المجنونة وقلماء وغيب في الصبية لقلة رغبته في النكحة المملوكة هذا راعى في الولي ولا يتبدل مع الاختلاف في الدين والابو يوسف رحمه الله يخالفنا في الكافرة والحجة عليه ما ذكرناه وقوله عليه السلام لا تحصن المسلم اليهودية ولا النصرانية ولا الحر الامانة ولا الحرمة العبد **قال** ولا يجمع في المحصن بين الرجم والجلد لانه عليه السلام لم يجمع وكان الجلد يعرى عن المقصود ومع الرجم كان زجره يحصل بالرجم اذ هو في العقوبة اقل مما في زجره لا يحصل بعد هلاكه **قال** ولا يجمع في البكر بين الجلد والنفي والشافعي رحمه الله يجمع بينهما حد القول عليه السلام بالبكر جلد مائة وتغريب عام برجمها بشره الموافق لشرعهم واذا اُلزم كون الرجم كان ثابتاً في شرعنا حال رجمهم بلا اشتراط الاسلام وقد ثبت الحديث المذكور المقيد لاشتراط الاسلام وليس تاريخ يعرف به تقدم اشتراط الاسلام على عدم اشتراطه او بآخذه فيكون رجم اليهوديين وقوله المذكور متعارضين في طلب الترجيح والقول بتقديم على الفعل وفيه وجه آخر وهو ان تقديم هذا الفعل يوجب درء الحد وتقديم ذلك الفصل يوجب الاصطياط في ايجاب الحد والا دس في الحد وترجيح الدافع عن التعارض ولا يخفى ان كل مرجح فهو محكوم بآخذه اجتهاد اوله طاح بهذا دفع بعض المتراضين قوله والمعتبر في الدخول المحقق للحصان الايلاج في القبل على وجه يوجب الغسل وهو لا يوجب الحقيقة قط انزل اوله لم ينزل وقوله حتى لو دخل بالملكوة الكافرة الخ تقدم بيانه قوله ولا يجمع في المحصن بين الجلد والرجم وهو قول مالك والشافعي ورواية عن احمد ويجمع في رواية اخرى عنه واهل الظاهر كذلك للجمهور انه عدم لم يجمع وهذا على وجه القطع في ما عدا الفادية وصاحبة الصبيغ تطافرت الطرق عنه عزم انه بعد سؤاله عن الاحصان وتلقيته الرجوع لم يزد على الامر بالرجم فقال اذهبوا به فارجموه وقال اعدوا انيس الى امرأة هذا فان اعترفت فارجمها ولم يقل فاجلدناها ثم رجمها وقال في باقي الحديث فاعترفت فاسمها رسول صلى الله عليه وسلم فرجمت وكذا في الفادية والجنينة ان كانت غير لم يزد على الامر برجمها وتكرر ولم يزد احد على ذلك فقطعنا بانه لم يكن غير الرجم فقوله عزم خذوا عني فقد جعل الله لمن سبيل البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم او رمى بالحجارة يجب قطعاً كونه منسوخاً قال ولان الجلد يعرى عن المقصود وهو الانزجار وقصد الانزجار لان القتل اذا كان لثما كان الجلد خلوا عن الفائدة الدينية التي لها شرع الحد والنسخ قد تحقق في حق الزنا فانه كان اولاً الاذي باللسان على ما امر به ثم من قوله واللذان ياتيانها منكم فاذهبا ثم نسج بالحبس في حقن بقوله واللاتي ياتين الفاحشة من نساجكم الى قوله فامسكوا بهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لمن سبيلاً فانه كان قبل سورة النور لقوله عزم خذوا عني قد جعل الله لمن سبيلاً والاقوال خذوا عني الله ولا يخفى ان ذلك غير لازم والصواب ما ذكرنا من القطع بانه لم يجمع بين الجلد والرجم فلم يزد نسخاً فان لم يلزم خصوص النسخ واما جلد على رضا شرعاً ثم رجمها فاما لانه لم يثبت عنده احصانها الا بعد جلد ما او هو رامي لا يقاوم اجماع الصحابة ولما ذكرنا من القطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله ولا يجمع في البكر بين الجلد والنفي والشافعي يجمع بينهما وكذا احمد والثوري والاوزاعي والحسن بن صالح وله في العبد اقول يغرب سنة نصف سنة لا يغرب اصلاً واما تغريب المرأة فمع محرم واجرته عليها في قول وفي بيت المال في قول وهو امتنع فنفى قول يحجره الامام وفي قول لا ولو كانت الطريق آمنة ففي تغريبها بلا محرم قولان لقوله خذوا عني الحديث **قوله** لقوله عزم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اخرجه مسلم والبوداود والترمذي في رواية جارية عن ابى بصير عن عمر خذوا عني الحديث ولقد علم لان فيه جسم مادة الزنا لقلته المعروفة لانه هو الداعية الى ذلك ولذا قيل لامرأة من العرب ما حلك على من فضل عقلك قالت طول السواد وقرب الوساد والسواد المسارة من ساوده اذا ساره ولنا قوله في الزانية والزاني فاجلدوا شرا في بيان حكم الزنا ما هو فكان المذكور تمام حكمه والا كان تجليلاً اذ القيمة ان تمام الحكم وليس تمامه في الواقع فكان مع المشروعة في البيان البعد من ترك البيان لانه يوقع في الجمل المركب وذلك في البسيط ولانه هو المفهوم لانه جعل جزاء الشرط فيفيد ان الواقع بهذا فقط

لأن فيه خمس باب الزنا الفلحة للمعارف وكنا قوله تعالى فاجلدوا كل لوطي رجوعاً إلى حرف الفاء أو إلى كونه من المذكور لأن في التعقيب
 فتم باب الزنا لانعدام الاستحياء من العشيوة نشه فيه قطع مواد البقاء فوجبا تخذ زناها مكسبة وهو من اقيم وجوه الزنا
 وهذه المجهدة موجهة لقول على رضي كفي بالنفي فتنة والحديث منسوخ كشرطه وهو قوله عليه السلام الثيب
 بالثيب جله مائة ورجع بالجماعة وقد عرف طريقه في موضعه إلا ان يروى الامام في ذلك مصلحة فيغيره على قدر ما يوحى
 وذلك تغير وسياسة لأنه قد يفيد في بعض الاحوال فيكون الراي فيه الى الامام وعليه يحل النفي المروى عن بعض الصحابة رضي

قلوبت مع شيء آخر كان مثبتة مخرضا لا مثبتا لما سكنت عنه الكتاب وهو الزيادة الممنوعة واما ما يفتيه وكلام بعضهم من ان الزنا بخبر الواحد
 اثبات ما لم يوجب القرآن وذلك لا يمتنع والابطال اكثر السنن وانما ليست نسخا وتسميتها نسخا مجرد اصطلاح وكذا زني في غير المنوفى غيرها
 زوجا الاحاد على الما موريه في القرآن وهو التريض فهو يفتيه عدم معرفة الاصطلاح وذلك انه ليس المراد من الزيادة اثبات ما لم يثبت
 القرآن لم ينفه لا يقول بهذا قل فضلا عن عالم بل تقييد مطلقه على ما عرفت من ان الاطلاق ما يرد وقد دل عليه باللفظ المطلق وباللفظ
 يفاد المعنى فافا والاطلاق ياد بالتقييد ينتهي حكمه عن بعض ما اثبت فيه اللفظ المطلق ثم لا شك ان نسخ واحد لا يجوز نسخ الكتاب
 فظن المعترض ان الاحاد زيادة غلط لانه ليس تقييد للتريض والا لو رخصت ولم تحذف يربصها حتى انقضت العدة لم يخرج عن العدة
 وليس كذلك بل تكون عاصية بترك واجب في العدة لانها اثبت الحديث واجبالا انه قيد مطلق الكتاب نعم ورد عليه ان هذا الخبر مشهور
 تلقته الامه بالقبول فتجوز الزيادة به اتفاقا والمصروح عدل عن هذه الطريقة فلا يلزمه ذلك الى ادعاء نسخ هذا الخبر مستانسا له بنسخ شرطه
 الثاني وهو الدال على الجمع بين الجلد والرحم فكذا النصفه الآخر وانت تعلم ان هذا ليس بلازم بل تجوز بان يروى حمل بعضها بنسخ وبعضها لا
 ولو سلك الطريق الاول وادعى انه آحاد لا مشهور وتلقى الامه بالقبول ان كان اجماعهم على العمل به فمنع ظهور الخلاف وان كان اجماعهم
 على صحته بمعنى صحته سنده فلكثير من اخبار الآحاد كذا كذا فلم يخرج بذلك عن كونها آحادا وقد خطي من خطه يصير قطعيا وادعى قيام رواه البخاري
 ذلك وغلط على ما عرفت في موضعه واذا كان آحادا وقد طرق اليه احتمال النسخ بقرينة نسخ شرطه فلا شك انه ينزل عن الآحاد التي لم تقرر في اليها
 فاحرى ان لا ينسخ بافاده الكتاب ان جميع المحجب الجلد فادعى عارضه في ان الكتاب ساكت من نفي التعذيب فكيف ليس فيه ما يدل على ان الواجب من التعذيب ينطبق
 فان قضى ما فيه لالة قوله البكر بالبكر جلد مائة وتعذيب عام وهو عطف واجب على واجب بولا يقتضيه بل في البخاري من قول ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم قضى فيمن زنى ولم يحسن بنفى عام واقامة الحد ظاهر في ان النفي ليس في الحد لعطفه عليه وكونه استعمل الحد في جزر مساهم وعطفه
 على الجزر الآخر لجعده ولا دليل يوجب ما ذكر من الالفاظ لا يفيده وجاز كونه تعذيبا لمصلحة ما مالاك روح فراكى ان الحديث ما دل الا
 على الرجل بقوله البكر بالبكر فلم تدخل المرأة ولا شك انه كغيره من المواضع التي تثبت الاحكام في النساء بالنصوص المضية اياها للرجال
 بتبقيح المناط وايضا فان نفس الحديث يجب ان يشتملن فانه قال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر الحديث
 فنص على ان النفي والجلد سبيل لهن والبكر يقال على الانثى الا ترى الى قوله البكر تسان شتم عارض ما ذكرنا في المعنى
 بان في النفي فتح باب الفتنة لانفراد ما عن العشيوة وعن تستحي منهم ان كان لها شهوة قوية فتفعله وقد تفعله لجمال آخر وهو حاجتها
 الى ما يقوم باودها ولا شك ان هذا المعنى في افشاءه الى الفساد ارجح مما ذكره من افشاءه قلة المعارف الى عدم الفساد خصوصا في مثل
 هذا الزمان لمن يشاهد احوال النساء والرجال فيترجم عليه ويؤيد ما روى عبد الرزاق ومحمد بن الحسن في كتاب الآثار اخبرنا
 ابو حنيفة عن عماد بن ابى سليمان عن ابراهيم النخعي قال قال عبد الله بن مسعود في البكر نيزني بالبكر يجلد ان مائة ويغنيه سنة
 قال قال علي ابن ابى طالب رضي جسدنا من الفتنة ان ينفيا وروى محمد بن الحسن اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابى سليمان عن ابراهيم
 قال كفى بالنفي فتنة وروى عبد الرزاق اخبرنا معمر عن الزهري عن ابن السيب قال عذب عمر رضي ربيعة بن امية بن خلف في الشرا

واذا زلزل المنيض وحده الرجم رجم لان الاكلوف مستحق فلا يمتنع بسبب المرض وان كان حده الجلد لم يجلد حتى يدركه ويقتضي الى الهلاك وهذا لا يقيم القسط عند مشدة الحر والبرد واذا زلزلت الحامل لم تحرق حتى تضع حملها كيلا يؤدي الى هلاك الولد وهو نفس محترمة وان كان حدها الجلد لم يجلد حتى تتعالى من نفاسها اي وتفقم ويد به تخرج منه لان النفاس نوع من فيض خوي الى ازمان البرء بخلاف الرجم لان التأخير لاجل الولد وقد انفصل وعن ابي حنيفة ربه انه يؤخر الى ان يستغنى ولذا ما عتفا اذا لم يكن احد يقوم بتوليدته لان في التأخير ضياعة الولد عن الضياع وقد روي انه عليه السلام قال للغامدية بعد ما وضعت امرجى حتى يستغنى وذلك انه الجبل متعب ان قلدا ان كان المحم ثابتا بالبيئة كيلا يفتوب بخلاف الاقرار ان الرجوع عنه عامل فلا يفيد الحبس والله اعلم

الى خير فليحى به قبل فتصرف قال عمر لا غريب بعده مسلما نعم لو ضرب على ظن الامام مصلحته في التعذيب تعزير له ان يفعله وهو محل التعذيب الواقع للنبى صلى الله عليه وسلم وللصحابه من ابي بكر وعمر وعثمان وفي الترمذي ثنا كريب وسجي بن الكثم قالنا عبد الله بن ادریس عن عبید الله عن نافع عن ابن عمر ان النبى صلى الله عليه وسلم ضرب وغرب وان عمر ضرب وغرب الا انه قال حديث غريب بهذا رواه غير واحد عن عبد الله بن ادریس عن عبید الله فروعه ورواه بعضهم عن ادریس عن نافع عن ابن عمر ان ابا بكر ضرب وغرب الحديث وكذا روي في رواية ابن ادریس عن عبید الله فروعه ورواه بعضهم عن ادریس عن نافع عن ابن عمر ان ابا بكر ضرب وغرب عن النبى صلى الله عليه وسلم انتهى وقال الدارقطني بعد ان ذكر رواية ابن نمير وابي سعيد الاشج عن ابن ادریس عن عبید الله عن نافع عن ابن عمر ان ابا بكر ضرب وغرب الحديث لم يقل فيه ان النبى صلى الله عليه وسلم هي الصواب لكن رواه النسائي ثنا محمد بن العلاء ثنا عبید بن ادریس به فروعه ورواه الحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وذكره ابن القطان من جهة النسائي وقال رجاله ليس فيهم من يسأل عنه لشدة شهرته وقال ايضا عندي ان الحديث صحيح ولا يمتنع ان يكون عن ابن ادریس فيه عن عبید الله جميع ما ذكره والحاصل ان في ثبوت عنه صلى الله عليه وسلم اختلافا بين الحفاظ واما عن ابي بكر وعمر فلا اختلاف فيه وقد خرج ذلك عنها ايضا في الموطأ واما رواية عن عثمان ففي مصنف ابن ابى شيبة ثنا جابر عن مغيرة عن ابن يسار عن بولي الثمان قال بلغ عثمان امرأة في زمانهم ارسل بها الى بولي ليقال له المهرى الى خير نفقا اليه فهذا التعزير المردى عن ذكرنا كما غرّب عمر بن حفص بن جحاف وغيره بسبب انه لجماله افتتن به بعض النساء حتى سمع قول قاتكة بل من سبيل الى خمر فاشربها ثم من سبيل الى نضر بن حجاج الى فتا ماجد الاعراق مقبل سهل الحيا كريم غير بلجاج وذلك لا يوجب نفيًا وعلى هذا الكثير من مشايخ السلوك المحققين رضي الله عنهم وحشرنا معهم فيزبون المریدا اذا بدأ منه قوة نفس وبلجاج لتكسر نفسه وتلين مثل هذا المریدا ومن هو قريب منه هو الذي ينبغي ان يقع عليه راي القاضي في التعزير لان مشدة في ندم وشدة وانما زال زلة لعنبة النفس اما من لم يستحي وله حال عنهم عليه لعنبة النفس فنفية الاشك ان يوسع طرق الفساد ويسهلها عليه قوله واذا زلزل المنيض وحده الرجم بان كان محصاه لان المستحق قتله ورحمته في هذه الحالة اقرب اليه وان كان حده الجلد لا يجلد حتى يبرأ لان جلده في هذه الحالة قد يؤدي الى هلاكه وهو خير المستحق عليه ولو كان المنيض لا يرجي زواله كاسل او كان هذا جاضعيت الخلقة فعذنا وعند الشافعي يضرب بعتكال فيه مائة شتمخ فيضرب به دفقة وقد سمعت في كتاب الايمان انه لا بد من وصول كل شتمخ الى بدنه وكذا قيل لا بدح ان يكون مبسوطة والخوف التلف لا يقيم الحد في البراءة الشديدة والحرج لا يدل لوجز الى اعتدال الزمان وهذا في البرء عند من يحى تجديده المحم ودظا ه لانه قد يمرض اما المحم فلا نعم لو كان ضرب المحم مبرحاح ذلك لكنه شديد غير مبرح ولا جارج فلا يقتضي الحال تاخير حده البرء والمحجول القطع على ما ذكره المصنف فانه جرح عظيم يحتاج منه السراية بسبب مشدة الفضلين قوله واذا زلزلت الحامل لا تحرق حتى تضع حملها وجلد كيلا يؤدي الى هلاك الولد لانه نفس محترمة لانه مسلم لاجريته منه فلو ولدت او كانت نفسا فحى تبعا لاسن نفاسها في الجلد ولو طالعت في التأخير وتقول لم اضع بعد او شمه على امرنا بالزنا فقالت انا جلي ترى النساء ولا يقبل قولها فان قلن هي حامل اجلها حولين فان لم تدرجها ثم الحبس تحبس ان ثبت زناها بالبيئة

باب الزنى الذى لا يوجب الحد

قال الرضى الموصوف للحد هو الزنا وانما في عين النفس واللسان وهو الرجل المرأة في القبل في غير الملائك وشبهه الملائك

إني إن تلمه وإن ثبت بالاقتران لا تنس لعدم الفائدة لأن لها الرجوع متى شئت وعن أبي حنيفة إذا ولدت لا تحرم حتى تعظم الولد أو المكنين
من يربيه وقد ترم في حديث الغامدية أنه ردا حتى تستغنى فرجعت ثم جارت وفي يد كسرة وقالت لما قد فطمت وفي حديث آخر قال
حتى تعفى ما في بطنك قال فكلها الرجل من الانصار حتى وضعت ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال قد وضعت الغامدية فقال
أولاً زجها ونزع ولد ما صغير ليس له من يرضعه فقال رجل من الانصار أتى رضاعه قال فرجها وهذا يقتضي أنه رجها حين وضعت
بجلاط الاول والطرقيان في مسلم وهذا صحيح طريقا لأن في الاول يشير بالمهاجر وفيه مقال وقد يحتل أن يكون امرأتين ووقع في
الحديث الاول نسبتها إلى الأزدي وفي حديث عمران بن حصين جارت امرأة من جنيته وفيه رجها بعد أن وضعت
باب الرضى الذى يوجب الحد والذى لا يوجب الحد لما كان الكتاب إنما هو معقود لبيان الحد وكان الحد هو المقصود الاصل فلو لم
الامتناع بتعريفه لغة وشرعا ففعل المصنف ذلك ثم أراد تقديم حد الزنا مقدمه وأعطى أحكامه لأنها هي المقصود وذلك بثبوت نسبه
وحاصل أحكامه كيفية ثبوت شروطها وكيفية أقامة وشروطها فكان تصور حقيقة السبب الذى هو الزنا بالنسبة إلى مقصود
الكتاب ثابتا وإن كان بالنسبة إلى التحقق في الوجود ولا فخر المصنف لتعريفه إلى أن فرغ من المقاصد الاصلية وذكر أن الزنا في عرف أهل اللغة
والشرع يعني لم يزد عليه في الشرع قيد وعرفه على هذا التقدير بأنه وطئ الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهه الملك وهذا لأن
في اللغة معنى الملك امرأته قبل مجيء هذا الشرع وإن كان هو في نفسه امرأته لكان ثبوت الشرع الاول بالضرورة والناس
لا يتركوا سدا في وقت من الاوقات فيكون معنى الملك امرأته وعاش بعث آدم ومن قبل بعثه بوحى يخصه أو يخص الملك
فكان ثبوت شرعا مع اللغة مطلقا في الوجود الذي سوا كانت اللغة عربية أو غيرا مخصوصة بالدين فان كان الوضع قبلها فثبت المسمى
في الدين والوضع لمعنى معقول قبل تحققه ولا شك في أنه تعريف الزنا في اللغة والشرع فان الشرع لم يخص اسم الزنا بما يوجب الحد
منه بل هو عام والموجب للحد منه بعض أنواعه ولذا قال عرم العيان تزنيان وزناهما النظر ولو وطئ رجل جارية ابنة لاسجد للزنا
ولا سجد قاذف بالزنا فدل على أن فعله زنا فان كان لا سجد به فلو لا قول المصنف الموجب للحد هو الزنا وهو في عرف الشرع الخ لصح تعريفه
ولم يزد عليه شيء لكنه لما كان ذلك كان ظاهرا في قصده إلى تعريف الزنا الموجب للحد ورجع إلى طرده وطئ الصبيته التي لا تستحي
وطئ المجنون والمكره بجلان الصبي فان الجنس وطئ الرجل فالاولى في تعريفه أنه وطئ مكنت طالع مشبهة حالا أو ما ضيا
في القبل بلا مشبهة ملك في دار الاسلام فخرج زنا الصبي والمجنون والمكره والصبيته التي لا تستحي والميثة واليهيمة ودخل
وطئ العجوز ولكن يرد على عكس زنا المرأة فانه زنا فلا يصدق عليه جنس التعريف وما اجيب به من أن زنا ما يدخل بطريق التعريف
سبب التمكن طوعا إن كان معناه أن لها زنا حقيقة وإن ذلك التمكن يسمى زنا لغة وتسمى زنا حقيقة لغوية بالتمكن فلا شك
في أنه لا يشتمل الجنس الذى هو وطئ المكنت لأنه ليس هو عين تمكن المرأة ففساد الحد بجماله ولو كان فعلا متبعا لفظه إنما هو
في الوجود الخارجى والكلام في تناول اللفظ وإن أريد أنها تسمى زانية حقيقة أصلا وإن تسميتها في قوله تعالى الزانية والزاني
بطريق المجاز ولا حاجة إلى أنه يتبع بل لا يجوز أوجاله في التعريف وعلى هذا الكلام السرخص والمجموع وغيرهما في مسأله إذا كانت المرأة

لا بد فعل مخطور والمحرم على الاطلاق عند التعرّك من الملك وشبهته يؤيد ذلك قوله تعالى لا يسجدوا له
لا راد له والحدود بالشبهات فله الشبهة نوعان شبيهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة حكمية

العامة المسلمة مجتزأ أو بسببها على قول ابن حنيفة لا يحد واحد منها على ما سياتي وبما ذكرنا يظهر فساد ما اجاب بعضهم بان فعل الوطى اعم من ترك
بينها واذا وجد فعل الوطى بينهما يتحقق كل منهما وتسمى هذه واطمة ولذا سميها مسجاة زانية واعجب من هذا الجواب انه قال في الايراد
الحد كور على التعريف مغالطة والقطع بان وطية ليس يصدق على تكمينها بهو لهو فاذا جعل المجنس وطيا الرجل كيف ينتظم اللفظ تكمين
المراة وكون الفعسل الجوزي الخارج اذا وجد من الرجل في الخارج يستدعي فعلا آخر منها اذا كانت طائفة لا يقتضي ان اللفظ الخاص
بفعله يشملها والحد الموقوف على ما لم يحد ان كانت زانية حقيقة واريد شمول التعريف لزمانها فلا بد من زيادة قوله او تكمينها بل يجب ان
يقال ذلك بالنسبة الى كل منهما فيقال اذا خال الملك الطائع قد حشفت قبل شتمها حال او ماضيا بملك وشبهة او تكمين من ذلك
او تكمينها لصدق على ما لو كان مستقيا فقد حشفت على ذكره فتركها حتى ادخلته فانها يحدان في هذه الصورة وليس الوجود منه سوى التكمين
وقوله لانه فعل الى آخره تعليل لاخذ عدم الملك وشبهته في الزنا اي انما شرط ذلك لان الزنا مخطور فلا بد من تحقيقه من ذلك وقوله لو يحد
اي لو يحد الامر من هذا وذلك انما افاد عدم المحرم المطلق لسبب در الحد بشبهة افاد عدمها ودر الحد عنه حقيقة الملك كما في الجارية
المشتركة بطريق اولي فلو بدلالة ثم الحديث المذكور قيل لم يخفف مرفوعا وذكر انه في الخلافات للبيهقي عن علي رضي وهو في مسند ابى حنيفة رحم
عن ميمون عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ادروا الحد وبالشبهات واسند ابن ابي شيبة عن ابراهيم بن النخعي
قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يحد بغير ما يحد به وبالشبهات واخرج عن معاذ وعبد الله بن مسعود وعقبة
بن عامر رضي الله عنهم قالوا اذا اشبهت عليك الحد فادبره ونقل عن خرم عن اصحابهم الظاهرية ان الحد بعد ثبوت لا يحل ان يدرك بشبهة وشنع
الآثار المذكورة لاثبات الدرر بالشبهات ليس فيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء بل عن بعض الصحابة من طرق لا خير فيها وعلى ما
عن ابن مسعود مما رواه عبد الرزاق عنه بالارسال وهو غير رواية ابن ابي شيبة فانها معلولة لاسحاق بن ابي فروة قال التمسك بما في الصحاح
من قوله عرم ومن اجبر على اليشاك فيه من الاشتم او شكك ان يواقع ما استبان والمعاصي حمى الله تعالى من يرتفع حول المحمي يوشك ان
يقع فيه فانما مغناه ان من جمل حرمه شيء وحده فالورع ان يمسك عنه ومن جمل وجوب امور وعدمه فلا يوجب ومن جمل اوجب الامور
وجب ان يقيم ونحو نقول ان الارسال لا يحدح وان الموقوف في هذا حكم المرفوع لان اسقاط الواجب بعد ثبوت شبهة خلا من مقتضى
بل مقتضاه ان يبعد تحقق الثبوت لا يرتفع بشبهة فحيث ذكره صحابي حل على الرقع واليضان في اجماع فقهاء الامصار على ان الحد ودر
بالشبهات كفاية ولذا قال بعض الفقهاء في الحديث متفق عليه وايضا تلقى الامتة بالقبول وقد تتبع المروسي عن النبي صلى الله عليه وسلم
والصحابة ما يقطع في المسئلة فذكر علمنا انه عرم قال لما غر لعلك قبلت لعلك غمرت كل ذلك يققه ان يقول نعم بعد اقراره بالزنا
وليس لذلك فائدة الاكونه اذا قال لها تركه والا فلا فائدة ولم يقل لمن اعترف عنده بدين لعله كان وديعة عندك فضاقت ونحوه وكذا قال السار
الذي حمى به اليه اسرقت ما ناله سرق وللغامة فيه وذلك وكذا قال علي رضي الله عنه على ما اسلفناه لعله وقع عليك وابنت نامنة لعله سكر
لعل مولاك زوجك وانت تكتمينه وتنتج مثله من كل واحد يوجب طولا فالحال اصل من هذا كله كون الحد سيجال في دربه بلاشك ومعلوم
ان هذه الاستنساخات المشبهة لتقصير الاحتمال للدرر كلها كانت بعد الثبوت لانه كان بعد صريح الاقرار به الثبوت وهذا هو الحال اصل من هذا

فلا بد لي من تحقق في حق من اشتبه عليه لان معناه ان يظن غير الدليل دليله ولا بد من الظن لتحقيق الاشتباه والثابتة لتحقيق لقيام الدليل الثاني
الحكم في ذاته ولا يتوقف على ثبوت الجاني واعتقاده والحد يسقط بالنوعين لاطلاق الحديث والنسب يثبت في الثانية اذا ادعى
الولد ولا يثبت في الاولى وان ادعى اعداءه لان الفعل يخص زمانا في الاولى واذا يسقط بالحد لا يرجع اليه وهو اشتباه الاول عليه لم يتحقق في الثانية
فثبت الفعل في الثانية مواضع جارية ابية ولقمة ودرجته المطلقة ثلثا وهي في العدة وبأشياء بالطلاق على مال دهي في العدة وأما ولدا عتقا مولانا وهي
في العدة وجارية المولى في حق العبد والجارية الموهوبة في حق الموهوب رواية كتاب الحد ودفعي هذه المواضع لاحقا اذا قلنا ثبتت انما تحل لي ولو قال عتقت
على حرام وجب الحد والشبهة في الحمل في ستة مواضع جارية ابية والمطلقة ثلاثا بالانكاحات والمجارية المبيعة في حق البائنة قبل التمسك والمجسورة
في حق الزوج قبل القبح المشترك بينهما وبين غيره والموهوبة في حق الموهوب في رواية كتاب الوصايا وفي هذه المواضع لا يجب الحد وان قال قلت اني اطلق
ومن قوله ادرك الحد وبالشبهات فكان هذا المعنى متطوعا بثبوته من جهة الشرح فكان الشك فيه شك فلا يلحق اليه قاله
ولا يعمل عليه فانما يقع الاختلاف احيانا في بعض هي شبهة صالحة للدرر والابن الفقهاء اذا عرفوا فنقول الشبهة ما يشبه الثاني
وليس بتأبث والفقهاء في تسميتها وتسميتها اصطلاحات فالشأن في الشبهة ثلاثة اقسام في الحمل والفاعل والجمعة اما الشبهة في الحمل
فوطي زوجة الحائض والصائمة والمحرمه وامته قبل الاستبراء وجارية ولده ولا حد فيه ولو وطئ امته المحرمه عليه برضاع او نسب او
صهرية كاخته او بنته منها او امره من الرضاع وموطوءة ابية او ابنة يحجب الحد على الاظهر واما الشبهة في الفاعل فمثل ان يسي امرأة على
فيطأ طأها انها امرأته فلا حد واذا ادعى انه طعن ذلك صدق بميمته واما الشبهة في الجمعة فقال الاصحاب كل جهة صحيحة لبعض العلماء وابعاد
بها لاحد فيها وان كان الواطئ يعتقد التحريم كالوطي في النكاح بلا دلي وبلا شهود واصحابنا قسموا الشبهة قسمين شبهة في الفعل
وتسمى شبهة اشتباه وشبهة مشابهة اي شبهة في حق من اشبهت عليه دون من لم يشبه عليه وشبهة في الحمل وتسمى شبهة
حكمية وشبهة ملك اي اثابت شبهة حكم الشرع يحل الحمل قوله فلا بد لي من تحقيق في حق من اشبهت عليه اي من اشبهت عليه الحمل والمحرم
ولا دليل في السمع فينبغي الحمل بل ظن غير الدليل دليله كما يظن ان جارية زوجة تحل له لظنه انه استخدم واستخدمها خلا لانه فلا بد من الظن
والا فلا شبهة اصلا لغرض ان لا دليل اصلا لتثبت الشبهة في نفس الامر فلو لم يكن ظنة الحمل ثابتا لم يكن شبهة اصلا والثانية وهي
الحكمية يتحقق لقيام الدليل الثاني في المحرمه في ذاته لقوله عزم انت وما لك لا يبيك سوا وطن الحمل او علم المحرمه لان الشبهة بثبوت
الدليل قائمة في نفس الامر علمنا احداهما لم يعلمها قوله والحد يسقط لكل منهما لاطلاق الحديث يعني قوله ادرك الحد وبالشبهات
قوله والنسب يثبت في الثانية اي في شبهة الحمل اذا ادعى الولد ولا يثبت في الاولى وان ادعى اعداءه لان الفعل يخص زمانا
ان لا شبهة ملك الا ان الحد سقط لظنه فضلا من العدد وهو امر راجع اليه اي الى الواطئ لا الى المحمل وكان المحمل ليس فيه شبهة حل فلا
نسب بمته الوطئ ولذا لا يثبت به عدة لانه لا عدة من الزنا قيل هذا غير مجرى على عمومته فان المطلقة الثلث يثبت النسب منها لانه وطئ
في شبهة العقد ويكفي في ذلك اثبات النسب وفي الايضاح المطلقة بعوض والمختلفة ينيهي ان يكون كالمطلقة ثلثا قال شارح بل هو على
ظاهره وثبوت نسب المبتوتة عن ثلث اذ صلح ليس باعتبار وطئ في العدة بل باعتبار علق سابق على الطلاق ولذا ذكر وان نسب دلالة
يثبت الى اقل من اثنين ولا يثبت لتمام سنتين يعني لانه اذا كان اقل من سنتين امكن اعتبار العلق وقبل الطلاق بخلاف ما اذا كان لتمامها وانت علمت في باب
ثبوت النسب انها اذا جازت به لتمام سنتين لا يثبت نسبها لم يدعها اذا ادعى اعداءه فلا نه قد نص على انه يثبت ويحمل على وطئ في العدة لانه شبهة
هنا مطلق في عدم ثبوت النسب معللا بانه زمان محض فلا بد من الجمع على احد النصين على ما هو الاول في النظر وذلك بما ذكرنا من شبهة العقد
بخلاف باقي محال شبهة الاشتباه كجارية ابية وامه ونحوهما فانه لا شبهة عقد فيها فلا يثبت النسب بالدعوة فشبهة الفعل في ثبوت
مواضع ان يطأ جارية ابية وكذا جده وجدته وان عليا او زوجة او المطلقة ثلثا في العدة بائنا على مال وكذا المختلف بخلاف البيزورية بل
ففي الحكمية وامه ولد التي اعتقها وهي في حدته والعبد ليطأ جارية مولاه والمترن ليطأ الموهوبة في كتاب الحد وهو الاصح والمستعير للمترن في هذه بمنزلة المترن
بذو المواضع لاحقا اذا قلنا ثبتت انها تحل لي ولو قال علمت انها حرام علي وجب الحد ولو ادعى احدهما الظن لاخر لم يرع لاحد عليهما حتى يقر جميعا بعلمها المحرمه لان

الحدود

ثم الشبهة عند أبي حنيفة تثبت بالعقد وان كان متفقا على تحريمه وهو عارية وعند الباقيين لا تثبت اذا علم بتجرمه ويظهر ذلك في كراه المحارم على ما ياتيك انشاء الله تعالى اذ اعرفنا هذا ومن طلق امرأته ثلثا أو طيبها في العدة وقال علت انها على حرام حد زوال الملك المحلل من وجه فتكون الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب بانتفاء المحل وعلى ذلك الاجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف لا اختلاف

واثبتت في الفعل من احد الجانبين تعدت الى الآخر ضرورة واشبهة في المحل في ستة مواضع جارية ابنة والمطلقة اطلاقا بائنا بالكنائيات والمجارية المبينة اذا وطبها البائع قبل تسليمها الى المشتري والمجولة مراه اذا وطبها الزوج قبل تسليمها الى الزوجة لان الملك فيها لم يتقرر للزوج والمشتري والمالك كان مسلطا على وطبها بتلك اليد مع الملك وملك اليد ثابت والملك الزائل مترازل والمشاركة بين الوطى وغيره والبرهونة اذا وطبها المهرن في رواية كتاب الرهن وعلمت انها ليست بالمختارة ففي هذه المواضع لا يجب الحد وان قال علمت انها على حرام لان المانع هو الشبهة وبهي هنا قائم في نفس الحكم اى الحرمة القائمة بها فيها شبهة انها ليست بتامة نظر الى دليل المحرم على ما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم انت وما لك لاسيك ونحوه والا اعتبار بمعرفته بالحرمة وعدوها في الايضاح في البرهونة اذا قال ظننت انها تحل لي ذكر في كتاب الرهن ان لا يحد وفي كتاب الحد ويحد ولا يعتبر لغة لانه استيفاء من عينها بل من سخاء فلم يكن الوطى حاصلا في محل الاستيفاء فلا شبهة فعل وصار كالغريم اذا وطى جارية الميعة ووجه عامة الروايات انه العقد فيها سبب الملك في الحال ولا يصير مستوفيا وما لك بالهلاك من وقت الرهن فصار كجارية اشتراها والخيار للبائع ووجه رواية كتاب الحدود وان عقد الرهن لا يفيد ملك المتعة بحال فهي كالساجدة لاجرة للمختارة ومقتضاه ان يجب الحد وان اشبهة الا ان ملك الغير في الجملة سبب لملك المتعة وان لم يكن في الزنا سببا بخلاف الاجارة فان الثابت بها ملك المنفعة ولا يمكن كونه سببا لملك المتعة وبخلاف البيع بالخيار فانه يفيد الملك قيام الجارية بخلاف المهرنة لا يفيد الملك مع الهالك فلا يتصور كون ملكها سببا لملك المتعة بها فكان لملك المتعة هو اذ دخل في سبب الملك صور مشل وطى جارية عبده المأذون المديون ومكانته ووطى البائع المجارية المبينة بعد القبض في البيع الفاسد والتي فيها الخيار للمشتري وينبغي ان يزاد جارية التي هي اخوة من الرضاع وجارية قبل الاستبراء والاستبراء يفيدك غير ذلك ايضا كالزوجة التي حرمت برها او مطاوعتها لابنة او جماعة امها ثم جامعها وهو يعلم انها عليه حرام فلا حد عليه ولا على قاذفه لان بعض الائمة لم يحرم به يستحسن ان يذكر ان ذلك الحد فلا تقصار على السنة لافائدة فيها قوله ثم شبهة عند أبي حنيفة تثبت بالعقد وان كان العقد متفقا على تحريمه وهو عارية وعند الباقيين لا تثبت هذه الشبهة اذا علم بتجرمه ويظهر ذلك في كراه المحارم فصار الشبهة على قول أبي حنيفة تثبت شبهة الفعل وشبهة المحل وشبهة العقد وكذا قسمها في المحيط وذكر في شبهة العقد ان الطلاق تزوجا بغير الشهود او بغير اذن مولاه وهي امه او وطى العبد من تزوجا بغير اذن مولاه قال ولو تزوج ابنة على حرة او حبيبة او خمس في عقد او جمع بين اثنين لوطى وقال علمت انها حرام لاحد عليه عند أبي حنيفة وعندهما يجب الحد قوله وقد لطف الكتاب لاستفراجه المحل فاذا قال فان طلقها يعني الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقال وعلى ذلك الاجماع فلا يعتبر قول المخالف فيه اى في المحل وهم الامامية والزيدية القائلون بان الطلاق الثلاث بكلمة لا يقع به الا واحدة فتكون حلالة الزوجان لان خلاف بعد تقرر الاجماع فلا يعتبر لاختلاف كائن بين الامم حال تردد الواقعة بينهم قبل تقرر الاجماع ليعتبر وهذا ما قدمناه في اول كتاب الطلاق من ان اجماع الصحابة تقرر في زمن عمره على ذلك وان الاجماع حديث الواردة في انها تكون واحدة يجب كونها كانت بمقتضى آخر ايام سلفناه

ولو قال ظننت انها تحل لي لا يحد لان الظن في موضعه لان اقول انك قائم في حق النسب والحبس والنفقة فاعتبر ظنه في سقاط المحرمات وام الولد اذا اعتقها مولاها والمخلعة والمطلقة على مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الاكاذب في العدة ولو قال لها انت خلية ادوية او امرك بيدك فاخترت نفسها وطبعا في العدة وقال علمت انها على حرام لم يحد لاختلاف الصحابة من فيه فمن مذهب عمر بن الخطاب تطليقة رجعية وكن المحرمات في سائر الكنايات وكن اذا نوى ثلثا لقيام الاختلاف مع ذلك ولا حد على من وطئ جارية ولده وولد ولده وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة حكمية لا فيها نشأت عن دليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لا بيك ولا بوءة قائمة في حق الجحد ويثبت النسب منه وعليه قيمة التجارية وقد ذكرناه

وصح عن علي رضي الله عنه وثلاث خلاف ما نقلوه عن ثمة لا يخفى ان ترتيب المصداق بالفاو قوله فلا يعتبر انما هو على الاجماع لا على المجموع منه ومن قوله وقد نطق الكتاب بانتقار الحمل في الكتاب ما اذا وقع الثلث لثمة بعد ثنتين ولا خلاف لاحد فيها انما خلا فهم في الثلاث بمرة واحدة وليس هو متناول النص قوله ولو قال ظننت انها تحل لي لا يحد لان الظن في موضعه لان اثر الملك فكم بقيام العدة حتى يثبت النسب اذا ولدت ولم حبسها عن الخروج وعليه نفقتها وكذا يحرم عند نكاح اختها واربع سواها ويستغنى شهادة كل منها لصاحبها فامكن ان يقيس حل الوطئ على بعض هذه الاحكام فيجعل الاشتباه عليه عذرا في سقوط الحد عنه بخلاف الوطئ امرأة اجنبية وقال ظننت انها تحل لي جارية اجنبية على ما قاله ابنه في غير موضعه قوله دام الولد اذا اعتقها مولاها وهي في العدة والمخلعة والمطلقة على مال كالمطلقة ثلثا لثبوت الحرمة بالاجماع يريد حرمة ان يطأ في العدة بخلاف الرجعة فانه لا اجماع في حرمة وبنحو خلاف ما اذا طلقها بالكنية كان قال انت خلية او امرك بيدك فاخترت نفسها ونحوه ثم وطئها في العدة وقال علمت انها حرام لا يحد لاختلاف الصحابة بالكنية فمن مذهب عمر بن الخطاب ابي الكنايات رجعية وكذا عن ابن مسعود وفي مصنف عبد الرزاق ثنا الثوري عن منصور بن ابراهيم عن علقمة والاسود ان ابن مسعود جاز اليه رجل فقال كان بيني وبين امرأتي كلام فقالت لو كان الذي بيدك من امرئ بيدي لم علمت كيف اصنع قال فقلت لما قد جعلت امرك بيدك فقالت انما طلق ثلثا قال ابن مسعود اراها واحدة فاستأجرت بالرجعة وسألت امير المؤمنين عمر رضي الله عنه قال قلت قال اراها واحدة وهو احق بها قال فانما اري ذلك وزاد من طريق آخر ولورأي غير ذلك لم نصب واخرج ابن ابي عمير عن مصنفه انها قال في البرية والخلية وهي مطلقة واحدة وهو الملك برحبها فاخرج محمد بن الحسن في الاثار اخبار ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم بن الحنفية عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود كان يقولان في المرأة اذا خير ما زوجها فاخترت في امرأة وان اختارت نفسها في تطليقة وزوجها الملك بها ومن مذهب علي في خلية وبرية انها ثلث على ما اخرج عنه ابن ابي شيبة غير ذلك مما عن غيرهم فيها انها واحدة او ثلث والحد علم وبهذا يعرف خطأ من بحث في المخلعة وقال ينبغي كونها من ذوات الشبهة الحكمية لاختلاف الصحابة في المخلع وبهذا علم لان استلزام فهم فيها انها هوى في كونه فسحا وطلاقا وعلى كل حال الحرمة ثابتة فان لم يقل احد ان المخلعة على تقع فوقها طلاقا رجعيًا وكذا الوطئ ثلثا بالكنية فوقع في طئها في العدة عن الطلاق الثلث وقال علمت انها حرام لا يحد لثبوت الاختلاف واذا كان كذلك كان بما من قبيل الشبهة الحكمية وعرف ان تحققها لقيام الدليل والثابت بها قيام الخلاف ولم يعتبر ابو حنيفة حتى لم يفتي النجاشية بوجه ان قول الخالف عن دليل قائم البتة وان كان غير معمول به كما ان قوله علمت ومالك لا بيك غير معمول به في اثبات حقيقة ملك الاب لمال ابنه نفسه وهذه المسئلة تخالف ما نقله مطلقا ثلث وطبعت في العدة وقال علمت حرمتها لا يحد وهي ما وقع الثلث عليها بالكنية قوله ولا حد على من وطئ جارية ولده وان كان ولده حيا وان لم تكن له ولاية تملك مال ابن ابيه حال قيام ابنه وتقدمت المسئلة في باب النكاح الرقيق ثم في الاستيلاء وبهذا لان الشبهة حكمية لا بناه عن دليل هو ما رواه ابن ماجه عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم والمندري عن جابر بن جابر قال يا رسول الله ان لي مالا ولدا وابي يريد لا يحتاج مالي قال انت ومالك لا بيك واخرج الطبراني في الاصحح في دلائل النبوة عن جابر بن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يا رسول الله ان ابي يريد ان ياخذ مالي فقال عزم ابي علي فلما جاز قال عزم ان ابيك ثم

واذا وطئ جارية ابية او امة او زوجة وقال طنتت انما حمل في فلاة عليه ولا على قاذفه وان قال علمت انما على حرام حذو وكذا
العبد اذا وطئ جارية مولاة لان يمين هو لا امة انما طئ في الانتفاء فظنه في الاستمتاع محتمل فكانت شبهة اشتباه الا انه
منها حقيقة فلا يجد قاذفه وكذا اذا قالت الجارية طنتت انه حمل في الفحل لم يدع في الظاهر لان الفعل واحد

انك تأخذ ما له فقال سلمه بل هو الاعمى او قرابة او امة انفق على نفسه وعيالي قال فيبط جبريل عزم فقال يا رسول الله
ان الشيخ قال في نفسه شعرا لم تسمع او ناه قال عزم قلت في نفسك شعرا لم تسمع او ناه فقال لا تزال
يزيدنا الله بك بصيرة و يقينا ثم انشأ يقول
غذوتك مولودا ومنك يا فعا به تعل بها اجنى عليك وتنهى
ضامتك يا لست لم اتب لستك الا ساهرا اكمل + تخاف الردى نفسي عليك وانها لتعلم ان الموت
حتم موكل + كاني انا المطروق وذكرك بالذي طرقت به ووسني فعينا تمل فلما بلغت السن والغاية لله
الك من انا فيك كنت اذل + جعلت جزائي غلظة و فظاظة فكانك انت المنعم المتفضل فليتك اذ لم تنزع حق ابوي
فعلت كما الجار الجاور يفعل + قال فيكي علم ثم اخذ بتأليب ابنة وقال اذهب انت و ما لك لا بيك وروى حديث
جابر الاول من طرق كثيرة وقول المص بعد هذا ويثبت النسب ليقضي بالطلاق ان يثبت نسب ولد الجارية من وطئ والسيدي
وجده وان كان ولده الذي هو سيد الامة حيا فانه قال في وضع المسئلة لاحد على من وطئ جارية ولده وولد ولده ثم قال
ويثبت النسب اسي من وطئ جارية ولده وولد ولده لكنه انما اراد من وطئ جارية ولده فقط به ليل قوله وعليه قيمة الجارية وهو
فرع تملكها والجدة لا تملكها حال حيوة الاب وما وقع في نسخ النهاية مما نقله عن خزنة الفتحة لابي الليث وحي اذ اني سبجارية نافذة والاب
في الاحياء وقال طنتت انها على حرام لا يحسد ويثبت النسب بحكم بغلظة وانه سقط عليه لفظ لا لان جميع الشارحين لهذا المكا
مصرحون بعدم ثبوته ونفس ابي الليث صرح في شريح الجامع الصغير انه لا يثبت لانه محبوب بالاب وصرح به في الكافي وفي المبوط
ان من وطئ جارية ولده فحجرت بولده فادناه فان كان الاب حيا لم يثبت دعوة الجدة اذ كذبه وكذا الولد لان صحة الاستيلاء يثبت
على ولاية نقل الجارية الى نفسه وليس للجد ولاية ذلك في حيوة الاب ولكن ان اقر به ولد الولد عتق باقراره لانه زعم انه ثابت النسب
من الجد وانه عتق فبعت عليه بالقرابة والاشي على الجد من قيمة الامة لانها لم تملكها وعليه العتق لان الوطئ ثبت باقراره وسقط الحد
لشبهة الحكمة وهي البنية فيجب العتق وكذا ان كانت ولده بعد موت الاب لا قبل من سنة اشهر لانا علمنا ان العلوق كان
في حيوة الاب وانه لم يكن للجد عند ذلك ولاية نقلها الى نفسه وان كانت ولده بعد موت سنة اشهر فهو مصدق في الدعوة صدقة
ابن الابن او كذب لان العلوق حصل بعد موت الاب والجدة عند عدم الاب كالاب في الولاية فله ان ينقلها الى نفسه بدعوة الاستيلاء
قوله واذا وطئ جارية ابية او امة او زوجة وقال طنتت حملها في فلاة عليه ولا على قاذفه وافرجه لقيام الوطئ النجاس عن الملك وشبهته
ولا عبرة بتاويله الفاسد كما لو وطئ جارية اخته او عمتة على طين الحبل وكذا اذا وطئ جارية مولاة فقال طنتت حملها لا يحسد وان قال علمت
حرمها حد لان يمين هو لا امة بين الابن ودين ابية وامة وزوجة والعبد وامة سيده انما طئ في الانتفاء فظن ان معه الاستمتاع
بخلاف ما بين الابن واخيه وعمة على ما تاتي فكان شبهة اشتباه الا انه زني حقيقة فلا يحسد قاذفه وقوله وكذا الجارية اسي اذا طئ
الجارية طنتت ان عبد مولائي او ابن مولائي يحل الزوج سيدي وكذا في الآخرين والفحل لم يدع ذلك لا يحسد في ظاهر الروا
لان الفحل واحد وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يحسد الفحل لان شبهة انما تكمن في التبغ وهي المرأة لانها تالعة للزنا فلا تكون ممكنة

وان وطى جارية اخيه او عمه وقال ظننت انها محل لي حد لانه لا انبساط في المال فيما بينهما وكن اسائر المحارم سوى الولد والمباينة ومن زفت اليه غير امراته وقالت النساء انها زوجتك فوطيها لاحد عليه وعليه المهر قضى بذلك على دم وبالعدة ولا منه اعتمد دليل وهو الاخبار في موضع الاشتباه اذا الانسان لا يعتبر بين امراته وبين غيرها في اول الرحلة فصار كالمهر وروى الشيخ قاذفه الا في رواية عن ابى يوسف ولا ان الملك منع من حقيقة ومن وجد امرأته على فراشه فوطيها فعليه الحد لانه لا اشتباه بعد طول الصحبة فلم يكن الظن مستندا الى دليل وهذا لانه قد يتام على فراشها غيرهما من المحارم التي في بيتها وكن اذا كان اعني لانه يمكنه التمييز بالسؤال وغيره الا اذا كان دعاهما فاجابته اجنبية وقالت انها زوجتك فواقعها لان الاخبار دليل

في الاصل بخلاف ثبوتها في جانب العبد اذا قال ظننت حلما لان الثبوت في الاصل يستتبع التبع واجيب بان الفعل لما كانت واحدة النسبة اليها كان ما ثبتت فيه ما يتعلق بكل من طرفيه واورد عليه ما ز في البالغ بصبيته يحذروننا اجيب بان سقوط الحد عن الصبيته لا يشبه في الفعل فانه لم يثبت شبهة فوجب الحد عليه وانما تعدد ايجابه عليها لانه ليس بالاصل للعقوبة بخلاف ما نحن فيه فان شبهة لما تحقق في الفعل نفت الحد عن طيها اذا سقط الحد كان على العترة زوجة وغيره ولا يثبت نسب بالوجبات به جارية الزوجة وغيره وان صدقة الزوجة انه ولد قوله فان طوى جارية او عمه ونحوها من كل قرابة غير الولد والحال النكاح وقال ظننت انها محل لي حد لانه لا اشتباه في الملك ولا في الفعل لعدم انبساط كل في ال آخر فنفى طيها المحل غير معتبرة ومعنى هذا انه علم ان الزنى حرام سنة ظن ان وطيه هذه ليس زنى محرما فلا يعارض ما في المحيط من قوله شرط وجوب الحد ان يعلم ان الزنا حرام وانما يفتيه مسئلة المحرم اذا دخل دار الاسلام فاسلم فزني وقال ظننت انه حلال لا يلتفت اليه ويحد وان كان فعله اول يوم دخل الدار لكان الزنا حرام في جميع الاديان والمثل لا يختلف في هذه المسئلة فكيف يقال اذا ادعى مسلم اصلي انه لا يعلم حرمة الزنا لا يجد لانتفاء شرط الحد لو اراد ان المعنى ان شرط الحد في نفس الامر علمه بالحرمة في نفس الامر فاذا لم يكن عالما لاحد عليه كان قليل الحد وي او غير صحيح لان الشرع لما اوجب على الامام ان يحد هذا الرجل الذي ثبت زناؤه عنده عرف ثبوت الوجوب في نفس الامر لانه لا معنى لكونه واجبا في نفس الامر الا وجوبه على الامام لانه لا يجب على الزنا ان يحد نفسه ولا ان يقر بالزنا بل الواجب عليه في نفس الامر بغيره وبغيره التوبة والامانة ثم اذا فصل بالامام ثبوت وجوب الحد على الامام هذا واورد انه لو سرق من بيت اخيه وعمه ونحوهم لا يقطع فظن ان بينهما انبساط اجيب بان القطع منوط بالاحد من المحرمين ودخول في بيت بئس بئس بلا حشمة واستند ان عادة ينبغي معنى الحرز فانفعي القطع اما الحد فننوط بعقد المحل وشبهة وهو ثابت هنا قوله ومن زفت اى بعثت اليه غير امراته وقال النساء هي زوجتك فوطيها لاحد عليه وعليه المهر وبه اجماع لا يعلم فيها خلاص ثم شبهة الثابتة فيها شبهة اشتباه عنه طائفة من المشايخ ودفع بانه يثبت النسب من هذا الوطى ولا يثبت من الوطى عن شبهة الاشتباه نسب فالوجه انها شبهة دليل فان قول النساء اى زوجتك دليل شرعي مبيح للوطى فان قول الواحد مقبول في المعاملات ولذا اصل وطى الامة اذا جابت الى رجل وقالت مولاى ارسلى اليك بديته فان كان دليلا غير صحيح في الواقع اوجب الشبهة التي يثبت معها النسب على مرفوفة العدة قوله ولا يحد قاذفه الا في رواية عن ابى يوسف فان احصاه لا يسقط عنه بهذا الوطى لانه وطىها على انه نكاح صحيح معتد ولذا لا يثبت النسب والمهر باجماع الصحابة فيكون وطيا حلالا ظاهرا واجيب بانه لما تبين خلاف الظاهر في الظاهر في ايراد شبهة وثبت سقوط الحد لكن سقط احصاء لوقوع الفعل زنا وهذا التوجيه يخالف مقتضى كونها شبهة محل لان في شبهة المحل لا يكون الفعل زنا والحاصل انه لو اعتبر شبهة اشتباه اشكل عليه ثبوت النسب واطلقوا ان فيها لا تثبت النسب وان اعتبر شبهة محل اقضى انه لو قال علمتها حراما على علمي كذب النساء لا يحد ويحد قاذفه والحق انه شبهة اشتباه لا لعدم الملك من كل وجه وكون الاخبار يطلق اجماع شبهة عا ليس هو الدليل المعبر في شبهة المحل لان الدليل المعبر فيه هو ما يقتضيه ثبوت الملك تحوانت واما انك لا يبيك والملك القائم للشريك لا يطلق شرعا مجرد الفعل غير انه مستثنى من الحكم المرتب عليه اعني عدم ثبوت النسب لاجماع فيه بهذه والمعدة تظهر عدم الضباط ما حذوه من احكام الشبهتين قوله ومن وجد امرأة على فراشه فوطيها فعليه الحد خلاف الامة

ومن تزوج امرأة لا يخلد كذا حيا فوطيها لا يجب عليه الحد عند أبي حنيفة، ولكنه يوجب عقوبة إذا كان علم بذلك وقال أبو يوسف ومحمد الشافعي
عليه الحد إذا كان عالما بذلك لأنه عقد لم يصادف محله فيلغوا إذا اختلف إلى الذكر وهذا لأن محل النكاح ما يكون محله وطئ المحل وهي من المحرمات

الثالثة ما كان والشافعي واحدا قاسوا على الزقوفة بما خرج من الحل دللنا أن المسقط شبهة هنا أصلا سوى أن وجدنا على فراسه ومجود
وجود امرأة على فراسه لا يكون دليل الحل ليستند الظن اليه وهذا لأنه قد نيام على الفراش غير الزوجة من جبايتها الزائرات وقرباتها
فلم يستند الظن اليه لأنه قد نيام على الفراش كما كان الظن المستند للخدمة والمودة خلا لا فوطيها فانه يحذر قال وكذا إذا كان أعمى أن
الوجود على الفراش كما ذكرنا ليس صالحا لاستناد الظن اليه فمميزة بحصول بالنقمة والحركات المألوفة فيجوز أيضا إذا أوعاها
فاجابة اجنبية وقالت أنا زوجتك فواقها لأن الأخبار دليل وجازت به النقمة خصوصا لو لم تطل الصحة وقيد بقوله وقالت
أنا زوجتك لأنها لو تعدل بل اقتضت على الجواب بنعم ونحوه فوطيها يحذر لأنه يمكن التمييز بالكثير من ذلك بحيث يكون الحال متوسطا
في الميكان النفس إلى أنها هي قوله ومن تزوج امرأة لا يخلد كذا حيا بان كانت من ذوى محارمه منسب كامه وابنته فوطيها
لم يجب عليه الحد عند أبي حنيفة وسفيان الثوري وزفران قال علمت أنها على حرام ولكن يجب المهر وليعاقب عقوبة هي أشد ما يكون
التعزير بسايسة لاحد مقدر شرعا إذا كان عالما بذلك وإذا لم يكن عالما لاحد ولا عقوبة تعزير وقال الشافعي إمام أبو يوسف
ومحمد والشافعي وما كان واحدا يجب حده إذا كان عالما وكان يجب أن يوسط الضمير المنفصل فيقول فقالا بها والشافعي لما عرف
أن العطف على ضمير الرفع المتصل لا يجوز إلا أن يفصل بضمير منفصل أو غيره على قول والافساد ضيعف وعلى هذا الخلاف كل محرم
برضاع أو صهرية متفق عليه وأما غير ذلك ففي الكافي لحافظ الدين منكوته الغير ومعدته ومطلقة الثلاث بعد التزوج كالحرم
قال وإن كان النكاح مختلفا فيه كالنكاح بلا ولي وبلا شهود فلا حد عليه اتفاقا لتكثف الشبهة عند الكل وكذا إذا تزوج أمه على
حره أو تزوج محبوسية أو أمه بلا إذن سيدها أو تزوج العبد بلا إذن سيده فلا حد عليه اتفاقا ما عنده فظاير وكذا عند أبيه
الشبهة لما يتفق عندها إذا كان مجمعا على تحريمه وهي حرام على التابيد وفي بعض الشروح أراد بنكاح من لا يخلد كذا حيا نكاح المحارم
والمطلقة الثلاث ومنكوته الغير ومعدته الغير ونكاح النجاسة واخت المرأة في عدتها والمحبوسية والامه على الحرمة ونكاح العبد
والامه بلا إذن المولى والنكاح بغير شهود وفي كل هذه لا يجب الحد عند أبي حنيفة ومحمد وإن قال علمت أنها على حرام وعند سفيان
إذا علم بالتحريم والافلا شتم قال ولكنها قالوا ليس يحرم على التابيد لا يجب الحد كالنكاح بغير شهود فقد تغارضا حيث جعل في الكافي
على الحرمة والمحبوسية والامه بلا إذن السيد وتزوج العبد بلا إذن السيد محل الاتفاق على سقوط الحد وجعلها في الشارح في محل الخلاف
فقد هاجموا وأضاف إلى ذلك ما سمعت ثم لا يخفى ما في عبارته من عدم التحريم على التابيد قبل لحاظ الدين في الكافي في تحليل سقوط الحد في
تزوج المحبوسية واما مع العلم أن الشبهة انما تنفي عندها يعني حتى يجب الحد إذا كان مجمعا على تحريمه وهي حرام على التابيد يقتضي أن لا حد
عندها في تزوج منكوته الغير واما مع العلم أنها ليست محرمة على التابيد فإن حرمتها مقيدة ببقائها نكاحا وعدتها كما أن حرمة المحبوسية
مغاية بتجهدها حتى لو أسلمت حلت كما أن تلك لو طلقت وانقضت عدتها حلت وأنه لا يحد عندها إلا في المحارم فقط وهذا هو الذي
يعتبر على ظني والذين يعتمدون على تعليلهم وتحريمهم مثل ابن المنذر كذلك ذكرنا في الكافي ابن المنذر عنهما أنه يحد في ذات المحرم ولا يحد في غير ذلك
قال مثل أن يتزوج محبوسية أو خا بستة أو متعة وعجالة الكافي للحاكم تفيد ذلك حيث قال رجل تزوج امرأة ممن لا يخلد كذا حيا

ولا يـ حنيـفة مـرء ان العـقد صـادف مـسـله لان محـل التـصـوف ما يقـبل مقـصـودـة ولا يـنـشـي مـن بـنـات بـنـي آدـم فـا بـلـة
لـلـتـوالـد وـهو المـقـصـود فـكـان يـتـبـنى ان يـتـعـقـد في حـق جـمـيع الـحـكـام الا انـه تـقـاعـد عـن افـادـة حـقـيـقـة المحـل فـيـورث
الشـبـه لان الشـبـه ما يـشـبـه الثـابـت كـانـفـس الثـابـت الا انـه اذ تـكـب جـمـيـة و لـيـس فـيـها حـد مـقـدـر فـيـعـزـز

فـدـخل بـنا قـال لـاحـد عـلـيـه و ان فـسـله عـلى عـلم لـم يـحـد ايـضـا و يـوجـب عـقـوبـة في قـول ابـي حـنـيـفة و قـال ابو يـوسـف و مـجـهـر ان عـلم بـذـلك فـعـلـيـه لـيـحـد
ذـوات المـحـارم الـى هـنا لـقـطـة فـعـم في المـرءة الـتي لا تـحـل لـه في سـقـوط الحـد عـلى قـول ابـي حـنـيـفة فـم مـحـال فـتـبـا بـذـوات المـحـارم مـن ذـلك العـوم فـالـلفـظ
ظـاهـر في ذـلك عـلى ما عـرف في الرـوايـات و في سـنـة المـحـارم رـوايـة عـن جـابـر رـضـا انـه تـضـرب عـنـقـه و تـقـل عـن اـحـد و اسـمـاء و اهل الطـاهـر و قـصـر اـبـن جـم
قـتـله عـلى اذ اـكـانـت امـرأة ابـيـه قـصـر اللـحـد يـث الـآقـى عـلى مـورـدة و لـاحـد لـضـرب عـنـقـه في رـوايـة اـخـرـى و يـؤخـذ بـالمـسـتـالمـل و ذـلك
لـحـد يـث البـر بـر قـال لـقـيت خـالـي و مـعـه رايـة فـقـلت لـه ان تـزـيد قـال لـقـيت رـسـول اللـه صـلى اللـه عـلـيـه و سـلم الـى رـبـل فـم امـرأة ابـيـه الـى قـصـر
عـنـقـه و اخـذ مـالـه و هـذا الحـديث رـواه ابو داود و التـرمـذـي و قـال حـديث حـسن رـوى اـبـن مـاجـة عـن اـبـن عـبـاس رـضـا قـال قـال رـسـول اللـه
صـلى اللـه عـلـيـه و سـلم مـن و قـع عـلى ذـات مـحـرم مـنـه فـا قـتـلـه و اجـيـب بـان مـغـناه انـه عـقـد مـسـتـحـلـا فـار تـد بـذـلك و هـذا لان اللـه لـيـس ضـرب
العـنـق و اخـذ المـال بـل ذـلك لـازـم لـلـكـف و في بـعض طـرقـه عـن مـعاوـيـة بـن قـرة عـن ابـيـه ان النـبـي صـلى اللـه عـلـيـه و سـلم بعـث جـده مـعاوـيـة الـى
رـجـل عـرس بـامـرأة ابـيـه ان يـضـرب عـنـقـه و يـخـيـس مـالـه و هـذا يـدل عـلى انـه لا تـحـل ذـلك فـار تـد بـيـدل عـلى ذـلك انـه ذـكر في الحـديث عـرس بـها
و تـقـر يـسـيـه بـها لا يـسـتـمـر و طـيـه اياـه و غـيـر الوطـى لا يـسـجـد بـه فـضـلا عـن القـتـل فـحيـث كـان القـتـل كـان للـردة و هـذا لا يـخـلـو مـن نـظـر فـان الحـكـم لـما كـان
عـدم اللـه و القـتـل بـغـيـر الوطـى كـان قـتـله جـائـز كـونـه لوطـيـه و كـونـه لـردة فـلا يـتـعـيـن كـونـه للـردة و يـجـاب بـانـه ايـضـا لا يـتـعـيـن كـونـه للوطـى فـلا يـسـلـف
عـلى اـحـد بـها بـعـيـنه و ذـلك يـكـفـيـنا و قـالوا جـاز قـيـد اـحـد الامـر انـه لا يـسـتـحـال او اـمـر بـذـلك سـيـاسـة و تـقـر يـزـا و جـه القـا تـل بـالحـد انـه و طـى
في فـرج مـجـمـع عـلى تـحـريـمـه مـن غـيـر مـالـك و لا شـبـهـة مـالـك و الوطـى اهل اللـه عـالم بـالتـحـريـم فـتـجـب اللـحـد كـما لـو لم يـوجـد القـنـد و لـيـس العـقـد شـبـهـة
لـانـه نـفـسـه جـنايـة هـنا يـوجـب العـقـوبـة انـضـمـت الـى الزـنا فـلم تـكـن شـبـهـة كـما لو كـر مـها و جـاقـبـها تـم زـنى بـها و مـدار الخـلاف ان هـذا العـقـد يـزـا
شـبـهـة اـمـ لا فـقـد هـم لـما ذـكر و عـنـد ابـي حـنـيـفة و سـفـيـان و زـفر نـعم و مـدار كـونـه يـوجـب شـبـهـة عـلى انـه و رـد عـلى ما هـو مـحـلـه او لا فـقـد هـم لـان
مـحـل العـقـد ما يقـبل حـكـمـه و حـكـمـه المحـل و هـذه مـن المـحـرمـات في سـائـر الحـالـات فـكـان الثـابـت صـورة العـقـد لا العـقـادـة لـانـه لا انـقـاد في غـيـر المحـل
كـما لو عـقـد عـلى ذـكر و عـنـد نـعم لـان المـحـلـيـة لـيـسـت لـيـقـبـول اللـحـد بـل يـقـبـول المـقـاصـد مـن العـقـد و هـو ثـابـت و لـذا صـح مـن غـيـره عـلـيـهـا و بـتـال
يـسـيـر لـيـطـهـر انـهم لـم يـتـوارـد و اعـلى مـحـل و اـحـد في المـحـلـيـة فـم حـيـث نـفـوا مـحـلـيـتـها ارادوا بـالنـسـبـة الـى خـصـوص هـذا العـاقـلـي لـيـسـت مـحـلـا لـلعـقـد هـذا العـاقـلـي
و لـذا عـلـلـوه بـعـدم حـلـمـا و لا تـشـك في حـلـمـا لـغـيـره لـعـقـد النـكـاح لـا مـحـلـيـتـها لـلـعـقـد مـن حـيـث هـو العـقـد و يـنـبـذ مـن حـيـث اـشـبـت مـحـلـيـتـها اراد مـحـلـيـتـها نـفـسـه العـقـد لا بـا
الـى خـصـوص عـاقـلـه و لـذا عـلـل لـيـقـبـولـنا مـقـاصـدـه فـان قـلت فـقـد اـطـلق الـكـل مـن الخـفـيـة في الفـقـه و الاصول عـدم مـحـلـيـة المـحـارم لـنـكـاح المـحـرم فـي الـاصـول
حـيـث قـالوا ان النـبـي عـن المـضـامـين و المـلـا قـيـح و نـكـاح المـحـارم مـجـاز عـن النـفـي عـدم مـحـلـه في الفـقـه كـثـيـر و مـنـه قـولـم مـحـل النـكـاح انـشـي مـن بـنـات آدـم لـيـسـت
مـن المـحـرمـات فـا لـجـواب ان المـراد نـفـي المـحـلـيـة لـعـقـد النـكـاح الخـاص و انـت عـلمـت ان ابـا حـنـيـفة انـما اـشـبـت مـحـلـيـتـها لـلـنـكـاح في الجـد لا بـالنـظـر الـى خـصـوص
و لا تـشـك في ذـلك بـقـي النـظـر في ان اى الـاعـتـبارين في ثـبـوت المـحـلـيـة او لـيـكـونـه قـايـلا لـلـمـقـاصـد او كـونـه حـلا لان نـظـرنا الـى المعـنى و هـو ان الـاصـول
المـحـل قـيـام الـحـاجـة لـتـدقـيـعـه و هـو المـقـصـود و تـرجـح قـولـه او الـى السـمع اعـنى مـحـل الاجـماع و هـو قـول الـكـل ان المـيـتـة لـيـسـت مـحـلـا لـلـبـيـع ما انـما فـيـنا عـدم
تـرجـمـها او قـد تـرجـح قـول ابـي حـنـيـفة رـجـمـه لـقـولـه صـلى اللـه عـلـيـه و سـلم ايا امـراه نـكـحـت بـغـيـر اـذن و لـيـها فـنـكا خـا بـاطـل فـان دـخل بـها فـلـها المـمـسـر

ومن وطئ اجنبية فيما دون الفرج بعزل لانه منكر ليس فيه شيء مقدور ومن الى امرأة في الموضع المذكور او عمل عمل قوم لوط فلا حد عليه عند
الى حنيفة روي عنه قال في الجماع الصغير ويؤم في السجدة فلا حد كذا في صحيح وهو احد قول الشافعية وقال في قول يقتل ان بكل حال لقوله عليه السلام اقتلوا
الفاعل والمفعول ويؤم في فاحش الاعلى والاسفل ولما انه في معنى الزنا لانه قضاء الشهوة في محلي مشي على سبيل الكمال على وجه تحقق جوارها لقصد سفلها

بما تحمل من فحاشا حكم بالبطالة وجب له من مسقط للحد بالاتفاق وكونه لا يعتقد على ظاهره لا يضر لانه ما دل بتا وليس احدهما ان يل الى البطالة
باعتراض الاولى ان كان غير كفوف والاخر تخصيصه بما اذا لم يكن للمرأة ولاية على نفسها كالامه والصبيته وعلى هذا فباطل على ظاهره وهو اقرب التأويلين لحدرة
فسخ ولي سبب عدم كفارة من وجه المرأة نفسها منه وقد حكم فيه بالحد ان كل كمن في الخلاصة قال الفتوى على قولها ولعل وجهه ان تحقق الشبهة يقتضي
تحقق المحل من وجهه لان الشبهة لا محالة شبهة المحل لكن ظاهرا ليس ثانيا من وجهه والاوجب العدة وثبت النسب دفع بان من المشايخ
من المعترضين ذلك وعلى التسليم فثبوت النسب والعدة اقل مما يمتنع به وجود المحل من وجهه وهي منتفى في المحارم وشبهة المحل ليس
ثبوت المحل من وجهه فان الشبهة ناشئة الثابت وليس بثابت لما له شبهة الثبوت بوجه من الوجوه الا ترى ان ابا حنيفة
الزم عقوبة بائنه ما يكون وانما لم تثبت عقوبة هي الحد ففوت انه زنى محض عنده الا ان فيه شبهة فلا يثبت شبهة ومع شبهة العقوبة
ما اذا استاجر ما يزين بها فضل لاحد عليه ويغزو قالها والشافعي والملك واحد سجد لان عقد الاجارة لا يستباح به البضع وضار كما لو استاجر
للطبخ ونحوه من الاعمال ثم زنى بها فانه سجد اتفاقا ولا ان المستوفى بالزنا المنفعة وهي الحقود عليه في الاجارة لكنه في حكم العين فانظر
الى الحقيقة يكون محل العقد الاجارة فاورث شبهة بخلاف الاستبجاء للطبخ ونحوه لان العقد لم يصف الى المستوفى بالوطئ والعقد
المضاف الى محل يورث الشبهة فيه لاني محل آخر وفي الكافي لوقال امرتك كذا لازني بك لم يجز الحد وكذا لوقال استاجر منك او سجد
بزه الدراجهم لا طالع والحق في هذا كله وجوب الحد اذا لم يورث معنى يعارضه كتاب الدلالة الزانية والزاني فاجلدها فالمعنى الذي يفيد ان فعل الزنا
مع قوله الزاني بك لا يحد معه لفظه المحرم فعارض له قوله من وطئ اجنبية فيما دون الفرج بان اولج في مخاين بطنها ونحوه ليس المراد بالوطئ
وهي المسئلة الامة يعز لانه منكر محرم ليس فيه تقدير ففيه التعزير ومثله اذا انت امرأة امرأة اخرى فانه تعز ان كذا لك قوله ومن
امرأة اى اجنبية في دون الفرج في الموضع المذكور او عمل عمل قوم لوط فلا حد عليه عند ابي حنيفة ولكنه يعز ويسجن حتى يموت او يتوب لو
اعتاد للوطاة قبله الامام محض كان او غير محض سياسة اما الحد المقدر شرعا فليس حكما له فعلا بهوكا لانه اية الجارة لقيد اخر اغصبا
بانه ليس من نفس الزاني بل حكم الزنا فيجوز جلد ان لم يكن محض من هان حصن وذكر في الرضوة ان الخلاف في العلام اما لو وطئ امرأة في دبرها حد خلاف
والاصح ان الكل على الخلاف نص عليه في الزيادات ولو فعل هذا الجب ربه وامته وزوجه بنكاح صحيح او فاسد لا يحد اجما عاكذا في الكافي
لعم فيه ما ذكرنا من التعزير القتل لمن اعتد بان رأى الامام ذلك لكن للشافعي في عبده وامته ومنكوحته قولان وهل تكون اللواط
في الجنة اى بل يجوز كونها فيها قيل ان كان حرمتها عقلا وسمعا لا يكون وان سمعها فقد جاز ان تكون والصحيح انها لا تكون فيها لانه نعم يستبعد
واستبعد فقال ما سبقكم بهاسن احد من العالمين وسماه خبيثة فقال كانت تعمل الجباكت والجنة منزلة عنها وقال الشافعي في قول
يقتل ان فنى وجهه بالسيف بكل حال اى بكبرين كانا او شمين وفي دبره رجمان بكل حال وبه قال مالك واحمد وفي قول آخر وهو المصحح
من مذهبه سجد جلد وتعزير ان كان بكر او رجلا ان احصن وجه القتل ما روى ابو داود والترمذي وابن ماجه عن عبد العزيز بن
محمد الدراوردي عن عمرو بن ابي عمرو عن عكرمة عن حديث ابن عباس رضي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجدته
يعمل عمل قوم لوط فاقطعه الفاعل والمفعول به قال الترمذي انها يعرفون هذا من حديث ابن عباس عنه عزم من هذا الوجه رواه محمد بن اسحاق

او سجد

ومن وجب عليه ثلاثة أشياء ليس في معنى الزنا في كونه جنائية وفي وجود الداعي لأن الطبع السليم ينفر عنه
والحامل عليه نهاية السقاة أو فوط الشبق ونحن لا يجب سقاة المرأة بغير ما بينا والذي يروى أنه ثبت في الصحيح
وتحرق فذلك لقطع التحدث به وليس بواجب ومن زنى في دار الحرب أو في دار البغي لم يخرج الدنيا لا يقيم عليه الحد
وعند الشافعي لا يحد لأنه التزم بإسلامه أحق منه بما كان مقامه ولنا قوله عليه السلام لا يقيم الحد ود في دار الحرب

ابن أبي الدنيا كان يأخذ بمرأى قوم لو لم يكن ذلك حيث حملت قراهم وكسبت نهم ولا شك في اتباع السليم بهم وبهم نازلون وذكر
شأننا عن ابن الزبير يجلسان في اتن المواضع حتى يموتا متنا واما استدلالهم بسميتها فاشتق في قولهم الأول الفاحشة باستكم بها
من أحد من العالمين فمد فروع بان الفاحشة لا تختص بنية الزنا قال نعم ولا تقر بوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن وقول المصنف
أنه لا يغير لما بينا من أنه منكر ليس فيه شيء مقدر قوله ومن وجب عليه فلا حد عليه وكذا إذا زنى بميته لأنه الزجر وإنما
يحتاج إلى الزجر فيما طلق وجوده منقطع ساك وبذلك ليس كذلك لأنه لا يوجب فيه العقار ولا السفهاء وان التفت
لبعض ذلك بنية الشهوة فلا يقتصر إلى الزجر لجزر الطبع عنه قوله ولما لا يجب سقاة في البهيمية إلا أنه لا يغير لما بينا
أنه منكر ليس فيه تقدير شرعي وفيه التعزير والذي يروى أنه تنج البهيمية وتحرق فذلك لقطع امتداد التحدث
به كلما رويت فيما ذى الفاعل به وليس بواجب وإذا ذبحت وهي مما لا تؤكل ضمن قيمتها إن كان ملكها غيره لاسن
ذبحت لأجله وإن كان مما تؤكل أكلت وضمن عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف لا تؤكل والمراد بالمرءى الذي أصحاح السنن
الأربعة عن عمر بن عبد الله عن ابن عباس عن عمر بن الخطاب عن أبي جهم بن أبي حنيفة قال ما أراه قال ذلك إلا أنه كره
أن يؤكل لحمها أو ينتفع بها وقد عمل بها عمل ولعل قول ابن عباس رضي الله عنهما هو التمسك لابي يوسف في عدم أكلها إلا أن المعنى الذي
عنه الأصحاب من قطع التعزير أقرب إلى النفس رواه ابن ماجه عن إبراهيم بن اسماعيل عن داود بن الحصين عن عكرمة
والباقون عن عمرو بن أبي عمر وتقدم الكلام على عمر وهذا ما رواه إبراهيم بن اسماعيل بن أبي حنيفة فقال أحمد ثقة وقال البخاري
منكر الحديث وضعفه غير واحد من الحفاظ وضعف أبو داود وهذا الحديث بطريق آخر وهو أنه روى عن عاصم بن أبي النجود عن
أبي زرير عن ابن عباس عن موقوف عليه ليس على الذي يأتي البهيمية حد وهو الذي روى عنه الرفع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
تقبلها وأولئك كوالفاء ومحال أن يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم القتل ثم يخالفه ذلك لأنه لا يوجب التزني والتساقط وقال الترمذي هذا صحيح لا يظن

من أتى بهيمية فلا شيء عليه يخرج الحكم حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقال صحيح الإسناد قوله ومن زنى في دار الحرب أو في دار البغي ثم خرج الدنيا
فأقر عند القاضي به لا يقيم عليه الحد وعند الشافعي ذلك روى عنه الإمام أحمد بالمرزوم بإسلامه أحكام الإسلام إنما كان مقامه قلنا
سلمنا أنه ملزم للأحكام لكن الحد ليس يجب عليه حتى يكون ملزماً بالمرزوم أحكام الإسلام بل إنما يتضمن التزامه تسليم نفسه
إذا وجب عليه الحد عند القاضي فقبض باقائه عليه وليس الكلام في هذا بل في نفس وجوب الحد وإنما يجب على الإمام
عند ثبوته عنده فهذا الدليل في غير محل النزاع فالوجه أن يقال وجب على الإمام الأقامة على الزاني مطلقاً إنما كان زناً
وخرج نقول امتنع بالنص وهو قوله عدم لا تقام الحد ود في دار الحرب ولأن الوجوب مشروط بالقدرة ولا قدرة للإمام عليه
حال كونه في دار الحرب ولا وجوب لأعزى عن الغائبة لأن المقصود الاستيفاء ليحصل الزجر والغرض أن لا القدرة عليه وإذا
خرج ذلك الحال أنه لم يفتقد سبباً للإيجاب على وجوده فلم يفتقد موجباً له حال عدمه وإنما الحديث المذكور وهو قوله عدم لا تقام
الحد ود في دار الحرب لم يعلم له وجوده وروى محمد بن أبي بكر في كتاب السير الكبير عن النبي صلى الله عليه وسلم أن قال من زنى أو سرق

ولا في المقصود هو الانزجار ودلاية الامام منقطعة فيهما فيجوز الوجوب عن الغائبة كالقيام بعد ما خرج لاننا لا نتقدم بوجبة ظاهرا منقلب جبهة
ولو غزى من له دلاية الاقامة بنفسه كاخليفة وامير المهر يقيد المحمدي على من زنى في معسكره
لانه تحت بدنه بخلاف امير العسكر والسرية لانه لم يفوض اليهما الاقامة

في دار الحرب اصحاب بها اذا شرب فخرج اليها فانه لا قيام عليه المحمدي والاعلم به وعن الشافعي قال قال ابو يوسف ثنا بعض اشياخنا عن كحول
من زيد بن ثابت قال لا قيام المحمدي في دار الحرب مخافة ان يلحق اهلها بالعدو قال وصد ثنا بعض اصحابنا عن ثور بن يزيد عن حكيم بن عمر عن عمر
بن الخطاب رضى الله عنه الى عمر بن سعد الانصاري الى اعمالهم ان لا يقبلوا المحمدي وعلى احد من المسلمين في ارض الحرب حتى يخرجوا الى ارض المصالح
قال الشافعي ومن هذا الشيخ وكحول لم يدرك زيد بن ثابت وانت تعلم ان هذا نوع القطاع ومعتقد ابى يوسف انه داخل في الارسال ان
حدث الشيخ لا يكون من العدل المجتهد الا للعلم بثبوت ولا يغير على مبنى المرسل شي من ذلك بعد كون المرسل من الجهة الثانية والعدالة وبها الاجماع
رواه ابن شيبه في مصنفه ثنا ابن المبارك عن ابى بكر بن ابى مريم عن حكيم بن عميرة و زاد ليليا تحمله حمية الشيطان ان يلحق بالكفار انتهى اثره
رواه ابن شيبه ايضا ثنا ابن المبارك عن ابى بكر بن عبد الله بن ابى مريم عن حميد بن ابى عتيبة بن رومان ان ابا الدرداء سئل ان قيام
على احد في ارض العدو واخرج البوداء و الترمذي والشافعي عن بشر بن ارطاة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تقطع
الايدى في السفر انتهى ولفظ الترمذي في الغزو وقال الترمذي حديث غريب والعمل عليه عند بعض اهل العلم منهم الا وراعى يرون ان القيام
المحمدي في الغزو بحضرة العدو ومخافة ان يلحق من قيام عليه المحمدي بالعدو فاذا رجع الامام الى دار الاسلام اقام عليه المحمدي واعلم ان مع الاوراع
احمد واسحاق فذهبهم تاخير المحمدي الى القبول وبشر بن ارطاة و يقال ابن ابى ارطاة اخلفت في صحبة قال البيهقي في المعرفة اهل المدينة ينكرون سماع
بشر بن النبي صلى الله عليه وسلم وكان يحيى بن معين يقول لبشر بن ارطاة رجل سور قال البيهقي وذلك لما اشتهر من سوء فعله في قتال
اهل الحرة انتهى فلو انه سمعه منه عزم لا تقبل رواية من رضى ما وقع عام الحرة وكان من اخواننا والحق
ان هذه الآثار لو ثبتت بطريق موجب العمل معللة بمخافة سحاق من اقيم عليه باهل الحرب وانه
يقام اذا خرج وكونه يقيم اذا خرج الى دار الاسلام خلاف المذهب فان قيل ليس معنى قوله في الآثار المتقدمة حتى يخرجوا الى ارض المصالح
انه لا يقيم حد الزنا الذي كان في دار الحرب بل انه اذا صار الى ارض المصالح ح يقيم عليه حد الزنا اذا زنى قلنا ان هذا احتمال الاول وهو سلم
احتمالهما على السوابر فلا يترجح الثاني وعلى اعتبار الاحتمال الاول هو خلاف المذهب مع اننا معارضة بما اخرج البوداء وفي الكراسيل عن
كحول عن عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اقيموا حدود الله في السفر والحضر على القريب والبعيد والابن الوافي له
لومة لاكم والمرسل حجة موجبة قال ورويناها باسناد موصول في السنن فلا شك في عدم صحة الاحتجاج بمثل هذا الحديث على عدم الوجوب
من الاصل وايضا معارض اطلاق فاجله وادخه فيكون زيادة فان اجيب بانه عام خص منه موضع الشبهة فهو مدفوع بان الزنا نفسه
ما خذ فيه عدما فانه الوطى في غير ملك وشبهة فترتب سبانه ايجاب المحمدي على الزنا ترتيب ابتداء على ما لا شبهة فيه فتكون هذه الاجابة
مخصصة اولادها الدليل العقلي المذكور فعليه ان يقال لا نسلم ان عجز الامام عن الاقامة حال دخول الزنا في الوجود يلزم ان لا فائدة في الايجاب
انما ذكره لو عجز مطلقا فجاز ان يثبت الوجوب في الحال معلقا في القدر قلنا سباب بانه لا معنى لهذا الكلام وتصحى ان يقال فجاز ان يثبت
في الحال تعليق الايجاب بالقدر اى اذا قدرت فاقم عليه فالوجوب معدوم في الحال وموجود عند تحقق القدرة في الحال
لان المعلق بالشروط كذلك وجوابه ان هذا المعنى ممكن لكن اين دليله فان الآيات انما تقتيد بتجيز الوجوب لا تعليق ونحن نعلم ان القدرة

ما اذا دخل حرب دارنا بامان نرى بدمية اولي ذمي بحرية يحد الذمي والذمية عندنا حقيقة ولا يحد الحرب والحرية وهو قول محمد بن ذمي يعني اذ ان
 الحرية فاما اذا ذني الحرب بدمية لا يحد ان عند محمد بن ذمي وهو قول ابي يوسف راحة وقال ابو يوسف راحة يحد ون كذا وهو قول ابي حنيفة
 ان المستامن التزم احكامنا مدة مقاصد في دارنا في المعاملات كما ان الذمي التزم احكامنا مدة عمره ولهذا يحد حد القذف ويقتل قصاصا
 بخلاف حد الشرب لانه يعتقد اباحتها وكذا انه ما دخل للقرار بل الحاجة كالنخالة ونحوها فلا يصح من اهل دارنا ان يحد من اهل دار الحرب لا يقتل
 المسلم ولا الذمي به فاذا التزم من الحكم ما يرجع الى تحصيل مقصوده وهو حقوق العباد لا يحدنا لهم في الانصاف يلتزم الانصاف والقصاص وحد القذف
 من حقوقهم اصابوا الزنا حتى الشروع ولعنهم به وهو الطريق ان لا يحد في باب الزنا فعل الرجل والمرأة تابعة له على ما ذكره انشاء الله تعالى فامتناع الحد في حق
 الاصل يوجب امتناعه في حق التبع اما الامتناع في حق التبع لا يوجب الامتناع في حق الاصل نظيره اذا نرى في الباطن بصيبيته او مجنونته وتكليف
 الباطنة من الصبي المجنون ولا يحد حنيفة راحة فيه ان فعل الحرب المستامن زنا لانه مخاطب بالحرمات عليه ما هو الصبي وان لم يكن مخاطبا بالشرايع على
 اصلنا والتكليف من فعله فلو لم يوجب الحد على المجنون الصبي لولا اننا لا نطابق في نظيره هذا الاختلاف ما اذا نرى المكروه بالمطاعة عند المكلف وعند محمد لا يحد
 شرطا التكليف فنعلم انتفاء مقتضاه في الزاني في دار الحرب فاين وليس تعليل الاستجاب حال زني الزاني في دار الحرب باقتدار الامام
 عليه فاذا لم يثبت لم يثبت تعليقه كما لم يثبت تبخيره فان اجيب بان تعليقه يثبت بما تقدم من الآثار المفيدة انه اذا رجع الى دار السلام
 اقامه يدفع بانه معارض بحديث مرسل الى داود وهو يرجع الاحتمال الخالف للذهب من دينك الاحتمالين وايضا قد يقال عليه
 لا نسلم ان حال الزنا يجب على الامام الاقامة بل انما يجب اذا ثبت عنه فقبل الثبوت عنده لا يتعلق به وجوب اصلا وفرض
 المسئلة انه زني في دار الحرب ثم اقر عنه القاضى بعد الخروج او شهد به عليه في غير تقادم وعند مالك هو قادر ويتعلق به استجاب
 الاقامة والذهب خلافه والسد اعلم قال ولو غزا من له ولاية الاقامة بنفسه كالخليفة وامير المصطفى لم يحد على من زني في معسكره لانه
 تحت يده فالقدرة ثابتة عليه بخلاف ما لو خرج من المعسكر فدخل دار الحرب فزني ثم عاد الى المعسكر لا يقيمه ويفيد انه لو زني بالمعسكر
 والعسكر في دار الحرب في ايام المحاربة قبل الفتح له ان يقيمه للولاية نحا اما امير المعسكر والسرية فلا يقيمه لانه لم يفوض اليها الاقامة
 قوله واذا دخل حرب دارنا بامان وهو المستامن فزني بدمية الخ حاصل المسئلة اذا زني الحرب المستامن المسلمة او الذمية فعليها الحد
 دون الحرب في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف او لا احد على واحد منها ثم رجع وقال عليهما الحد جميعا وقال محمد بقوله الاول فصارت
 ثلاثة اقوال قول ابي حنيفة يحد الزني بها المسلمة والذمية وقال محمد لا يحد واحد منهم وقول ابي يوسف يحد كلهم وتقسيد المسئلة
 بالمسلمية والذمية لانه لو زني بحرية مستامة لا يحد واحد منها عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يحد ان ذكره في المختلف
 وان زني المسلم والذمي بالحربية المستامة حد الرجل في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يحد ان جميعا والاصل ان عند
 ابي حنيفة ومحمد لا يجب على الحربى حد من الحد وسوى حد القذف فلا يجب عليه حد زنا ولا سرقة ولا شرب خمر وعند ابي يوسف
 يجب الكل الا حد الشرب فحد الشرب لا يجب اتفاقا لانه لعقده حد وحد القذف يجب اتفاقا لان فيه حق العبد فاختلفوا في حد الزنا
 والسرقة عند ابي يوسف يجب وعندهما لا وجه لابي يوسف ان المستامن التزم احكامنا مدة مقاصد في دارنا في المعاملات
 والسياسات كما ان الذمي التزم احكامنا مدة عمره ولهذا يحد القذف ويقتل قصاصا ويمنع من الزنا وشراء العبد المسلم والمصحف
 ويجبر على بيعها بخلاف حد الشرب لانه يعتقد اباحتها ووجه ابي حنيفة ومحمد انه لما لم يدخل للقرار بل الحاجة لتقصيها ويرجع علينا
 ان يمكن من الرجوع بشرطه لم يكن بالاستيذان ملتزما بجميع احكامنا في المعاملات بل لا يرجع منها الى تحصيل مقصوده وهو حقوق
 العباد غير انه لابد من اعتباره ملتزما الانصاف كلف الاذنى اذ قد التزمنا له بامانة مثل ذلك والقصاص وحد القذف من حقوقهم
 فلزناه اما حد الزنا فحق الص حق المدسجانه وكذا المقلب في السرقة حد لم يلتزمه وصاحبه ثم تمنعنا من استيفائه عند اعطائه
 بخلاف المنع من شراء العبد المسلم والمصحف والاجبار على بيعها فانه من حقوق العباد لان في استخراجه قهرا اذ لا للمسلم
 وكذلك في استخفافه بالمصحف والذم استثنى من كل عمومهم ولمحمد وبه الفرق بين المسلم والذمي اذا زني بمستمائة حيث
 يجب الحد عنه على الفاعل وبين المسلمة او الذمية اذا زنت بمستمائة لا يجب الحد عنها عليها ان الاصل في الزنا
 والمرأة تبع لكونها محلا على ما سذكر فامتناع الحد في حق الاصل يوجب امتناعه في التبع بخلاف امتناعه في التبع لا يوجب امتناعه

قال واذا نزل العبيد او المجنون بامر آت طادعتهم فله حله عليه ولا تخليها دقال يزفر الشيا فحقى رة يجب المحل عليه وهو راية
عن ابى يوسف رة وان نزل صبي مجنون او صغيرة مجنونة مع مثليها من الرجل خاصة وهذا بالانها عن حنان العبد من جانبى لم يرد
سقوط المحل من جانبه فكل العبد من جانبه وهذا لان كلاهما مواحد بفعله وكنان فعل الزنا يتحقق منه وانما هي محل الفعل
ولم يسمي حودا طيا واما الدماء موطوءة وفنيها بالانها سميت زانية مجازا تسمية للفعل باسم الفاعل كالأرضية في معنى الموضعية او لكونها مسببة
بالتكلي فيتعلق المحل في حقها بالتكلي من قيم الزنا وهو فعل من هو مخاطب بالكلف عنه ومؤثر على مباشرته وفعل العبيد ليس بهذه الصفة فلا يشاء له

في حق الاصل اي وليد اذ ان في البالغ العاقل بصبيته او مجنونه يحد هو دونها وفي تمكين البالغة الصبي او المجنون لا تمكينا
انما يوجب الحد عليها اذ امكن من فعل موجب له وفعل الحر في ليس موجبا له فلا يكون تمكينها موجبا عليها ولا في حنفية الفصل
السا من زنى لكونه مخاطبا بالمحرمات كحرمة الكفر والزنا في حق احكام الدنيا على ما هو المختار بخلاف قول العراقيين الا انه اتفق
حده لان اقامته بالولاية فالولاية مندقة عنه باعطاء الامان الا فيها التزمه من حقوق العباد فحقه مكنت من فعل يجوزنا
لا قصور فيه وهو الموجب للحد عليها وصار كما لو كنت مسلما فرب تجدني لان المانع حصنه وتيسر في الفصل لاني حكم بخلاف
تمكينها صبييا او مجنونا لانها لم يلحقها طبا لم يكن فعلها زنى فلم تكن من الزنا ونظيره ما لو زنى مكرها بمطابقة تحت المثلثة وعندها في حنفية وبه
قالت الاثثة المشائفة وعنه محمد لا تحرم قوله واذا زنى الصبي او المجنون بامرأة طاهرة حرمته فلا حد عليه ولا عليها وقال
أبو القاسم السافعي يجب الحد عليها وهو قول زفر والسافعي رواية عن ابي يوسف وهو قول مالك واحمد وان في صحيح ابي حنبل بالغ مجنونة او صغيرة يجب
الحد لرجل خاصة وبها لا اجمع ولها ان العذر من جانبها لا يوجب سقوط الحد من جانبها فكذلك العذر من جانبها لا يوجب سقوط الحد من جانبها فلو اخذوا
وقد فعلت ما هي به زانية لان حقيقة زناها اقتضت شتمها بالزنا وقد وجد الاتري انه سبحانه وتعالى سماها زانية وهو ليس الا بذلك وهو يدل على
انها زانية حقيقة كونهما سجدة فاذ بها فلم يتصور زنا لم يسجد فاذ بها كالحبوب ولنا ان فعل الزنا انما يتحقق منه لان اهل اللغة اخذوا جنس تعريفه
وطي الرجل فكانت خارجة وانما هي محل وليس به عصى الطير وانا وهو موطوءة ومزنيها بالانها سميت زانية مجاز التسمية للمفصول
باسم الفاعل كعشيته راضية واداف في اى مرضية ومدفوق لكونها سببة لزنى الزاني التمكن فتعلق الحد في حقها بالتكليم من
فعل يجوزنا بالزنا فعل من هو منهي عنه هو تم به وفعل الصبي ليس كذلك فلا يناط به الحد وعلى هذا قلت انها بالتكليم
صح زانية حقيقة لغة لا يضرنا لانها انما تسمى زانية حقيقة بالتكليم مما يجوزنا وهو منتف من الصبي والمجنون فان قيل كيف يتصور
ان يطلق عليها زانية حقيقة مع انه لا شك انه يطلق عليها مني بها حقيقة فيلزم كون اطلاق اسم الفاعل والمفعول بالنسبة
الى فعل واحد لشخص واحد حقيقة وهو باطل فالجواب بانه انما يبطل لو كان من جهة واحدة وهو منتف فان تسميتها زانية
باعتبار تمكينها طلبة لقضاء شتمها من فعل يجوزنا ومزنية باعتبار كونها محلا للفعل الذي يجوزنا فلو منع وقيل بل ترتب الحد
انما هو على تمكينها من الوطى المفضي الى اشتباه النسب وتضييع الولد وهو المعنى المحرم للزنا سواء وقع زنا او لا فالجواب ان تسميتها
زانية حقيقة او مجازا كونه بالتكليم من الزنا انساب من كونه باليس زنا ولو لم يلزم جاز كونه لكل منهما فدار تمكينها الصبي والمجنون
بين كونه موجب للحد وكونه غير موجب فلا يكون موجبا لوجوب الدرر في مثله بذلك لكن يبقى ان يقال كونه الزنا في اللغة وهو
المحرم ممن هو مخاطب ممنوع بل ادخال الرجل قدر حشفة قبل مشتمة حالها فيها ضيا بلا ملك وشبهة وكونه بالمعا جاز لا اعتبارا جازا
للحد شبهة غافقة مكنت من فعل يجوزنا لغة وان لم يجب على فاعله حد والجواب ان هذا يوجب التفصيل بين تمكينها صبييا فلا تحرم
فتحة لان قولهم وطى الرجل يخص البالغ لكن لا قائل بالفصل والذي يغلب على الظن من قوة كلام اهل اللغة انهم لا يسمون
فعل المجنون زنا واحتمل ذلك والموضع موضع احتياط في الدرر ولا في الايجاب فلا يحكم به والله اعلم وما ذكرناه يسند فع

قال ومن كرهه السلطان حتى انما فلا وحذ عليه وكان ابو حنيفة ربه يقول اولا يجني وهو قول زفر ولا كان الزنا من الرجل لا يكون الا بعد انتشار الالة وذلك دليل الطواغية ثم جرح عنه فقال لاحد علمه كان سبب الملبى قائم ظاهر ولا انت اريد دليل منزه دلائله قد يكون من غير قصد لان انتشاره قد يكون طبعيا لا طوعا كما في النائر فادرت شبهة وان كرهه غير السلطان عندنا حقيقة وقالا لا يجوز لان الاكراه عندنا لا يتحقق من غير السلطان لان المؤثر في الحلاك دانه يتحقق من غيره وله ان الاكراه من غيره لا يدم الا اذا دمر التمكن والاستعانة بالسلطان او جماعة المسلمين فبكنه دفعه بنفسه بالسلام والنادر لا حكم له فله يستط به المحم بخلاف السلطان لانه لا يمكنه الاستعانة بغيره ولا الخروج بالسلام عليه فافترقا ومن اقر اربع موافق في مجالس مختلفة انه زنى بفلانة وقالت هي تزوجني واقربت بالزنا وقال الرجل تزوجتها فله حد عليه عليه الهجر في ذلك لان دعوى النكاح محتمل الصدق وهو يقوم بالطرفين فادرت شبهة واذا سقط الحد وجب المحم عتقا المحم بغيره

ما قيل لو كان كمين المرأة حيا او مجنونا يمنع الحد عليها لا تستفسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الغامدية حين اقربت بالزنا بل زنى بك مجنون او صبي كما انه استفسر ما عزا فقال ابك جنون حين كان جنونا يستط عنه الحد لانها لما قالت زنى فقتله اعترفت بتكليم غير صبي ومجنون فلا معنى للاستفسار ما عزا عن ذلك بخلاف ما عزا فانه استتاب امرقه على ما تقدم ولذا يسأل الغامدية ابك جنون مع انها مثل ما عزا في سقوط الحد مجنونها فادرت شبهة ان ينبغي ان يجيب العقر على الصبي والمجنون لان الوطى في غير الملك لا يخلو احدهما اما العقر وهو مهر المثل او الحمد كما لو زنى الصبي لصبيه او مكربته يجيب عليه المهر وهما لا يجيب بالفرق وهو ان الايجاب عليه ههنا لا فائدة فيه لاننا لو اوجبنا عليه لرجع الى الصبي على المرأة لانها لما طاعته صارت امرأة له بالزنا معها وقد لحق الصبي عزم به كسب وصح الامر منها لولايتها على نفسها فلا يقيد الايجاب بخلاف ما لو كانت مكربته او صبيته لا يرجع الى الصبي على المرأة لعدم ولايتها في المكربته عدم الامر اصلا فكان الايجاب مقيدا واما ايراد القاعدة ان كلما انتفى الحد عن الرجل انتفى عن المرأة وهي منقوضة بزنا المكربته بالمطاعة والمتامن بالذميمة والمسئلة فورد به بناء على كون هذه قاعدة وهو ممنوع بل الحكم في كل موضع بمقتضى الدليل فلا حاجة الى الايراد ثم تكلف البرقع قوله ومن كرهه السلطان حتى زنى فله حد عليه وكان ابو حنيفة اولا يقول بحد وهو قول زفر ولا كان الزنا من الرجل لا يتصور الا بعد انتشار الالة وبذا آتت الطواغية فاقترن بالاكراه ما ينفى قبل تحقق الفعل المكروه عليه بحيث كان جال فعله اياه غير مكروه فبطل اثر الاكراه السابق وجوب الحد بخلاف اكراه المرأة على الزنا فانه بالتكليم ليس مع التكليم دليل الطواغية فلا يجحد اجماعا ثم رجع ابو حنيفة فقال لا يجحد الرجل المكروه ايضا لان السبب الملبى الى الفعل قائم ظاهر او هو قيام السيف ونحوه والانتشار لا يستلزم الطواغية بل هو محتمل ان يكون معه ويكون طبعيا لقوة الفجولية وقد يكون لرجح تسفل الى الحجر حتى يوجد من النائم ولا قصد منه فلا يترك اثر اليقين وهو الاكراه الى المحتمل فان اكراهه غير السلطان حسد عند ابي حنيفة لعدم تحقق الاكراه من غيره فكان مختارا في الزنا وكذا عند زفر ولا حمد لانه وان تحقق الاكراه من غير السلطان عندهما لكن قال الانتشار دليل الطواغية الى اذ كراهه الفاعل في الانتشار لا يستلزم الطواغية الى آخر ما ذكرناه انما قال المشايخ وهذا اختلاف مصر وزمان ففي من ابى حنيفة ليس لغير السلطان من القوة ما لا يمكن دفعه بالسلطان في زمنها طهرت القوة لكل متقلب فيقتضي بقولها ما عليه مشي صاحب المداية في الاكراه حيث قال والسلطان وغيره سببان عند تحقق القوة على ايقاع ما لا حد به قوله ومن اقر اربع مرات هذا على اثنين احدهما ان يقر الرجل في اربع محاسن انه زنى بفلانة حتى كان اقراره موجبا للحد وقالت هي بل تزوجني واقربت بهي كذلك بالزنا مع فلان وقال الرجل بل تزوجتها لم يجحد واحد منهما في الصورتين لان دعوى النكاح محتمل الصدق وتقدير صدق مدعى النكاح منها يكون النكاح ثابتا فلا يجحد بتقدير كذبه لانكاح فيجب الحد فلا يجحد وعليه المهر في صورتى دعواه النكاح ودعواه الزنا وان كانت المرأة في صورة دعواه النكاح معترضة بان لا مهر لها لدعواها الزنا لانه لما حكم الشرع بسقوط الحد عنها مع ثبوت الوطى باعتبار قبا به وان اختلفا في جمة كانت كذبته شرعا والوطى لا يخلو عن عقر وعقر فلزم لها المهر وان ردت الا ان تيريه منه واعلم ان وجوب المهر انما هو فيما اذا كانت الدعوى قبل ان يجحد المعترفان حد ثم ادعى الآخر النكاح لا مهر لان الحد لا ينقصد بعد الاقامة ما بينهما ان تقرر بعاله كذا انه زنى بفلانة وقالت

بالمطاعة

ومن لى بجارية فقتلها فانه يحسد وعليه القيمة معناه قتلها بفعل الزنا لانه جنى جنائين فيؤخذ على كل واحد منهما حكمه وعمر
الى يوسف رانه لا يحسد لان قتلها ضمان القيمة سبب تلك الامة فصار كما اذا اشترى جارية فباعها وهو على هذا الاختلاف واعتراض
سبب الملك قبل اقامته المحرمات يجب سقوطه كما اذا ملك المشرق قبل القطع فكما انه ضمان قبل فلا يجب للملك لانه ضمان دم ولو كان يوجب
فانما يوجب في العين كما في حبة المشرق لاني منافع البضائع استوفيت والمالك يثبت مستقداً فلا يظهر في المستوفى لكونه معد وصلة
وهذا بخلاف ما اذا زنى بها فانه يجب عليها قيمتها ويسقط الحد لان الملك هنالك يثبت في الجنة العمياء وهي غلين فادركت شهدة

فلا تارة ما زنت به ولا اعرفه واقرت هي بالزنا اربع مرات مع فلان وقال فلان ما زنت به ولا اعرفه لا يحسد المقر بالزنا عن ابى
وقال ابو يوسف ومحمد وان افق واحد يحسد المقر لان الاقرار حجة في حق المقر وعدم ثبوت الزنا في حق غير المقر لا يورث شبهة
العدم في حق المقر كما لو كانت غائبة وسماها ولا في حنفية رحم ان الحد انتفا في حق المنكر بليس موجب للنفي عنه وادركت
شبهة الانتفاء في حق المقر لان الزنا فعل واحد يتم بها فان تكلمت فيه شبهة فقدت الى طرفيه وهذا لانه ما اقر بالزنا
مطلقاً انما اقر بالزنا بفلانة وقد درر الشرع عن فلانة وهو عين ما اقر فيه فيذكر عن ضرورة بخلاف ما لو اطلق وقال
زنت فانه وان احتمل كذب لكن لا موجب شرعي يدفعه بخلاف ما لو كانت غائبة لان الزنا لم ينق في حقها بليس يجب
النفي وهو الاقرار حتى لو حضرت واقرت اربعاً حدث فظهر ان الغيبة ليست معتبرة بل الاعتبار للانكار وعدم معرفة
فاذا انكرت ثبتت شبهة يدري بها المحرم عنه فاذا لم يعلم انكارها فلا شبهة فيحد فان قيل ينبغي ان لا يحسد المحرم
على الرجل في هذه الصورة عندهما كما في صورة دعوى النكاح لان الحد لما سقط بانكار وصف الفحل وهو الزنا كما في
المسئلة السابقة بدعوى النكاح فانكار اصل الفحل اولى قلنا فخصنا تلك المسئلة بوجوب الحد على الرجل كحديث سهل
بن سعد فانه رد على ان رجلاً اقر بالزنا بامرأة فانكرت فحده رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابو داود وفي شيخ الطحاوي
ولو لم تنزع المرأة النكاح وانكرت وادعت على الرجل حد القذف يحسد القذف ولا يحسد الزنا قوله ومن زنى بجارية
فقتلها امي ليعجل الزنا فانه يحسد وعليه قيمتها وانما قيل بالجارية لتكون صورة الخلاف فانه لو زنى بجرة فقتلها يحسد اتفاقاً
ويجب عليه الدية وقوله وعن ابى يوسف انه لا يحسد ذكره بلفظ عن ليفيد انه ليس ظاهر الحد هيب عنه فان محمداً
لم يذكر فيها خلافاً في الجاني الصغير وعادة اذا كان خلافاً ثابتاً ذكره وكذا الحاكم الشافعي لم يذكر في الكافي خلافاً وانما نقل
الفقيه ابو الليث خلافاً فقال ذكر ابو يوسف في الامالى ان هذا قول ابى حنيفة خاصة وفي قول ابى يوسف لا حد عليه
وحين نقل قوله خاصة ذكره في المنظومة في باب قول ابى يوسف على خلاف قول ابى حنيفة ولا قول احمد وقيل الاشبه
كون قول محمد مثل قول ابى حنيفة وبه قال الشافعي واحمد لانه لو كان لا قول له بان توقف ذكره وانما قال ابو يوسف هذا
قول ابى حنيفة خاصة لان محمداً كان في عداوته فلا بد انما لم يثبت له فلا يتفقه هو وعلى كون الخلاف هكذا انتهى المص حيث قال
ولما انه ضمان قتل وجه ابى يوسف انه لا يحسد لان تقرر ضمان القيمة على الزاني بسبب قتله سبب للملك الامة واذا
ملكها قبل اقامته الحد سقط الحد كما لو ملك السارق المسروق قبل القطع حيث يسقط بخلاف الحرة لانها لا تملك بالرضا
وعلى هذا قال فيما لو زنى بها ثم قتلها او ملكها بالقدار بان زنى بجارية جنت اليه فدعت اليه بالجناية او بالشر او بالنكاح انه
لا يحسد في ذلك كله وعند ابى حنيفة يحسد في الكل وقال ابو يوسف بالعدم يثبت الملك مستنداً وكذا اذا ملكها بالشر او بالنكاح
لان اعتراض سبب الملك قبل اقامته الحد يسقط الحد على ما ذكرنا ولا في حنفية انه زنى وجنى فيؤخذ بموجب كل من الفعلين
ولا منافات فيجمع بين الحرة والضمان وكون الضمان يمنع الحد لاستلزامه الملك مستنوع لان هذا ضمان دم حتى وجب في ثلاثين

قال وكل شيء صنعه الامام الذي ليس فوقه امام فلا حد عليه الا القصاص فانه يؤخذ به وبالا موال لان الحق ودق الله تعالى واقامتها اليه لا لغيره ولا يمكن ان يعليم على نفسه لانه لا يفيد خلاف حقوق العباد لانه يستوفيه ودق الحق اما بملكته او بالاستعانة بمنعة المسلمين والقصاص ولا موال منقادا ما حد القذف قالوا المذهب فيه حتى الشرع فحكمه كحكمه سائر الحدود التي هي حق الله تعالى

باب الشهادة على الزنا والرجوع عنها

على العاقلة ولا يجب بالغة بل بلغت وهو لا يجب ملكا لان محل الملك المال والدم والدم ليس بمال ثم تنزل فقال حاصله انه لو فرض ان الضمان الملك لكان يوجب في العين القائمة لانه يثبت بطريق الاستناد والاستناد انما يظهر في القائم دون الغائت ومنافع البضع التي استوفيت فائتة وليس له وهو العين فاما يثبت بشبهة قيام المنافع فيثبت بشبهة ملكها فاعلم ان ملكها فيها ولا يشبهة فلم يكن كالمسروق ولم يثبت الملك السبب عن الضمان ملكا للمنافع فيسقط بخلاف السرقة فان شرط اقامته السرقة الخاصة وبالبينة القطعت بخلاف حد الزنا فبطل القياس والى هذا التقرير ان الثابت بهذا الضمان شبهة شبهة ملكه للمنافع فان كانت ثابتة بشبهة ملك العبد في حقيقة وحقيقة لا تثبت شبهة ملك المنافع فاذا كان الثابت شبهة ملك العين فهو شبهة شبهة ملك المنافع وشبهة الشبهة غير معتبرة وحاصل التقرير ان ابا يوسف امت شبهة ملك المنافع المستوفى ونحن نفينا وليس احد يثبت بالضمان حقيقة ملك المنافع وعلى الوجه الذي قررناه بقليل ما مل نظرنا في تقرير المصداق فنزل من التسايل وبالجواب الذي قررناه يتضح حسن اتصال قوله بخلاف ما اذ انى بها فاذهب عينا حيث يجب قيمتها وسقط بها الحد لان الملك يثبت في الجهة العمياء هي عين فاوثر شبهة اى في ملك المنافع تبعا فيندرى عنها الحد اما بها فالعين فأكثرت بالقتل فلا تملك بعد الموت ولا يقال هذا التملك بطريق الاستناد فلا يضره انتفاء المملوك لانا نقول المستند يثبت اولاً ثم يستند فاستدعى ثبوت محل حال الاولية وهو منتف وتثبته ان الثابت في المنافع شبهة الشبهة على ما ذكرنا فان قيل ينبغي ان لا يجب الحد لو تم ملكا المقبول لان بعض القيمة لا بد ان يصير بازاء منافع البضع التي يجب الحد لاجلها فيجب ان لا يسجد والا وجب ضمان بازاء مضمون واحد اجيب بانه لما لم يوضع الفعل للقتل كان اوله كجرحه انه لم يمت ثم حدث القتل فكان الضمان كله بازائه وفي القولين لا يوجب غصبه انتم زنى بها ثم ضمن قيمتها فلا حد عليه عند جميعها خلافا لما شافى المولى زنى بها ثم غصبها وضمن قيمتها لم يسقط الحد وفي جامع قاضي خان لوزنى بغيره ثم كتمها لا يسقط الحد بالاتفاق قوله وكل شيء فعله الامام الذي ليس فوقه امام مما يجب فيه الحد كالزنا والشرب والقتل والسرقة لا يؤخذ به الا القصاص والمال فانه اذا قتل انسانا او اطلقه قال النان يؤخذ به لان الحد حق الله تعالى وهو المكلف باقامته وتعذر اقامته على نفسه لان اقامته بطريق الجزاء والتكال ولا يفعل احد ذلك بنفسه ولا ولاية لاحد ليتوفيه وفائدة الايجاب الاستيفاء فاذا تعذر لم يجب بخلاف حقوق العباد كالقصاص وضمان المسلفات لان حتى استيفاء المالك من الحق فيكون الامام فيه كغيره وان احتاج المنفعة فالمسلمون منته فيقدر بهم على الاستيفاء فكان الوجوب بنفسه او المذهب في حد القذف حد الشرع فكان كيفيته كغيره وبهذا يعلم انه يجوز استيفاء القصاص بدون قضاء القاضى والقضاء يمكن المولى من استيفائه لانه شرط وادور عليه بالمنازع من ان يولى غيره لمحكم فيه بما يثبت عنده كما في الاموال غير انه اذا صححت هذه الاستثنائية فوجب عليه حق العبد استوفاء العبد او حتى له استوفاه ذلك التائب وقيل لا يخلص الا ان الله

ان قوله الزانية والزاني فاجلده كل واحد مائة تعزيم النجاشي طبع بالجلد الامام ان يجلده غيره والله قد يقال ان الزنا لا يجب الحد عليه

باب الشادة على الزنا والرجوع عنه قد مر ان الحد يثبت بالبينة والاقرار وقد مر كيفية الثبوت بالاقرار لا بوجده يثبت منه بالبينة بانه يثبت الى ما ثبت بالاقرار انه زنا او لم يثبت بشبهة من غير ذلك وهو ان يراى ذكر الرجل في فرجها كالمسك في الكحلة واليضالم يثبت

قال واذا شهد الشهود بعد مقتادهم لم ينعهم عن اقامته بعد عن الامام لم يقبل شهادتهم الا في حد القذف خاصة وفي الجرائم الصغيرة
اذا شهد عليه الشهود بغيره او بشرب خمر او زنا بعد حين لم يؤخذ به وضمن السرقة والاصل ان الحد والحالصة حقانته تعالى تبطل
بالتقادم خلافا للشافعي وهو يعتبرها بحقوق العباد وبما لا يورث النفي هو احدى المحتججين ولنا ان الشاهد بخبر بين الحسين بن الحسن بن اداء الشهادة
والسرقة فالتأخير ان كان لا اختيارا للسرقة لا يقدم على الاداء بعد ذلك لمغنية هيئته ولو ان لا تحركته فيجوز فيها وان كان التأخير للاستتر
يعبر فاسقا انما فيقربا بما لا يمت بخلاف الاقرار ان الانسان لا يعادي نفسه فحد الزنا وشرب الخمر والسرقة خالص حق الله تعالى حتى يعصم
الرجوع عنيا سدا لا تزل فكون التقادم فيه مانعا وحل القذف فيه حق العبد لما فيه مودته العار عنه ولما لا يصح رجوعه بعد الاقرار والتقدم
غيره ما في في حقوق العباد لان الدعوى فيه شرط فيجوز تأخيرهم على اتمام الدعوى فلا بد من تفسيره بخلاف حد السرقة لان
الدعوى ليست بشرط الحد لانه خالص حق الله تعالى على ما هو وانما شرطت للمال لان الشك يدار على كون الحد حقا لله فلا يعتد بوجود
التهمة في كل فرد وكان السرقة تقادم على الاستسار على غرة عن المالك فيجب على الشاهد اعلامه وبالكتمان يصير فاسقا انما
قط الزنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان وعلى بالبيعة فانهم لم يحكموا بالاقرار فقدم ما يكثر
وجوده وما كان الثبوت به عندهم وعن الصحابة قوله واذا شهد الشهود بعد مقتادهم لم ينعهم عن اقامتهم لعبد عن الامام
لم يقبل المشهود منهم الا في حد القذف خاصة فقوله متقادم اسناده في الحقيقة الى ضمير السبب اى متقادم سببه وهو الزنا
مثلا وهو اشبه به وقوله شهدوا بحد تابل فانهم انما يشهدون بسبب الحد والتقادم صفة له في الحقيقة وقوله لم ينعهم
جملة في محل جبر لانها صفة النكرة وبى حد والفاعل بعدهم ولا شك انه لا يتعين البعد عن ابل تحجب ان يكون كل من نحو مرض او نحو
طريق ولو في بعد يومين ونحوه من الاغذار التي يظهر انما مافعة من المسارعة ثم ذكر عبارة الجامع الصغير لاشتمالها على زيادة
مفيدة وهي قوله في اذا شهد عليه الشهود بحد او شرب خمر او زنا بعد حين لم يؤخذ به وضمن السرقة ثم قال فان اقر به
بعد حين بنك اخذ به الا الشرب فانه لا يؤخذ بذلك في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يؤخذ به كما يؤخذ بالسرقة والزنا ولا
ما اشتمل عليه من الزيادات قال المصنف وغيره الاصل ان الحد والنحو لاصته حق الله تعالى تبطل بالتقادم خلافا للثمامي وفي الجواب
نسائل مشهور قال الذي يبطل بالتقادم الشهادة باسبابها ثم لا يجيب الحد على الامام من الاصل لعدم الموجب الحاصل ان في الشهادة في الحد والقائمة والاقرار
اربعه فلهذا سبب الاول والشهادة بها وقبول الاقرار باسوى الشرب وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف الثاني روى وقبول الاقرار حتى بالشرب القديم كالزنا والسرقة
وهو قول محمد بن الحسن وابي يوسف الثالث قبلها وهو قول الشافعي والاصل ان كل من شهد بالحد لا يبطل الاقرار بالتقادم كذا الشهادة في حد الزنا والسرقة
احد قبل قبل محمد استدلل الشافعي بالآخرين بالحجة بالاقرار لانها حجتان شرعيتان مثبتت كل منهما في الحد لا يبطل الاقرار بالتقادم كذا الشهادة وبحقوق العباد ولنا في
الفرق ان الشهادة بعد التقادم شهادة منهم وشهادة المستمرون في الاما الكبري فلهذا لم يردوا لتقبل شهادة خصم ولا ظنن ان اى منهم ذكر محمد بن الحسن في الاصل انه قال انما
يشهدون شهدوا على حرام يشهدوا عند حضرة فانما شهدوا على فسخ فلا شهادة لهم والاصغر في فلان الشاهد بسبب الحد ما هو باحد من السرقة احتسابا للثبوت
من سرقة على مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة مع ما قد مناه من الحديث وفي ذلك والشهادة به احتسابا لمقصد اخلاص العالم عن نفسه
لانما جاز بالحد فاضل الامر من واجب تخيير على الفور كخسار الكفارة لان كل من السرقة واختار العالم عن الضمير ولا يتصور فيه
طلبه على التراخي واذا شهد بعد مقتادهم لزمه الحكم عليه باحد الامر من ابا الفسق والابتهمة العداوة لانه ان حمل على انه من الاصل
اختار الاوى وعدم السرقة ثم اخره لزم الاول وعلى انه اختار السرقة ثم شهد لزم الثاني وذلك انه سقط عليه الواجب باختيار
احدهما فالنظر في بعد ذلك الى الشهادة موضع ظن انه حركة حدوث عداوة بخلاف الاقرار بالزنا والسرقة لا يتحقق فيه احد الامر من
من الفسق وهو ظاهر ولا التهمة اذا الانسان لا يعادي نفسه فلا يبطل بالتقادم اذ لم يوجب تحقق التهمة وبخلاف حقوق العباد لان الدعوى
شرط فيها فتاخير الشاهد لتأخير الدعوى لا يلزم منه فسق ولا تهمة وفي القذف حق العبد فيوقف على الدعوى كغيره فلم يبطل بالتقادم
فان قيل لو كان اشتراط الدعوى مانعا من الرد بالتقادم لزم في السرقة ان لا ترد الشهادة بها عند التقادم لاشتراط الدعوى
فيها لكنها ترد اجاب اولها بما حاصله ان السرقة فيها امران الحد والمال فتاخير الى الحد لا يشترط فيه الدعوى لانه خالص حق الله
باختيار المال يشترط والشهادة بالسرقة لا يختص لاحدهما بل لا ينفك عن الامر من فاشترطت الدعوى للزوم المال للزوم الحد

ثم التقدّم حكماً يمنع قبول الشهادة في الابتداء وعدم الاقامة بعد القضاء عند تأخره فالفرق هنا حتى لو ضرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقدم الزمان لا يقام عليه الحد لان الامضاء من القضاء في باب الحدود

ولذا اثبت المال بها بعد التقادم لانه لا يبطل به ولا يقطع لان الحد يبطل به ويذل على تحقق الامر فيها انه اذا شهدوا بها على الانسان والدمعي غائب وهو صاحب المال يحبس المشهود به عليه حتى يحضر المدعى لما فيه من حق المدعى وفي القذف لا يحبس المشهود وعليه به حتى يحضر المدعى كما في حقوق العباد والخاصة وانما لا يقطع قبل حضوره لاحتمال ان يكون سرق ملكه الذي كان عنده اياه فلا بد من تعيين الشبهة بسرقته المشبهة به وبملك المسروق منه والشبهة بالملك لا انسان لتوقف قبولها على حضور المشهود وله بالملك ودعواه فاذا اخر ردناه في حق الحد لا المال بل الزمانه المال بخلاف ما اذا قال زنيته بقلعة او قلبه وهي غائبة لا يدري جوابها بالحد ولا يتالي بالحد لان الثابت هناك شبهة الشبهة فلا تعتبر ويستعفى السرقة لا يثبت اصلاً الا لثبوت المال ولا يثبت المال بالشبهة الا بالدمعي وانما يحبس للتمتع كما تقدم ولان الثابت في غيبة المسروق من الشبهة لان الثابت احتمال لان يقول هو ملكه وقوله هو ملكه لا يثبت بل حقيقة السرقة بخلاف دعواه النكاح مثلاً لو حضرت لانه نفس الشبهة فاحتماله شبهة الشبهة والدمع اعلم واجاب ثانياً بان بطلان الشهادة بالتقدم لما كان للتمتع في حق المدعى وحقا فاقم التقادم في حقوق المدعى فاما فلا ينظر بعد ذلك الى وجود التمتع وعدمه كالرخصة لما كانت للمشقة وهي غير منضبطة او يدعى على السفر فلا يلائم بعد ذلك وجوده ولا عدمه فترد بالتقدم لا يخفى ان الشهادة بالتمتع لا يثبت محل التمتع ظاهره يدركه كل احد فلا يحتاج الى اناطته بمجرده كونه حق لعدو لا يصح تشبيهه بالمشقة مع السفر لان المشقة امر خفي غير منضبط فلا يمكن الاناطه فيه فينظّر بما هو منضبط فالعدول للحاجة الانضباط ولا حاجة فيما نحن فان قلت فطهر انتصار التمتع مع رد الشهادة في حق الحد فيما لو علم المدعى بالسرقة فلم يدع الا بعد حين فشهد واخافه لانه لا يمتنع بتأخيرهم ومع هذا لا يقطع بل يضمن المال فالجواب انما كان فيه تمتع فالرديضات اليها وما لم يكن قال المدعى على ما قال قاضي خان انما لم يقطع في السرقة بعد التقادم لا للتمتع في الشهود لان الدعوى شرط القبول بل لخلل في الدعوى فان صاحب المال كان مخيراً في الابداء فاذا اخر فقد اختار السرقة فلم يبق حق دعوى السرقة والحد بل بقي له حق دعوى المال فقط فيقضي بالمال دون القطع كما لو شهد رجل وامرأتان على السرقة لقتضيه بالمال دون القطع انتهى فيجعل هذا الاعتبار فيما اذا كان بتأخير الشهود والشهادة لتأخير الدعوى بعد علم صاحب المال بالسرقة او ما لو اخر والا لتأخير السرقة من الدعوى بعد علمه وعلمه بعلمه باعلامه او بغيره ثم شهدوا فالحاجة الاخير وهو قوله ولان السرقة تقام على الاستمرار على غيره من المالكين يبطل على الشاهد باعلامه وبالكتمان ليصير فاسقا انما يقتضي ان ترد في حق المال ايضا للفسق لكن ما ذكر من انهم اذا شهدوا بعد علم التقادم يثبت التهمة المانعة عن قبول الشهادة فلا تقبل في حق الحد لكن السارق يضمن السرقة لان وجوب المال لا يبطل بالتقدم باطلا لانه يقتضيه فيما اذا لم يكن التأخير لعدم تأخير الدعوى بعد علمه فهو مشكل على الوجه المذكور قوله ثم التقادم كما يمنع قبول الشهادة في الابداء يمنع الاقامة بعد القضاء عند تأخره فالفرق حتى لو ضرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقدم الزمان لا يقام عليه الحد لان الامضاء من القضاء في باب الحدود

من القضاء بحقوق المدعى بخلاف حقوق غيره وهذا لان الثابت في نفس الامر كاستنابة ثم الحاكم في استيفاء حقه انما ثبت عند الاستيفاء فكان الاستيفاء من تمتة القضاء او يوهن اذ لم يحجج الى التلفظ بلفظ القضاء حتى جازله الاستيفاء من غير تلفظ بخلاف

ولما افترقوا في حد التقادم واشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر فانه قال بعد حين وهكذا اشار الطحاوي في رواية ابو حنيفة لم يقدر في ذلك وقوضه الى راي القاضى في كل عصر عن محمد انه قد روى بشهر لان ما دونه عاجل وهو رواية عن ابى حنيفة وابى يوسف روى وهو الاصح وهذا اذا لم يكن بين القاضى وبينهم مسيرة شهر اما اذا كان تقبل شهادتهم لان المانع بعد ثم عن الامام فلا يتحقق التهمة والتقادم في حد الشرب كذلك عند محمد وعنه ثابته بن يزيد والرائحة على ما يأتى في باب انشاء الله تعالى واذا شهدوا على رجل انه ذى بقلانة وفلانة غائبة فانه يحق وان شهدوا الله سرهما من فلا دن وهو غائب لم يقطع والفرق ان بالغيبة ينعدم الدعوى وهي شرط في السرقة دون الزنا وبالمحضور يتوهم دعوى الشبهة ولا معتبر بالوجود

في حقوق غيره ثم فانه فيها لاعلام من الحق بحقيقة حقه وتكفيه من استيفائه والسبب مستغن عنها فانما هو في حقوقه ثم استيفاءه واذا كان كذلك كان قيام الشهادة شرطاً حال الاستيفاء كما هو شرط حال القضاء بغير حقه اجماعاً وبالتقادم لم يقبل الشهادة فلا يصح هذا القضاء الذي هو الاستيفاء فانتفى وبهذا رد المختلف الى المختلف فان كون قيام الشهادة وقت القضاء شرطاً صحيح لكن الكلام في معنى قيامها فعندهم الم لم يطرا ما ينقصها من الرجوع هي قائمة حتى لو شهدوا ثم غابوا او ماتوا جاز الحكم بشهادتهم وعندنا قيامها بقياهم على الالبية والحضور ثم قد يقال لو سلم ترجيح هذا لكن الاتفاق انما يبطل في ابستاد الاداء للتهمة وقد وجدت الشهادة بالتقادم ووقعت صحيحة موجبة فالتفريق تقادم بسبب بلاتوان منها لا يبطل الواقع صحيحاً ولو قلنا ان ردنا انيط بالتقادم فلم يلبثت الى التهمة بعد ذلك يجب كونه انيط بتقادم عن توان من الشاهدين والا فممنوع ونذكر فيما يلي هذه المقولة لزيادة في ان اشار الله تعالى قوله واخلفوا في حد التقادم اشار محمد في الجامع الصغير الى ان ستة اشهر حيث قال شهروا بعد حين لوجعلوه عند عدم النية ستة اشهر على ما تقدم في الايمان اذا خلف لا يكلف حيناً وابو حنيفة لم يقدره قال ابو يوسف حيناً بابى حنيفة رحم ان يقدره لنا فلم يفعل وقوضه الى راي القاضى في كل عصر فخايراه بعد مجانته الهوى فخرطاً تقادم وما لا يعد فخرطاً غير تقادم واحوال الشهود والناس تختلف في ذلك العرف فانما يوقف عليه بنظر نظر في كل واقعة فيها تاخير فصب المقادير بالرأى متعذرة وعن محمد انه قد روى بشهر لان ما دونه عاجل على ما في مسألة الخلاف ليقضين وبينه عاجلاً فقطضاه فيما دون الشهر لا يحث وبعده يحث وهو رواية عن ابى حنيفة وابى يوسف رحم وهو الاصح وهذا بهذه الرواية مما في النجس وقال ابو حنيفة لو سأل القاضى المشهود متى زنى فقال لو منذ اقل من شهر اقبلم الحد وان قالوا شهر او اكثر ردسى عنه قال ابو العباس الناطق فقدره على هذه الرواية بشهر وهو قول ابى يوسف ومحمد وبذا اعنى كون الشهر فضاء يمنع قبولها اذا لم يكن بينهم وبين القاضى مسيرة شهر اما اذا كان تقبل شهادتهم بعد الشهر لان المانع بعد ثم عن الامام فلا يتحقق التهمة فقد نظر في هذا التقادم الى تحقق التهمة فيه وعدمه وهو مخالف ما ذكره من قريب انه بعد ما انيط بالتقادم لا يراعى وجود التهمة في كل فرد الا ان يقال اذا كان المانع البعد او المرض ونحوه من الموانع المحسنة حتى تقادم لم يكن ذلك التقادم المناط بل هو مما لم يكن هذه الموانع من الشهادة وسباب بان هذا رجوع في المنع الى اعتبار التقادم المناط به ما يلزمه احد الامرين من الفسق والتهمة ثم هذا التقادم المقدر بشهر بالاتفاق في غير شرب الخمر اما فيه فذلك عند محمد وعنه ثابته بن يزيد والرائحة فلو شهدوا عليه بالشرب بعد ما لم تقبل شهادته واستأني هذه ان اشار الله ثم قوله واذا شهدوا على رجل انه زنا بفلانة وهي غائبة فانه يحق اجمع الائمة الاربعة عليه وكذا الواقع بالزنا بغائبة يحق للرجل لا يجمع لمحدث ما عرفت فانه اقر بغائبة على ما تقدم وذكره في رجه عزم ونقل ابو عن ابى حنيفة انه كان يقول اولاً لا يحق حتى تحضر المرأة لاحتمال ان تحضر فتدعى ما يسقط الحد من نكاح مثلاً ونحوه ثم يرجع

وان شهد والله نني بامرأة لا يعرفونها لم يجد لاحتمال انها امرأته اذ امته بل هو البظاهر وان اقرب ذلك حد لانه لا يخفى عليه امته اذ امرأته وان شهد اثنان انه ذني بفلانة فاستلزمها واخران انها طاعتته ذريته المحرم عنهما جميعا عند ابي حنيفة سره وهو قول زفره وقال الجحد الرجل خاصة لا تقاها على الموجب تعزدا واحدا بزيادة جنابة وهو الاكراه بخلاف جانبها لان طواعيتها شرط تحقق الموجب في حقها ولم يثبت لاختلاف فيها وانه اختلف المشهور عليه لان الزنا فعل واحد فيتم

الى قول الكل وسيظهر بطلان القول الاول فان شهد وا انه سرق من فلان وهو غائب لم يقطع والفرق ان بالعينة تعميم الدعوى على الدعوى شرط في السدق للعلم بالبينة لان الشهادة بالسدق تتضمن الشبهة بماك المسروق للمسروق من الشبهة والمرء على المرأة لا يقبل بالدعوى وليست شرط الثبوت الزنا عند القاضي وطولب بالفرق بين القصاص اذا كان بين اثنين واحدهما غائب ليس للحاضر استيفاءه لجواز ان يحضر فقير بالعفو وبين الشهادة بزيادة الغائبة فان الثابت في كل منها شبهة الشبهة اجيب بالمنع بل الثابت في صورة القصاص نفس الشبهة وبهي احتمال العفو فان العفو ليس شبهة بل حقيقة المسقط فاحتماله هو الشبهة وانما يكون شبهة الشبهة لو كان العفو نفسه شبهة فيكون احتمال شبهة الشبهة بخلاف الغائبة فان نفس دعواه النكاح مثلا شبهة فاحتمال دعواه ذلك شبهة الشبهة فاعتبارها باطل والا دوى الى نفى كل واحد فان ثبوت بالبينة او الاقرار والذي يثبت به يحتمل ان يرجع عنه وكذا ان يشهد ويحتمل ان يرجعوا فلو اعتبرت شبهة الشبهة انقضى كل حد وجهه شبهة الشبهة ان نفس رجوع المقر والشاهد شبهة لانه يحتمل كذبه في الرجوع شبهة الشبهة قوله وان شهد والله نني بامرأة لا يعرفونها لم يجد لان الظاهر انها امرأته وامته فلو قال المشهود وعليه المرأة التي رايتها معي لميت زوجتي ولا امتي لم يجد ايضا لان الشهادة وقعت غير موجبة للحد وهذا اللفظ منه ليس اقرارا موجبا للحد فلا يجزى واما ما قيل ولو كان اقرارا فبمرة لا يقيم الحد ليقضي انه لو قال اربعا حد وليس كذلك وان اقرانه ذني بامرأة لا يعرفونها حد لانه لا شبهة عليه امرأته فان قيل قد تشبه عليه بان لم تزف اليه قلنا الا ان كما لا يقر على نفسه كما لا يقر على نفسه حال الاشتباه فلما اقر بالزنا فشرح عليه انها لم تشبه عليه بزوجته التي لم تزف وصار معنى قوله لم اعرفها امي باسرها ونسبها ولكن علمت انها اجنبية فكان هذا كالمخصوص عليه بخلاف الشاهد فانه يجوز ان يشهد على من يشبه عليه فكان قوله لا يعرفها ليس مستقطبا

قوله وان شهد اثنان حاصلهما انه شهد اربعة على رجل انه ذني بفلانة الا ان رجلين قالوا استلزمها واخرين قالوا طاعة فعند ابي حنيفة يندرسى الحد عنهما وهو قول زفره والائمة الثلاثة وقال الجحد الرجل خاصة لا تقاها على الموجب لحد عليه كذا في بعض النسخ وهو الاحسن في غالبها لا تقاها امي الفريقتين وعليه قوله وتفر داحدا بزيادة جنابة امي تفر داحدا الفريقتين بزيادة جنابة منه من الاكراه وهو لا يوجب التخفيف عنه بخلاف جانبها لان طواعيتها شرط وجوب الحد عليها ولم يثبت اذ قد اختلفوا فيه فقارضا فعدم الوجوب عليها بمعنى غير مشترك فلا يسقط عنه كما لو زني بصغيرة مشتهاة او مجنونة ولا يبي حنيفة انه قد اختلف المشهور وعليه قرره في النهاية على ظاهره فقال اختلف المشهور وعليه اثنان على تقدير وهو اذا كانت طاعة لان الفعل امي الزنا يكون مشترك بينهما وكل منهما مباشر لكانا مشبهوا وعليهما فيجب الحدان وواحد على تقدير وهو اذا كانت بكرية فان الرجل هو المنفرد بالفعل فيجب حد واحد فكان المشهور وعليه واحد لان الاكراه يخرج المرأة من ان تكون فاعلة للزنا حكما ولهذا لا تأثم بالتكليم كبرية فاختلاف الفعل المشهود به ادرث اختلاف المشهود وعليه واختلف القول من اقوى الشبهة انتهى ولا يخفى ان الموتى في استقاطه عن الرجل ليس بالاختلاف الفعل المشهود به فانه هو المستقل بكونه فكل من يستلزم

ولان شاهد الطواغيت صار قاذفين لهم وانما يسقط المحرم عنهما بشهادة واحدة شاهد الاكرام لان زناها مكرهة يسقط احدهما
فصارا خصمين ذلك وان شهد اثنان انه زنى باهوانة بالكوفة واخران انه زنى بها بالبصرة ويرى المحرم عنهما لان المشهود به
فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم يلق على كل واحد منهما نصاب الشهادة ولا يحل المشهود به فالزنا في الزنا في زاوية وهما
نظر الى اتحاد الصورة والمواضع وان اختلفوا في بيت واحد الرجل والمرأة معناه ان يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية وهما
استحسان والقياس ان لا يحد لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل في زاوية
والانتهاء في زاوية اخرى بلا اضطراب او لان الواقع في وسط البيت فيجسد من التقدم في التقدم ومن المؤخر في المؤخر فيشهد بحسب ما عنده

الشهادة على اثنين او واحد او يثبت في الحكم لان حاصل ذلك ان الرجل مشهود وعليه نصاب الشهادة على كل حال والمجرب
لحمه عند طائفة فائدة لابي حنيفة رحم في ايراد هذا الكلام بل الذي يفيد اختلاف الفعل المشهود به فاشتغاله بزيادة كلام لا
ولا يفيد في المقصود فائدة يعتد وكونه على تقدير آخر مشهودا عليها معه والفرض ان كان التقدير وهو طواغيتا غير ثابت
فانما هو امر مفروض فرضا لا فائدة فيه اصلا ولذا حمل شارح لفظه عليه على به وعليه اقتصر في الكافي فقال وله الشبهة
اختلف وليس على احد هما اى على احد الوجهين الذين هما الاختلاف لنصاب الشهادة فلا يجب شيء وهذا لان الزنا فعل
يقوم بهما وقد اختلف في جانبها فيكون مختلفا في جانبه ضرورة يعنى ان الزنا بطائفة غير الزنا بمكرهته وشها وتهم بزنا دخل
في الوجود والشاهد ان بزناه بطائفة يتفian زناه بمكرهته والآخران يتفian زناه بطائفة فلم يتحقق على خصوص الزنا المتحقق
في الخارج شبهة اربعة وقول المصنف يقوم بهما لا يريد قيام العرض بعد فرض انه واحد بالشخص بل انه يتحقق قيامه
وجوده بهما قوله ولان شاهد الطواغيت لما انذرى المحرم عنها صار قاذفين لها بالزنا فصارا خصمين لها ولا شبهة
للخصم فكان مقتضاها ان تحذف القذف لكن سقط بشبهة اربعة الآخرين بزنا مكرهته فان الزنا مكره لا يسقط الا حصان
في حد القذف والاحصان يثبت شها اثنان فلما سقط شها دتما في حقها سقطت في حقه بناء على اتحاد الفعل
فصار على زناه شاهدان فلا يحسد وهذا الاعتذار في سقوط حد القذف يحتاج اليه عند ما ذكره في جامع شمس الائمة
حيث قال لم يجب حد القذف على الشهود وعند ابي حنيفة لانهم اتفقوا على النسبة الى الزنا بلفظة الشهادة وذلك مخرج
لكلامهم من كونه قذا كما في المسئلة التي تلى هذه واما عند ما ذكره في الطواغيت صار قاذفين لها لكن شاهد
الاكرام اسقط الى آخر ما ذكرناه قوله وان شهد اثنان اى شهد اربعة على رجل بالزنا اثنان منهم شهد اثنان فيهما
بالكوفة والآخران زنى بها بالبصرة ويرى المحرم عنهما جميعا لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان
لان الزنا بالكوفة ليس هو الزنا بالبصرة ولم يتم على كل منهما نصاب الشهادة وهو الشها اربعة ولا يحسد الشهود
للقتل وفيه خلاف زفر فعنه سجد ون للقتل وهو قول الشافعي لان العبد لما لم يكمل زنا حراما واقتدر
كما لو كانا ثلاثة شهدوا به فانهم سجدون قلنا كلامهم وقع شهدا لوجود شرطهما من الالوية ولفظ الشهادة وتتم
في حقهم المشهود وعليه فان شبهة الاتحاد في نسبة الزنا لامرأة واحدة وصفة الشهادة ثابتة وبذلك حصل شبهة اتحاد
الزنا المشهود به فينبغي المحرم عنهما والحاصل ان في الزنا شبهة اوجبت الدر عن المشهود وعليه وفي القذف شبهة
اوجبت الدر عن الشهود قال قاضي خان وكلامنا اظهر لقوله تم والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء
وقد وجب الاثبات باربعة قوله وان اختلفوا في بيت واحد الرجل والمرأة معناه ان يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية
وهذا اعني حد الرجل مع هذا الاختلاف استحسان والقياس ان لا يحسد لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل المشهود به
كالتي قبلها من البلدين والدارين والقياس قول زفر والشافعي وما لك وجه الاستحسان انهم اتفقوا على فعل واحد

وان شهد اربعة انذري بامواله بالتحليل عند طلوع الشمس وادبعه الله ذلي بها عند طلوع الشمس يدري عند ذري المحدث عن
جميعا اما عن من فلا ياتين بالذب احد الفريقين من غير عين داما عن الشهود فلا احتمال صدف كل فريق

نسبه الى بيت واحد صغير او الكلام فيه بخلاف الكبير وبعد ذلك تعيينهم زواياه واختلافهم فيها لا يوجب تعدد الفعل لان البيت
اذا كان صغيرا والفعل وسطه فكل من كان في وجهه يظن انه اليه اقرب فيقول انه في الزاوية التي عليه بخلاف الكبير فانه لا يحتمل هذا فهو
كالدارين فكان اختلافهم صورة لا حقيقة او حقيقة والفعل واحد بان كان ابتداء الفعل في رواية ثم صار الى اخرى بتجزيها عن
واما قيل اختلفوا فيما لم يكلفوا نقله فليس بحجيب لان ذلك ايضا قائم في البلدين نعم انسابهم مكلفون بان يقدروا مثله في دار الاسلام
فالوجه ما اقتصرنا عليه فان قيل هذا توقيف لا قامة الحد وهو احتياط في الاقامة والواجب دركه اجيب بان التوقيف مشروط
صيانة النصوص عن التعطيل فانه لو شهد اربعة على رجل بالزنا بفلانة قبلوا مع احتمال شبهة كل منهم على زنا في غير الوقت
وقبوله مبني على اعتبار شهادته كل منهم على نفس الزنا الذي شهد به الاخر وان لم ينص عليه في شهادة فانه قيل الا خلا
في مسكتنا منصوص عليه وفي هذه مسكوت عنه اجيب بان التوفيق مشروع في كل من الاختلاف المنصوص والمسكوت
ومن الاول اذا اختلفوا في الطول والقصر وفي السم والنعال وفي انها بيضاء وسمر او عليها ثوب احمر واسود تقبل في كل ذلك
فقد استشكل على هذا ذهب الى حصة فيما اذا شهدوا فاختلفوا في الاكراه والطواعية فان هذا التوفيق ممكن بان يكون
ابتداء الفعل كرا واختيار طواعية قال في الكافي يمكن ان يجاب عنه بان ابتداء الفعل اذا كان عن اكراه لا يوجب الحد في النظر
الى الابتداء لا يوجب والنظر الى الانتهاز يجب فلا تحجب بالشك وهنا بالنظر الى الراويين يجب فافترقا قوله ولو شهد اربعة

انه زني بامراة عند طلوع الشمس بالتحليل بالنون والنجار المعجزة تصغير نخلة مكان بظاهر الكوفة وقد يقال بجمله بالنار المفتوحة
والجهم وهو تصحيف لانه اسم قبيلة باليمن وشهد اربعة انه زني بها عند طلوع الشمس يدري بهند فلاح على احد منهم ما عندها
فلا يتيقن بذب احد الفريقين غير عين اذ الان لا يتصور منه الزنا في ساعة واحدة في مكانين متباعدين فلا يجب صراحة بالشك
واما في الشهود فلا يتيقن بصدق احد الفريقين فلا يجحدون بالشك فلو كان المكانان متقاربين بآثار شهادتهم لانه ليصح كون الامر
فيهما في ذلك الوقت لان طلوع الشمس يقال لوقت ممتد امتدادا عرفيا الا انه يخص بظهور ما من الافق ويحتمل تكرار الفعل ودري بهند
يدري بظاهر الكوفة وبنبت النعمان بن المنذر بن الماء الساكن كانت ترهب وتبنت هنلا وير واقامت به وخطبها المغيرة بن
شعبة ايام امارته على الكوفة فقالت والصليب في ما رغبة بالجمال ولا كثرة مال انما اراد ان يفتخر كما في قوله فكنت بنت النعمان
بن المنذر والافاي رغبة الشيخ اعوذ في عجز عجميا فصدقها المغيرة وقال في ذلك ما ذكرت ما منيت نفسي خاليا به ندر ك
يا بنت النعمان فخالق ردت على المغيرة ذهبت ان الملوك ذكية الا زمان في الحلفك بالصليب فصدق هو الصليب اصدق حلفه
الربان فكانت بعد رجل عليه فسألهما يواعج لهما فقالت فبينما ينسوس الناس والامر امرنا اذا نحن فيهم سوف تمقتض
فان لدينا لا يدوم لغيمها تغلب تارة منا وتصرف ذكر هذا ابن الشجرى في المألية على القصيدة النازلية للشاعر الرضي التتالا
مازلت اطرف المنازل باللوى حتى نزلت منازل النعمان ولقد رايت يدري بهند مثرا لا الماسن الرضا والمحدثان مقض كستع
المران تغيب انصاره وخلا عن الاعوان بالي المعالي اطرفت شرفا اطراف منجذب القرنية فان ذكرت مشجها الا

وان شهد أربعاً على امرأته بالزنا وهي بكر فدرى الحق عنهما وعندهم كان الزنا لا يتحقق مع بقاء الكفارة ومعنى المسئلة ان النساء
نظر ان اثباتا فقلن انهما بكرتان شهدتهن في اسقاط الحد وليس نجحة في ايجابه فلهذا سقط الحد عليهما ولا يجزى عليهما وان شهدن اربعة على رجل بالزنا
عيمان او محمدين في قذف او احد من عبداً او محمدين في قذف فانهن محمدين ولا يحد المشهود عليه لانه لا يثبت بشهادتهن المال فثبت الحد وحدهم
ليسوا من اهل اداء الشهاده والعبد ليس من اهل التحمل ولا ادائه فثبت شبهة الزنا لان الزنا يثبت بالادعاء وان شهدن اربعة فثبت الحد وحدهم
لم يحد لان الفاسق من اهل الاداء والتحتمل وان كان في ادائه نوع قصور لجهة الفسق فلهذا الرقعي القاضي يشهد في قذف فاسق ينفذ عنه فثبت
بشهادته شبهة الزنا واعتبار قصور في الاداء لجهة الفسق يثبت شبهة عدم الزنا فلهذا انما يثبت الحد وان شهدن اربعة فثبت الحد وحدهم
ان الفاسق ليس من اهل الشهاده فهو كالعبد عندنا وان نقص عن الشهود عن اربعة حد ولا يحد من فقه اذ حصة عند لقمان الحد
جوز الشهاده عن الفتن باقتدارها وان شهدن اربعة على رجل بالزنا ففرض بشهادتهن حد واحد وهو حد الزنا وهو حد واحد وان شهدن اربعة
تت فقه اذ الشهود ثلثة وليس عليهم ولا على بيت المال ارض الفرض وان ربيعة خذ يمينه على بيت المال وهذا عندنا في حصة ربيعة وقالنا انما انقضت لينا
على بيت المال قال العبد الفاسق عهده الله معناه اذا كان جرحه على هذا المثل اذا اذاع من الشهاده ولا يحد من حد واحد وعندهما يضمنون

بوجه يمين قبل سبع زنا بها زنا : وبما روي على الخيرة فيمنع من الزنا بطيئة الاذعان : والنوارس من النساء التي منقر من الرتبة يقال
تارت المرأة تنور نوار اذا انفرت من القبح قوله ان شهد اربعة على امرأة بالزنا وهي بكر بان نظر النساء اليها فقلن هي بكر فدرى الحق عنهما
اي عن المشهود عليها بالزنا وعندهم اي ويدري حد القذف عن الشهود وهو حد واحد قول الشافعي واحد وعنده مالك الحد المرأة والحد
اما الدرر عنها فلهذا كذب الشهود اذ لا يجاز مع الزنا وقول النساء حجة فيما لا يطلع عليه الرجال فثبت بكارتها بشهادتهن ومن
ضروره سقوط الحد فثبت ان يقال ان لم يتعارض بشهادتهن شهد اربعة فثبت بشهادتهن بكارتها وهو لا يستلزم عدم الزنا لمجاز
ان تعود العذرة لعدم المبالغة في ازالتها فلا يجاز شبهة الزنا فينبغي ان لا يسقط الحد وان عارضت بان لا يتحقق عود العذرة
يجب ان تبطل بشهادتهن لانها لا تقضي قوة شهادتهن قلنا سوار انقضت معارضته لا لانه ان يورث شبهة بها يندرس
وكذا لا يسقط بقولن هي ارتقا او قرنا وليقبل في ذلك قول امرأة واحدة واما عن الشهود ولكامل عددهم في الشهاده على الزنا
وانما امتنع الحد بشهادتهن قلنا لو لم يثبت في اسقاط الحد في ايجابه والحاصل انه لم يقطع بكذبهم لجواز صدقهم وتكون العذرة
قد عادت لعدم المبالغة في ازالتها بالزنا او لكذبهم قوله وان شهد اربعة على رجل بالزنا وهم عيمان او محمدين في قذف او احد من
عبداً او محمدين في قذف يحل المشهود عليه الاصل ان الشهود باعتبار التحمل والاداء والنوع اهل التحمل والاداء على وجه
الكمال وهو الحر البالغ العاقل العدل واهل لما على وجه القصور كالفساق لجهة الكذب ومقابل القسمين ليس اهل التحمل والاداء
وهم العبيد والمجانين والصبيان والكفار واهل التحمل والاداء كالحدود في قذف والعيمان فالاول يحكم بشهادته وثبت
الحقوق بها والثاني يجب التوقف فيها ليظهر صدقه اولى فلا والثالث لا يشهد له اصلاحاً ولا اعتبار فيما لم تعتبره الاداء فلا يصح
النكاح بحضورهما وشهادتهما والبراعه يعتبر في هذا فصيح النكاح بحضور العيمان والقذف ولو شهدوا بعد ذلك لم يقبل اذاع
ففي المسئلة المذكورة عدم الحد للزنا ظاهر لانه لا يثبت بشهادة هؤلاء ما يثبت مع الشهادت كما لمالك فكيف يثبت بها ما لا يثبت
معها من الحدود وبذلك لان العيمان والحدود ليس اهل التحمل ايضا فلم يثبت شهادتهن شبهة الزنا لان
الزنا يثبت بالاداء فصاروا قذرة فيحدون بخلاف الفاسق اذا شهد اربعة منهم على الزنا لا يحدون وان لم يقبلوا لانهم اهل الاداء
مع قصور حتى لو حكم حاكم بشهادة الفاسق لانه لا يحل له ذلك فاحتطنا في الحد فسقط عن المشهود عليه لعدم الثبوت وعمن الشهود
لثبوت شبهة الثبوت ويأتي فيه خلاف الشافعي بناء على اصله ان الفاسق ليس من اهل الشهاده وكذا قال احمد في رواية حيشه
قوله وان نقص عدد الشهود عن اربعة بان كانوا ثلثة فاقبل حد واحد القذف يعني اذا طلب الشهود عليه بالزنا ذلك لانه حقه فثبت
على طلبه وبه اجماعه لقوله تم واللذين يرمون المحضات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء او فاجلدوهم ثمانين جلدة وحسب شهد على الزنا
ابو بكره ونافع وعلقته وجبه بن معبد ولم يكمل بشهادة زنا صدر عرض الثلاثة الشهود بحضور الصحابة فكان اجماعاً والاربعة اخوه لام
واسم امهم سمية واما وجه من جهة المعنى فلان اللفظ لا شك في انه قذرة وانما تخرج عن حكم المتذوق اذا اعتبه شهادته ولا تعتبر
شهادته الا اذا كانوا ايضا باقوله وان شهد اربعة على رجل بالزنا ففرض بشهادتهن الحد واحدهم شهادته وشهودها

لما ان الواجب بشيء مطلق الضرب اذا احتراز عن المخرج خارج عن الوسم فينتظم الجراح وغيره فيضافي الى شهادتهم فيمنع
بالوجوه عند عدم الرجوع فيجب على بيت المال لانه ينقل فعل الجراح الى القاضى وهو عامل للمسلمين فيجب الغرامة في ما لم يفسد
كالرجم والقصاص ولا يبي حنيفة ان الواجب هو الجرح وهو ضرب مولم غير جراح ولا يهلك فانه يقع جراحا ظاهرا ولا معنى في
الضارب وهو قلة حدايته فاقصر عليه لانه لا يجب عليه الضمان في الصحيح كيلا يثبت الناس عن الاقامة مخافة الغرامة وان شدد رتبة
على شيء اربعة على رجل بالزنا لم يجد لما في من زيادة الشهرة ولا ضرر ولا تخافا فان جاء الاولون فشدوا على الملعنة في ذلك
المكان لم يجد ايضا معناه شهد واعلى ذلك الزنا بعينه لان شهادتهم قد تركت من وجه وكذا شهادة الفرد في عين هذه الحادثة اذ هم
قائمون مقامهم في التهمة والتحصيل ولا يحد الشهود كان عددهم متكاملا ومتناهيا عن الحد عن المشهود عليه لزوم عيشة وهي كافية لان الحد لا يحد
فجرحه الجلا ومات منه لعدم احتماله اياه ثم ظهر بعض الشهود عبدا او محدودا في قذف او عصى او كافرا فانهم يجحدون بالاتفاق لان الشهود
اقل من اربعة ومتى كانوا اقل حد واحد القذف ثم قال ابو يوسف ومحمد ارش الجراحة ودية النفس فيما اذا مات في بيت المال وقال
ابو حنيفة لا شيء عليهم ولا على بيت المال ولو كان الحد الرجم فرجم ثم ظهر احد الشهود وعلى ما ذكرنا قضيته على بيت المال اتفاقا قال لم يصح
وعلى هذا اذ البرج المشهود بعد ما ضرب فخرج او مات لا يضمنون عنده وعندنا يضمنون ارش الجراحة ان لم يميت والدية ان مات
وظاهر انه لا يحسن كل الحسن لفظ وعلى هذا بنا لان مشله يقال اذا كان الخلاف في المشار إليها كالحلاف المشبهة وليس سنا
كذلك فان ذلك الخلاف هو ان الارش والدية في بيت المال عندهما عند ليس على بيت المال شيء ومهما عندنا
على الشهود وعنده ليس عليهم شيء وقال الشافعي وما لك فاحمد الارش والدية على الحاكم قوله لما ان الواجب مطلق
الضرب اذا احتراز عن المخرج خارج عن الوسم فينتظم الجراح وغيره فيضافي الجرح والموت الى شهادتهم فصاروا
كالمباشرين لما اوجبوه بشهادتهم فخرجهم اعتراف بانهم جناة في شهادتهم كمن ضرب شخصا بسوط فخرجوه او مات وكشده
القصاص والقطع اذ اوجبوا هذا اذ اوجبوا ما اذ لم يرجعوا بل ظهر بعضهم عبدا او محدودا او جارا اذ اراد لقوله وعند عدم الرجوع لم يكونوا مؤثمين
في اجابتهم فيجب على بيت المال لانه ينقل فعل الجراح الى القاضى لانه الامر له وفعل المأمور ينقل الى الامر عند صحة الامر فكانه
ضرب بنفسه ثم ظهر خطاؤه وفيه يكون الضمان في بيت المال لانه عامل للمسلمين لان نفسه فتجب الغرامة التي لحقت بسبب عمله
لهم في الملم وصار الجرح والموت من الجرح كالرجم والقصاص اذا قضى به فان الضمان عند ظهور المشهود ومحمد ودين وعبيد الخ
في بيت المال اتفاقا قوله ولا يبي حنيفة ان الواجب بشهادة اربعة او خمسة او مولى غير جراح ولا يهلك فتضمن هذا منع
قوله الواجب مطلق الضرب وقوله في اثباته ان الاحتراز عن الجراح خارج عن الوسم ممنوع بل ممكن غير عسرا ايضا ولا يقع
جرحا الا لخرق الضارب وقلة هدايته وترك احتياطه فاقصر عليه فلا يعقد الى الشهود ولا القاضى سجلا منه الرجم فانه
مضيات الى قضاير القاضى لانه قضى به ابتداء ثم ظهر خطاؤه ومصلحة عمله للعامة فيكون موجب ضرر خطاؤه عليهم في الملم
لانه العزم بالضم اما الجرح الخارج فلم يقض به فلا يلزمه ليكون في بيت المال بل يقتصر على الجلا والالة لا يجب عليه الضمان
في الصحيح لانه لم يتجرده فلو تضمنه لا تمنع الناس من الاقامة مخافة الغرامة واذا لم يجب الغرامة عليه ولا على الشهود ولا على القاضى
ليثبت في بيت المال لم يجب اصلا وهو المطلوب وقوله في الصحيح احتراز عن قول فخر الاسلام في مبسوطه لو قال قاتل يجب
الضمان على الجلا فله وجه لانه ليس بامور بهذا الوجه بل بضرب مولم لا جراح ولا كاسر ولا قاتل فاذا وجد فله على هذا
الوجه رجع تعديا فيجب عليه الضمان وهذا وجه من جملة احتراز عن جواب القياس وانما يقال ذلك لضرورة عدم الخلاف
في الواقع قوله وان شهد اربعة على شهادة اربعة على رجل ان لم يجد لما فيها اى في هذه الشهادة التي هي الشهادة على الشهادة
زيادة شبهة لتحقها في موضعين في تحمل الاصول وفي نقل الفروع وهو قول مالك والشافعي الاصح من مذاهب الشافعي انه يجحد
بنا اذا كانت شر وطها وخن بنيا زيادة الشبهة وهي وان لم تمنع في الشرع لان الشرع اعترافا للشهادة على الشهادة

وإذا شهد اربعة على رجل بالزنا فوجب لكل اربعة واحد حد الرجم وحده وعزم برجم الدية اما المرافعة فانه بقي بمن يثبت بشهادته
 ثلاثة ارباع الحق فيكون الثالث شهادة الرابع ربع الحق وقال الشافعي لا يجب القتل دون المال بناء على اصله في سقوط القصاص
 وسنينة في الديات انشاء الله تعالى واما الحد فمدح على ما انشأه في قوله لا يحد لان كان الرابع قاذف حتى فقد بطل بالموت
 وان كان قاذف ميت فهو مروج بمحا القاضي فيورث ذلك شبهة ولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالمرجوع لان به نفس حتى ادته فحق للمال
 قذفا للميت وقد انسخنا الحجة فيمنع ما يثبت عليه وهو القضاء في حقه فلا يورث الشهادة بخلاف ما اذا قذفه غيره ولا منه
 غير محصن في حق غيره لقضاء في حقه فان لم يحد المشهود عليه حتى يرجع واحد من مصادره واجمعها في سقوطها
 اتحد من المشهود عليه وقال محمد بن راهل الرابع خاصة لان الشهادة تأكدت بالقضاء فلا يفسد في حق الرابع كما اذا رجع
 بعد الامضاء ولما ان الامضاء من القضاء فصار كما اذا رجع وانضم قبل القضاء الى ناسط المحض المشهود عليه فوجبه وانضم قبل القضاء
 وقال زفر بن راجع خاصة لانه لا يصدق على غيره ولنا ان كلامهم قذف الاصل وانما يصير شهادة بالتصال القضاء به فاذا اتصل في قذفنا فيكون
 والزم القضاء بموجبها في المال لكنها ضعيفة بما ذكرنا ولا يلزم من اعتبارها في الجملة اعتبارها في كل موضع كشهادة النساء
 صحيحة لذلك وليست معتبرة في الحد ولزيادة شبهة فيها فلم ان الشهادة مع زيادة مثل تلك الشبهة معتبرة الا في الحد
 وسببه انه يحتاج في در الحد من المشهور به لو كان الاحتياط رد ما كان كذلك من الشهادة كما ردت شهادة النساء فيها ولا سيما
 بل اعتبار البطل في موضع يحتاج في اثباته لا فيما يحتاج في ابطاله فان جاز الاولون يعني الاصول شهدوا باللعانة بنفس ما شهد بالفروع
 من الزنا فعنه لا يقبل ايضا لان الشهادة يكون الاصول قدرها الشرع من وجه برده الشهادة الفروع في عين
 المجازة التي شهد بها الاصول اذ هم قائمون مقامهم فصارت شبهة في ذلك من المشهود عليه بالزنا ثم
 لا يحسد المشهود الاصول ولا الفروع لان عددهم متكاثر فلم تكن شهادتهم قذفا غير انه امتنع الحد عن المشهود عليه
 لنوع شبهة وهي كافية لدر الحد لا لايحابة فلا توجب حد القذف على الشهود **قوله** وادانهم اربعة على رجل بالزنا
 فرجم حاصل وجوده برجع واحد ثلاثة اما قبل القضاء او بعده قبل الامضاء او بعده ذكرنا المص كما فذكرنا الا لا اذ رجع واحد
 من الاربعة بعد الامضاء وهو الرجم مثلا وان حكمه انه وحده يغرم ربع الدية اما عزامة ربع الدية فلا يثبت من بقي بشهادته
 ثلاثة ارباعها فتكون التالف بشهادة الرابع ربعا لا ثلاثة ارباع النفس كما في ضمن بدل الربع وقال الشافعي يجب القتل
 لا المال بناء على اصله في شهود القصاص انهم اذ رجوا يقتلون قال المص وسنينة في الديات قيل وقعت المحالة
 غير راجحة لانه لم يذكر فيه واما حد الرابع وحده فمدح على ما انشأه في قوله لا يحد لان كان قاذفا حتى يرجعه فقد
 بطل بالموت لان حد القذف لا يورث لان الغالب فيه حتى انه فيورث شبهة وان كان قاذف ميت فهو مروج بمحكم
 القاضي وحكمه برجمه يوجب شبهة في احصائه ولنا لا يحد الباقون اجماعا **قوله** ولنا الخ حاصدا اختيار الشق الثاني وهو انه قد
 ميت ثم نفى شبهة الدارية لحد القذف عنه اما ان قد ثبت ميت فلان الرجوع تنفسح شهادته فتصير قذفا للمال لانه بالرجوع
 يستبين ان تلك الشهادة كانت قذفا من الاول لانها حين وقعت كانت معتبرة شهادة غير ان الرجوع تنفسح فتصير قذفا
 للمال كمن علق الطلاق ثم وجد الشرط بعد ستة فوقع يقع الآن لانه يتبين انه وقع حين التكلم به وكذا اذا فسح وارث المشتري
 البيع منع البائع بعد موت المشتري يثبت به الملك في الحال للبائع بخلاف ما لو طهر اخذهم بعد الحد فانهم يحدون كلهم لانه
 ظهران الرابع وغيره قذفه لان البعد لاشهادة له فكان عدد الشهود ناقصا فيحدون وانما لا يحدون بعد الرجم عنه فطور
 احد بهم عيب لانه قد ثبت حياته واما ان كونه مروجيا ليس شبهة في حقه دارية للحد عنه ولنا لما انفسخت الحجة انفسخ ما بني
 عليها وهو القضاء برجمه في حقه برجمه واعترافه فاذا انفسخ تلاشتا فكانه لم يكن لكن ذلك في حق الرابع خاصة فلم يكن بحيث يوجب
 شبهة في حقه لان زعمه معتبر في حقه بخلاف غيره لانه لم ينفسخ في حق غيره فلذا حد الرابع ولم يحد غيره لو قذفه لان القضاء
 لما كان قائما في حق الغير صار المروج غير محصن في حقه ثم ذكر المص رجوع الواحد قبل الامضاء بعد القضاء فقال فان لم يجز الشهود
 عليه بالزنا حتى يرجع واحد منهم اي بعد القضاء قبل الامضاء اجماعا وقال محمد وزفر بن راجع وحده لان الشهادة تأكدت بالقضاء

فان كانوا خمسة فوجه لعدم فلا شئ عليه لانه بقي من يبق بشهادته كل الحق وهو شهادة الاربع فان رجع آخر حذوا غير ما رجع
الدية اما المحرر فلما ذكرنا واما الغرامة فلا بد من يبق بشهادته ثلثة ارباع الحق والمعتبر بقاء
من بقي لا يبرع من رجع على ما عرف وان شهد امر بعة على رجل بالزنا فزوجه فاد الشهود بيمين اعيان فالدية
على المزين عند اى حبيقة مرة معناه اذ ارجعوا عن التزكية وقال ابو يوسف ومحمد بن وهب على بيت المال وقيل هذا اذا قالوا التزكية مع علمنا
بما لو لم نعلم انهم اثنوا على الشهود خيرا فصار كما اذا اثنوا على المشهود عليه خيرا بان شهدوا على اعيانهم ولان الشهادة اثناء تعبير حجة عاملة
بالتزكية فكانت التزكية في معنى علة العلة فيصاف الحكم بها بخلاف شهود الاحصان لانه محض الشرط ولا فرق بينهما اذ شهدوا بالبلقة
الشهادة واخبروا وهذا اذا خبروا بالجرية والاسلام اما اذا قالوا هم عدول ونحوه اعيان لا يضمنون لان العهد قد يكون عدولا ولا ضمانات
على الشهود لانه لم يقع كراهة لشهادته ولا يحدون حد القذف لانهم قد فرغوا قد مات فلا يبرر من عنه

فلما بقي طريق الى وقوعه قد فارجع بعد القضاء قيل الامضاء انما يؤثر في حق القضاء في حقه خاصة كالرجوع بعد الاستيفاء ولما
ان الامضاء راي استيفاء المحرم من القضاء قد تقدم بيان كون الامضاء من القضاء بحقوق الله تعالى في مسئلة التقادم
فكان رجوعه قبل الامضاء كرجوعه قبل القضاء وتظهر ثمرته كون الامضاء من القضاء فيما اذا عترضت اسباب المخرج في الشهود
او سقوط احصان المقدوف او عزل القاضي يمنع استيفاء حقه القذف وغيره ثم ذكر رجوعه قبل القضاء فقال وكورج واحد منهم
قبل القضاء وجميعا وهو قول الائمة الثلاثة وقال زفر بن محمد الرابع خاصة لان رجوعه عامل في حق نفسه دون غيره فبقى شهادتهم
على ما هي عليه لا تتقلب قذفا ولنا ان كلاهما قد ف في الاصل وانما تصير شدة بالتصال القضاء به ولم يتصل به لان رجوعهم
منع من ذلك فيبقى قذفا فيجدون والاول ان يقال كلاهما قد ف في الاصل وانما تصير شدة مادام بصفة ايجابه القضاء
على القاضي وبالرجوع انتهى فكان قذفا وهذا لان كونه لا يخرج عن القذف الى الشهادة الا بالتصال بحقيقة القضاء مما يمنع اذا عثر
هذا قلنا لو امتنع الرابع من الاداء سجدة الثلاثة ولا يكون ذلك بسكوت الرابع بل بنسبة الثلاثة اياه الى الزنا قولا فكذا اذا رجع احد
يحد ثلاثتهم بقوله زنى قوله وان كانوا خمسة عطف على اول المسئلة ولو شهد اربعة ورجع احدهم اى بعد الرجم لا شئ عليه
لاحد ولا غرامة لانه بقي بعد رجوعه من يبق بشهادة كل الحق وهو الشهادة الاربعة وهو قول الائمة الاربعة سوى قول الشافعية
غير الاصح عندهم وان رجع آخر مع الاول حد كل منهما وغراما رابع الدية وللشافعية تفصيل وهو انها ان قالوا لا خطا فوجب عليها قسطها
من الدية وفيه وجان في وجه خمسها ووجه ربعها كقولنا ولو قال لا تعدنا الكذب يقتلان اما المحرر فلما ذكرنا يعنى من ان الشهادة تتقلب
قذفا للحال فعليها الحد يعنى عند رجوع الثاني تنسخ شهادتهما قذفا لعدم بقاء تمام الحجة بعد رجوع الثاني لان رجوع الثاني هو الموت
للمحد واما الغرامة فلا بد من يبق بشهادة ثلثة ارباع الحق والمعتبر في قدر لزوم الغرامة بقاء من بقي لا يرجع من رجع
على ما عرف قوله وان شهد اربعة على رجل بالزنا وكذا بان قال المكون هم احرار مسلمون عدول اما لو اقتصر على
قولهم عدول فلا ضمان على المزين بالاتفاق اذا ظهر اعيان فان زكوا كما قلنا فرجهم ثم ظهر بعضهم كافرا او عبدا فاما ان يستمر
المزكون على تزكيتهم فاعلمين هم احرار مسلمون فلا شئ عليهم اتفاقا ومعناه بعد ظهور كفرهم حكمهم بانهم كانوا مسلمين فاذا ما
ظهر كفرهم وان اخطانا في ذلك فكذا لا يضمنون بالاتفاق فلم يبق صورة الرجوع التي فيها الخلاف الى ان يقولوا تعدنا
فقلنا هم احرار مسلمون مع علمنا بخلاف ذلك منهم ففي هذه الصورة قال ابو حنيفة رحم الدية على المزين وقال ابو يوسف ومحمد
على بيت المال وهو قول الائمة الثلاثة اذا عثر هذا فقول المصنف قبل هذا اذا قالوا تعدنا التزكية مع علمنا بما لم يس على ما
بعد قوله اذ ارجعوا عن التزكية لانه لو هم ان في صورة الرجوع الخلافة قولين ان يرجوا بهذا الوجه او باعم منه وليس كذلك لما انهم
لو ضمنوا لكان ضمان عدوان وهو بالمباشرة او التسبب او عدم المباشرة ظاهرا وكذا التسبب لكان سبب الاتلاف الزنا وهم
لم يثبتوه وانما اثنوا على الشهود خيرا فصار كما لو اثنوا على الشهود وعليه بالاحصان فكذا لم يضمن الشهود الاحصان بعد رجوع
الشهود وعليه به اذا ظهر غير محض لانهم لم يثبتوا النسب كذلك لا يضمن المزكون ولا بلى حنيفة ان الشهادة بالزنا انما تصير حجة بيمين

واذا شهد امر بحد على رجل بالزنا فامر القاضي بوجه ضرب رجل عنقه ثم وجد الشهود عيسى القائل الذية وفي القياس يجب القياس لان قتل نفسا معصومة بغير حق وجه الاستسكان ان القضاء صحيح ظاهرا وقت القتل فاورث شبهة بخلاف ما اذا قتله قبل القضاء لان الشهادتين لم تصر حجة بعد ولا نكته مباح الدم فتمتد على دليل مبين فصارت كاذبة حثيا وعليه علة منه وجب له في ماله لانه من والعواقب لا تعقل العمد ويجب ذلك في ثلث سنين لانه وجب بنفس القتل وان رجم ثم وجد واعبى فالذية على بيت المال لانه اعتقل او لا يمام فنقل فعليه اليد ولو باشر بنفسه يجب الذية في بيت المال لما ذكرنا كذا هذا بخلاف ما اذا ضرب عنقه لانه لم ياتر امروا واذا شربوا على رجل بالزنا فامر القاضي بالنظر قبلت شهادته فامر بالنظر لم يباح النظر لم يضر مرة تحمل الشهادة فاشبهه الطبيب والقبالة

الحكم بالرجم على المحاكم بالتركية بحكم التركية في معنى علة العلة لانهما موجبة موجبة الشهادة للحكم به وعلة العلة كالعلة في افعال الحكم اليها على ما عرف بخلاف الاحصان فانه ليس موجبا للعقوبة ولا تغليبها بل الزنا هو الموجب فعند الاحصان يوجبها غنيمة لانه كفر نعمة الله فلم تفتت العقوبة الى نفس الاحصان الذي هو النعمة بل الى كفران النعمة فكانت شهادة به الشهادة وثبتت علامته على استحقاق تغليب العقوبة والسبب وجع الكفران في موضع الشكر ثم فاد المصدا لا يشترط في التركية لفظ الشهادة بان قالوا الشهادتهم احرارهم بل ذلك او الاجبار كان يقولوا بهم الاحرار وكذا لا يشترط مجلس القضاء اتفاقا ثم لا يشترط العدد في المزمك عند ابي حنيفة وابي يوسف خلا لسمه في شرط الاثنين في سائر الحقوق والاربعة في الزنا وتجوز شهادة رجل وامرأتين في الاحصان ثم لا يحسد الشهود حد القذف لانهم قد فوجوا حياتهم ولا يورث استحقاق حد القذف واعلم انه وقع في المنظومة قوله على المزمكين ضمان من رجمه ان طهر الشاهد عبد الله فوجوا ضمان هذا المتكلف من بيت مال المسلمين فاعترفت وفي المزمكين اذا هم رجوا كذا وقالوا عزروا او اجواء وفي المختلف ما في المنظومة لانه قال بعد ذكر الخلاف مطلقا عن قيد الرجوع وعلى هذا الخلاف اذا رجع المزمكون قال في المصنف شرح المنظومة وهذا اشكال ما كل فاما ان اولنا المسئلة بالرجوع يلزم التكرار وان لم ياد لها بالرجوع يلزم المخالفة بين الروايات فيحمل ان يكون في المسئلة روايتان ويدل عليه انه ذكر فخر الاسلام في الجامع الصغير مطلقا كما ذكرنا وفي الشرح خلافة ثم قال ويحمل ان يادول بالرجوع والاي لم التكرار لان المسئلة الاولى فيما اذا ظهر المشهود عليه او رجع المزمكون ايضا والمسئلة الثانية لعني التي في البيت الثالث فيما اذا رجع المزمكون فحسب بالتفاوت ظاهرا انتهى وعلى هذا الخلاف في موضعين ما اذا ظهر واعبى او رجوا او اذا رجوا فقط والتعزير بهم فالتفاق قول صاحب الجمع ولو عبد الله شهدوا فزكوا فزجهم ثم طهروا واحد منهم عيبه فالضمان على المزمكين ان اتحدوا وقالوا في بيت المال ولو رجع المزمكون عزروا الا ليفيد تحقق الخلاف في الضمان في مجرد رجوعهم بل فاد مجرد الاتفاق على التعزير فالاشكال قائم على صاحب المنظومة على ما مشي هو عليه وحاصل الجمع بشرط الرجوع مع الظهور لتحقيق الخلاف ولا ينفرد الظهور بتضمين الخلاف بل بالاتفاق انه في بيت المال كما سيذكر وينفرد رجوع المزمكين بالتضمين المختلف فيه ابو عليه او على هو بيت المال وبه يزول الاشكال عنه غير ان من العجب كون مجرد رجوع المزمكين موجب الضمان على الخلاف ولم يذكر في الاصول كالجامع والاصل قوله واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فامر القاضي بوجه الرجم ثم استوفى اقسامه في كافي ما فطر الدين فقال ان شهد اربعة على رجل بالزنا فامر الامام بوجه فقتله رجل عدا او خطا بالشهادة قبل التعديل يجب القود في العمد والذية في الخطا على عاقلة وكذا اذا قتله بعد التركية قبل القضاء بالرجم وفي ضابطه فقتله رجل عدا او خطا لا شيء عليه ان قتله بعد القضاء ثم وجد الشهود وعيبه او كفارا او محرودين في قذف فالقياس ان يجب القضاء لانه قتل نفسا محقون الدم عدا لكنه لما ظهر عن الشهود وعيبه تبين ان القضاء لم يصح ولم يصبر مباح الدم وقد قتله ليعمل لم يوربه اذ الما مورب الرجم وهو قد حرر رقبته فلو يوافق امر القاضي ليصير فعليه منقول لا يبقى مقتضرا عليه وفي الاستحسان يجب الدية لان قضا القاضى بالرجم فقد من حيث الظاهر وحين قتلته كان القضاء صحيحا فاو رث شبهة الاباحة وهذا لانه لو قعد ظاهرا وباطنا يثبت حقيقة الاباحة فاذا انف من وجه دون وجه يثبت شبهة الاباحة بخلاف ما لو قتل قبل القضاء لان الشهادته لم تصر حجة يعني فيقتص منه في العمد فصارت كمن قتل انسانا على ظن انه حربي وعليه

واذا شهد أربعة على رجل بالزنا فأنكر الإحصان وله امرأة قد ولدت منه فأنه يحكم معناه ان ينكر الدخول بعد وجود سائر الشرط
 لان الحكم بنبات النسب منه حكم بالدخول عليه ولهذا لو طلقها يعقب الرجعة والإحصان يثبت مثله فان لم تكن ولدت منه وشهد
 عليه بالإحصان رجل وامرأتان رجم خلاه فالزف والشاغي قال الشافعي في معنى اصله ان شهادته غير مقبولة في غير الأموال وخرجه يقول انه
 شرط في معنى العلة لان الجنابة يتغلظ عنده فيضاف الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة فلا تقبل شهادته النساء فيه فصار كما
 اذا شهد ذميان على ذمي في عبده المسلم انه اعتقه قبل الزنا فلا تقبل لما ذكرنا ولنا ان الإحصان عبارة عن الإحصان
 المحمودة وانها مانعة من الزنا على ما ذكرنا فلا يكون في معنى العلة وصار كما اذا شهدوا به في غير هذه الحالة بخلاف ما ذكرنا لان العلق يثبت
 بشيئين اثنين وانما لا يثبت بسبق التاميم لانه ينكره المسلم او يتنصر به المسلم فان رجمه فهو الإحصان لا يضمنون عندنا خلاه فالزف وهو فرع ما تقدم
 منه ثم ظهر من علم عليه الدية في الملاءمة والعاقلة العقل العمد وتجب في ثلاث سنين لانه وجب بنفس القتل ويجب بنفس القتل يجب
 موبلا كالدية بخلاف ما وجب بالصلح عن القود حيث يجب حاله مال وجب بالعقد لا بنفس القتل فاشبهه التمس في ما في الكتاب
 لا يخفى بعد ذلك وقوله وان رجم ضبطه الاساندة بالبنا للفاعل ليرجع ضميمه الى الرجل في قوله فضر رجل عنقه ويطابق قول
 السرخسي في المبسوط وانما في مبسوط شمس خيال فيه وان كان هذا الرجل قتله رجائهم وجدوا عبدا تجب الدية في بيت المال لما
 ذكرنا يعني في سكة الجلاء اذا جرح من قوله ينتقل فعل الجلاء الى القاصي وهو عامل للمسلمين فتجب الغرامة في المم كذا هذا اي
 الرجل القاتل بالرجم بعد امر القاصي بخلاف ما اذا ضرب عنقه ثم ظهروا عبدا تجب الدية في ما ذكرنا لانه لم ياترمره فلم ينتقل فعله
 اليه كما ذكرناه آنفا ولهذا يودي على القاتل بالسيوف والايدي منها لانه لم يخالف قوله اذا شهدوا على رجل بالزنا وقالوا بعدنا النظر
 الى فرجها قبلت شهادتهم وبه قال الشافعي في المنصوص وما لاك واحمد لانه ضرورة ثبوت القدرة على اقامته المحبة والنظر
 الى العورة عند الحاجة لا يجب فسكانظر القابلة والحافضة والتحان والطبيب وعندنا الخلاصة موضع حل النظر الى العورة للضرورة
 فزاد الاحتقان والبكارة في العنة والرد والجيب والمرأة في حق المرأة اولى وان لم توجد سائر ما ورا موضع الضرورة بخلاف ما لو قالوا
 نعمنا النظر للتلذذ لا ليقبل اجماعا ونسب الى بعض العلماء انه لا تقبل شهادتهم الا اذا لم يبينوا كيفية النظر فيجعل انه واقع اتفاقا لا
 قصدا ولنا النظر يلزم للحاجة على ما قلنا قوله واذا شهد أربعة على رجل بالزنا فأنكر الإحصان وله امرأة قد ولدت منه فانه
 يبرجم قال المصنف معناه ان ينكر الدخول بها بعد وجود سائر الشرط اي الحكم شرعا بشيئين اثنين حكم بالدخول اي يستلزم ذلك كذا لو طلقها طلقة تعقب الرجعة ولو كانت
 غير منجول بها بانت بالواحدة الصريحة والغرض انهما مقران بالولد ولو ثبت الدخول بشهادة شاهدين ثبت الإحصان فاذا ثبت بشهادة الشخ فاقرارهما اولى على
 كون المعنى ما ذكر المصنف ان الغرض وجود سائر شرط الإحصان يدخل فيه ان بينهما كما صححنا فمما عن الامتة الشافعي
 وما لاك واحمد من انه لا يثبت بذلك لاحتمال كونه من دخول على وجه الصحة ليس بخلاف لان الغرض انها امرأة لا يكون من وطئ
 بشبهة لغیر المنكحة ولا من نكاح فاسد لان النكاح الفاسد لا يستمر ظاهرا موكدا على وجه الدائمة والاستقرار كما يفهمه قوله وله امرأة
 قوله فان لم تكن ولدت له وشهد عليه الخ والمقصود من هذه ان الإحصان يثبت بشهادة النساء مع الرجال خلاه فالزف والشافعي وما
 واحد الا ان المبني مختلف فعندهم شهادتهم في غير الأموال لا تقبل وعندنا فخر قبلت الا انه يقول الإحصان شرط في معنى العلة
 والشان في ما ثبت انه في معنى العلة وما يفهمه لانه المدار فقال لان تغليظ العقوبة تثبت عنده بخلاف الشرط المحض فاشبهت حقيقة
 العلة فلا تقبل شهادة النساء فيه احتيا لا للدرء وصار كما اذا شهد ذميان على ذمي في عبده المسلم وهو محصن انه اعتقه
 قبل زناوه لا تقبل مع ان شهادته ابل الذمة على الذمي بالعقوبة مقبولة في غير هذه الحالة لما ذكرنا من انه شرط في معنى العلة
 فصار كشأنه وتم على زناؤه اذا كان المقصود تكميل العقوبة ولزم من اصله هذا وهو انه شرط في معنى العلة انه اذا رجع شهرو والاحصان
 يضمنون عنده وعندنا لا يضمنون اذا كان علامة محصنة ولنا في نفى انه في معنى العلة ان الإحصان ليس الاعتبار عن خصال
 حميدة بعضها غير داخل تحت قدرته كالحرية والعقل وبعضها فرض عليه كالاسلام وبعضها مندوب اليه كالنكاح الصحيح والدخول

باب حد الشرب

ومن شرب الخمر فاحذر من شربها مودة أو جأوا به سكران فتشبهوا الشجر عليه بذلك فعليه الحد وكل ذلك إذا أقر عجزه
موجوده لأن جناية الشرب قد ظهرت ولم يتقدم العزم ولا صل فيه قوله عليه السلام ومن شرب الخمر فاحذر ده فان جاد فاحذر ده

فلا يتصور كونها سببا للعقوبة ولا سببا لسببها فان سببا المعصية والاحسان لسبب الموضع مانع من سبب العقوبة لانه سبب
لنفسه سببا وهو الطاعة والشكر فيستحيل ان يكون في معنى علة الحكم وهو مانع بسببها فليس الا الزنا الا انه يختلف الحكم
ففي حال الاحسان حكمه الرجم وفي غيره الجلد فكان الاحسان السابق على الزنا معناه بخصوص الحكم الثابت بالزنا اعني بخصوص العقوبة
والعلامة المحضة فلو لا يكون لما أشير فلا يكون علة ولا ماني معناه فكيف يضاف الحكم اليها وظهر ان الواقع ان الاحسان يثبت به بالزنا عقوبة
غليلة وبالشهادتين يظهر ما ثبتت بالزنا عند الحكم فلا يمكن سببا للعقوبة ولا علة جازان يدخل في اثباته شهادته النساء
كما لو شهدتا مع الرجل جازان يدخل في اثباته شهادته النساء كما لو شهدتا مع الرجل بالنكاح من غير هذه الحالة والدخول في غرض آخر لتكسب المهر حتى يثبت احصا
شم القنق ان شهادته بالزنا ليس يجر كذا اذا شهدتا بطهור الزني به فكما ثبت قبله لعدم كونه سببا كذا بعد صارا كما لو اعلت عتق عبده بطهور من لفظان عليه شهادته
اشنان بالدين عتق العبد ولا يضاف الحقن الى الشهادة بالدين بل الى المعلق كذا في الايضاح الرجم بعد الشهادة بالاخصان الى هذه الشهادة بل الى الزنا بخلاف
ما ذكر لان الحقن يثبت بشهادة الذميين على الذمى بشهادتهما عليه بالاعتقاد وانما لا يثبت بسبق التاريخ لانه ينكر العبد المسلم او يتصوره فلا ينفذ شهادتهما عليه
لانه تغلط العقوبة فتصير اية بعد ان كانت خمسين تشكل كونه ليس معنى العلة للحد بالزنا بالاحصان ثم يرجع عنه صح رجوعه كالزنا ولذا يقبل بنية الاحصان
بلا وجوب فحجب ان يشترط في الشهادة بالحد كونه كالتركيبية عند ابي حنيفة اجيب بان صحه الرجوع لا يتوقف على كون المقررة علة للعقوبة بل على كون المقررة لا مذهب فيه
اذا رجع عنه ولا مذهب له في سبب الحد بخلاف الاقرار بالدين فان المقررة كذبته في رجوعه وانما صحت المحبة فيه لانه من الظهار حتى المدعى في المانع من شهادة النساء
به القدر بل كونه سببا لاصل العقوبة فحين تثبت العقوبة بشهادة الرجال بسببها كان كالشهادة على عتق الامم لتسمع بلاد عوى عند ابي حنيفة
لنقصه تحريم الفرج فروع من المبسوط شهد اربعة على رجل بالزنا فانكر الاحصان انه تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها
يثبت الاحصان فيرجم وعند محمد لا يثبت فلا يرجم كما لو شهدته اربعة او اثنا اذ ليس بصريح وهذا لان الدخول يراى
به الجماع ويراد به الخلوة ولا يثبت الاحصان بالشك ولما ان الدخول يراى به الجماع عرفا مستمرا حتى صار ميتا ربيع الكناح
والتزويج والنساقا لفتح من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فلا اجمال فيه عرفا فكانت كشاهنتهم على الجماع ولو شهد اربعة
على الزنا بثلثه واربعة غيرهم شهدوا به امرأه اخرى فرجم فرج الفرقيان ضمنوا ادتيه اجماعا وحدوا للقفن عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند
محمد لا يحدون لان رجوع كل فريق معتبر في قتلهم لاني حتى غيرهم فصار في حق كل فريق كان الفرقيان الاخر ثابت على الشهادة ولما ان كل فريق
على نفسه بالتزلم حد القذف لان كل فريق يقول انه حقيق قتل ظلموا وانهم قد فبرغوا حتى ولو شهد اربعة على رجل بالزنا فامرأة به عند محمد لا
البينة وقعت معتبرة فلا يبطل اى اقرار معتبرا الا اقرار مرة بمرارة لعدم عند ابي حنيفة وابي يوسف لا يحد وهو الاصح لان شرط قبول البينة انما
الخصم وهو مقرر لا حكم لاقراره فبطل الحد لان الاقرار وان فسد حكما فصورته قائمة فيورث شبهة

باب حد الشرب قدم حد الزنا عليه لان سببه اعظم وجب له ما ولذا قال حده اشد واخر عنه حد القذف المتيقن بسببه
بخلاف حد القذف لان سببه وهو القذف قد يكون صدقا واخر حد السرقة وان كان اشد لان شرعية لصيانة اموال الناس وصيانة
الانساب الفعل اكد من صيانة المال يعني انه آخره حد القذف لان المال دون العرض فانه جعل قاية النفس عن كل ما كره قوله ومن شرب الخمر

وأما الإقرار بالتقدم لا يبطله عند محمد كذا في أحد الزوا على ما مر تقريره وعند جما لا يقام المحذور إلا عند قيام
البرائة لأن أحد الشرط ثبت باجماع الصحابة من ولا اجماع الأئمة ابن مسعود وقد شرط قيام البرائة على ما مر

البرائة تنبئ على ذوى المعرفة فلا موجب لتقدير العمل بالبرائة بوجوده لأن المعقول يفيد قبولها لعدم التهمة والتمتع لا يتحقق
في المشاهدة بسبب وقوعها بعد ذهاب الرأفة بل بسبب تأخير الادارة تأخير اليد لفراطها وذلك منتف في تأخير يوم ونحوه
وبه ذهب الرأفة اجاب المصنف وغيره بما حاصله ان اشتراط قيام الرأفة لقبول الشهادة عرف من قول ابن مسعود وهو ما روى
عبد الرزاق ثنا سفيان الثوري عن يحيى بن عبد الله التيمي الجابري عن ابى جابر الخنفي قال جابر رجل يابن اخ له مسكران
عبد الله بن مسعود فقال عبد الله بن مسعود في حديثه في السج ثم عاربه من الغدو وبالسوط ثم امر به فذقت ثمرة بين حجرين حتى صار
وره ثم قال للجلاء جلدوا رجلكم اعطوا كل عضو حقه وطبق عبد الرزاق رواه البطاني ورواه اسحاق بن عمار بن جابر بن عبد الحميد عن يحيى بن عبد
الجابري ورفق دفع بان محل النزاع كون الشهادة لا يعمل بها الا مع قيام الرأفة والحديث المذكور عن ابن مسعود ليس فيه شهادة منع من العمل بها
لعدم الرأفة وقت ادائها بل ولا اقرارا بما فيه انه حده بظهور الرأفة بالترثرة والمرة التحريك فيكف والترثرة والثلاثة
التحريك وجابا من شئتين من فوق قال ذوالرمة ليعرف بغيره بعد مسافات الخطو فخرج شمردل في قطع انقاس المهارك ملائمة
اي حركة والمسافات جمع مسافة والفج بالعين المعجمة الواسع الصدر معني تقطيع ملائمة انقاس المهارك في السير لظفر في انقاسها الضيق
والنتائج لما يجدها وانما فعله لان التحريك تظهر الرأفة من المعذرة التي كانت حصة وكان ذلك مذهبه ويدل عليه ما في الصحيحين عن
ابن مسعود انه قرأ سورة يوسف فقال رجل ما لهذا انزلت فقال عبد الله والله قد قرأتها على رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال احسنت فبينما هو يكلمه اذ وجد منه الرأفة النحر فقال التشر بالخمز وكذب بالكتاب فخرية الحمد فاخرج الدارقطني بسنده صحيح
عن السائب بن يزيد عن عمر بن الخطاب انه ضرب رجلا وجد منه رج النحر وفي لفظ ربح شراب والحاصل ان حده عند وجود الريح منع عدم البرائة
والاقرار لا يستلزم اشتراط الرأفة مع احدها ثم هو من بعض العلماء مالكا وقول الشافعي ورواية عن احمد والاصح عن الشافعي
واكثر اهل العلم نفية ما ذكرنا عن عمر بن الخطاب ما ذكره غرر من وجد منه الرأفة ويخرج لانه اصح وان قال ابن المنذر ثبت عن عمر انه جلد
من وجد منه رج النحر الحمد تاما وقد استبعد بعض اهل العلم حديث ابن مسعود من جهة المعنى وبما ان الاصل في المحذور اذا جازها
مقران براد او يدركها استطاع فكيف يامر ابن مسعود بالمرثرة عند عدم الرأفة لظفر الريح فيجده فان صح فدا وليه انه كان رجلا مولعا بالشر
مدنا عليه فاستجاز ذلك فيه واما قوله ولان الرأفة من اقوى دلالة على القرب وانما يصار الى التقدير بالزمان عند تقدير
اعتبار القرب ثم اجاب عما يتوهم من ان الرأفة مشتبهة بقوله والتميز بين الرأفة ممكن للمستدل وانما تشبه على الجمال فليس
بمفيد لان كونها دليلا على القرب لا يستلزم انحصار القرب فيها ليلزم من انتفاء ثبوت البعد والتقدم لان القرب يتحقق بصور
لا بصورة واحدة هي عند قيام الرأفة لان ذلك حين التنازع فيه وهو المانع فقوله بعده وانما يصار الى التقدير بالزمان عند
تقدير اعتبار ان اراد ان اعتبار القرب بالرأفة وهو محل النزاع فنقول محمد هو الصحيح قوله واما الاقرار والتقدم لا يبطله
عند محمد كما في حد الزنا لا يبطل الاقرار بالتقدم اتفاقا على ما مر تقريره من ان البطلان للتمتع والانه لا يتم على نفسه وعند
لا يقام المحذور على المقر بالشر الا اذا اقر عند قيام الرأفة لان حد الشرط ثبت باجماع الصحابة رضى ولا اجماع الا برأى ابن مسعود

فان اخذه الشهود ودرجها يوجد منه وهو سكران فذو هبواه من مصر الى مصر فيه كلام فانقطع لك
قبل ان يلتهبوا به حد في قوم جميعا لان هذا عند من كبعد المسافة في حد الزنا والشاهد لا يتم فيه في مثله ومن سكر من النبي حد

وقد شرط قيام الرأية على ما روينا بمعنى انه لم يقل بالحد الا اذا كان مع الرأية فيبقى انتفاؤه في غير ما بالاصل لا مضافا الى
لفظ الشرب واما اضافته بثبوت على الاجماع بعد قوله والاصل فيه قوله عرم الخ فقول لا من الآحاد ومثله لا يثبت الحد والاجماع
قطعي ولا يخفى ان هذا ذهب الكرخي فاما قول الحصاص وبوقول ابى يوسف فيثبت الحد بالآحاد بعد الصحة وقطعية الدلالة وهو مرجح
فان كان المصيرى انه لا يثبت به أشكل عليه جعله اياه اقل الاصل فان لم يره أشكل لنية الاثبات الى الاجماع وانت علمت
انه انما الزم قياما عند الحد بلا اقرار ولا بنية كما هو ظاهر ما قدمناه فان ادعى ان ذلك كان مع اقراره فليبين في الرواية وسنة
نوادير ابن سماعة عن محمد قال هو اعظم عندي من القول ان يطل الحد بالاقراء فانما قيم عليه الحد وان جاز له بعد اربعين عاما
قوله فان اخذه الشهود ودرجها يوجد منه او سكران من غير ما ويرج ذلك الشرب يوجد منه وذو هبواه الى مصر فيها الامام
او مكان بعيد فانقطع ذلك اى يرج قبل ان ينتهبوا به اليه حد في قوم جميعا لان التأخير الى انقطاع عا الغدر بعد المسافة فلا يتم في هذا
التأخير والاصل ان قوما شهدوا عند عثمان على عقبة بشرب الخمر وكان بالكوفة فحملوا الى المدينة فاقام عليه الحد قوله ومن سكر
من النبي حد فالحد انما يتعلق في غير الخمر من الانذة بالسكرو في الخمر بشرب قطرة واحدة وعند الامية الثلاثة كلما سكر كثيره
حرم قليلا وحده لقلو عرم كل مسكر خمر رواه مسلم فهذا ان مطلوبان وليست لون تارة بالقياس وتارة بالسمع اما السماع فتارة
بالاستدلال على ان اسم الخمر لغة لكل ما خامر العقل وتارة بغير ذلك فمن الاول ما في الصحيحين من حديث ابن عمر نزل تحريم الخمر
وهي من خمسة العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير وما في مسلم عن عرم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام وفي رواية احمد
وابن حبان في صحيحه وعبد الرزاق وكل خمر حرام وما ياتى ان ابن مسعود طعن في هذا الحديث فلم يوجد في شيء من كتب الحديث
وكيف لا بذلك وقد روى الجماعة الا البخاري عن ابى بريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمر من ثنتين الشجرتين
النخلة واللعينة وفي الصحيحين من حديث انس كنت ساقى القوم يوم حربت الخمر وما شربهم الا الفصيح البسر والتمر وفي صحيح البخاري
قول عمر رضي الخمر ما خامر العقل واذا ثبت عموم الاسم ثبت تحريم هذه الاشربة بنص القرآن ودوجب الحد بالحديث الموجب بثبوت
في الخمر لانه سمي الخمر لكن هذا كلها محمولة على التشبيه بخمر اذ ان كل مسكر خمر كزبد اسد اى في حكمه وكذا الخمر من ثنتين او خمسة
هو على الادعاء حين استحكما بها جاز تنزيهاها منزلة ما في الاستعمال ومثله كثير في الاستعمالات اللغوية والعرفية يقول السلطان
هو فلان اذا كان فلان في الكلمة عند السلطان ليعمل بكلام اى المحرم لم يقتصر على ما العنب بل كلما كان مثله من كذا وكذا فهو لا يراد الا المحكم
ثم لا يلزم في التشبيه عموم وجه في كل صفة فلا يلزم من هذه الاحاديث ثبوت الحد بالاشربة التي هي غير الخمر بل يصح لكل المذكور فيها
ثبوت حرمتها في الجملة اما قليلا وكثيرا او كثيرا المسكر منها وكون التشبيه خلافا الاصل يجب المصير اليه عند الدليل عليه وهو ان ثلثا
في اللغة من تفسير الخمر بالتي من العنب اذا اشتبه وهذا لا يشك فيه من تنبج مواقع استعمالها ثم ولقد لطول الكلام بايراد
ويمل على ان النخل المذكور على الخمر بطريق التشبيه قول ابن عمر رضي الخمر وما بالمدنية منها شيء اخرج البخاري في الصحيحين ومعلوم
انما اراد ما العنب لثبوت انه كان بالنية غير ما لما ثبت من قول انس وما شربهم يومئذ اى يوم حربت الا الفصيح البسر والتمر

الماروی ان عمرو بن اقام المحرم علی اعراس سکون تبيد وتبين الكلام في حق السكر ومقتل واحد المستحق غيلة الاشارة الى قتال

اشما اطلق هو وغيره فيه التحمل لغيرها عليها بهو هو كان على وجه التشبيه واما الاستدلال بغير عموم الاسم لغة فمن ذلك ما روى ابو داود
والترمذي من حديث عائشة عن عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم في لفظ الترمذي قال المحرم منه
حرام قال الترمذي حديث حسن ورواه ابن حبان في صحيحه وابو داود حديث في هذا الباب حديث سعد بن ابى وقاص انه عزم نبي
عن قليل ما المسكر كشره اخرجه النسائي وابن حبان قال الترمذي لانه من حديث محمد بن عبد الله بن عمار الموصلي وهو واحد
الثقات عن الوليد بن كيسان وقد اخرج الشيخان عن الضحاك بن عثمان وقد اخرج به مسلم عن بكير بن عبد الله بن الاشعث عن عامر
بن سعد بن ابى وقاص قد اخرج الشيخان حديثه فجاوبهم بعدم ثبوت هذه غير صحيح وكذا حملة على ما به حصل السكر وهو القدر الاخير
لان مخرج هذه الروايات القليل وما استدل الى ابن مسعود كل سكر حرام قال هي الشبهة التي اسكتكم اخرجها الدارقطني ضعيف
فيه الحجج بل طاعة وعمار بن مطر قال وانما هو من قول ابراهيم يعني النخعي واستدل الى ابن المبارك انه ذكر له حديث ابن مسعود
فقال حديث باطل على انه لو حسن عارضه ما تقدم من المرفوعات الصريحة الصحيحة في تحريم قليل ما اسكر كشره ولو عارضه
كان المحرم مقدما وماروى عن ابن عباس من قوله حرمت الخمر بعينها قليلا وكثيرا والمسكر من كل شراب لم يمس فم
هو طريق جديده عن ابن عوف عن ابن شاذان عن ابن عباس من قوله حرمت الخمر بعينها قليلا وكثيرا والمسكر من كل شراب
وفي لفظ وما اسكر من كل شراب قال وبهذا اولى بالصواب من حديث ابن شاذان في تحريم الشراب المسكر واذا كانت
طريقة اقوى وجب ان يكون هو المعبر ولفظ السكر تصحيف ثم لم يثبت ترجيح المنع السابق عليه بل هذا الترجيح في حق ثبوت
الحرمه ولا يستلزم ثبوت الحرمه ثبوت الحد بالقليل الا يسمع اولا بقياس فهم يقسمونه بجامع كونه مسكرا واصحابنا فيه منع
خصوصا وعموما اما خصوصا فمتنوا ان حرمة الخمر معللة بالاسكار وذكره عنه عزم حرمت الخمر بعينها والمسكر الخ وفيه علت
ثم قوله بعينها ليس معناه ان علت الحرمه عينها بل ان علتها حرمت ولذا قال في الحديث قليلا وكثيرا والرواية المقررة
بالاولى باللام ولو كان المراد ما ذكرنا وبهذا هو مراد المصنف بما ذكره في الاشارة من نفي تعليلها بالاسكار لان لم يذكره الا لئلا يفتي ان حرمتها
مقيدة باسكارها اى لو كانت علت الاسكار لم يثبت تحريم حتى يثبت علت وبني الاسكار او منطقتهم من الكثير لان حرمتها ليست
معللة اصلا بل هي معللة بانه رقيق طيب يطرب يدعوا قليلا الى كثيره وان كان القدورى مصر على منع التعليل اصلا ونقض حجة
هذه علت بان الطعام الذي يضره كثيره لا يحرم قليلا وان كان يدعوا الى كثيره لكن المصنف ذكر في كتاب الاشارة ما يفيد ما ذكرنا
فانه قال في جواب الحاق الشافعي حرمة المثلث العنبي بالخمر وانما يحرم قليلا لانه يدعوا الى كثيره لرقته ولطافته والمثلث لفظ
لا يدعوا وهو في نفسه غذا ولا يخفى بعد هذا ان اعتبار دماثة القليل الى الكثير في الحرمه ليس الا لحرمة السكر ففي التحقيق الاسكار
هو المحرم ببلغ الوجود لانه الموقوع للعداوة والبغضاء والصعد عن ذكر الله وعن الصلوة وايتان المفاسد من القتل وغيره كما اشار
النص الى علتها ولكن على تقدير ثبوت الحرمه بالقياس لا يثبت الحد لان الحد لا يثبت بالقياس عندهم وهو ما ذكرنا من المنع على العموم
فاذا قلنا لم يثبت الحد في غير الخمر ولكن ثبت بالسكر منه باحد حديث منها ما قدمناه من حديث ابى هريرة فاذا سكر فاجل

ولا حتى على من وجد منه رائحة الخمر او تقيها لكان الرائحة محتملة وكذا الشرب قد يقع عن الكراه واضطرار فلا يجد السكون حتى يعلم انه سكر من النبيذ وشربه طوعا لان السكون للباح لا يوجب الحد كالخمر ولبن الرمان وكذا شرب الكوك لا يوجب الحد

الحديث فلو ثبت به جل الم يكره لكان بمفهوم الشرط وهو منتف عنهم فوجب ليس الاثبات الحد بالسكركم يجب ان يحل على السكر من غير الخمر لان حمله على الاعم من الخمر في فائدة التقييد بالسكر لان في الخمر يجد بالقليل منها بل يوجبهم عدم التقييد بعينه ما انه لا يجد منها حتى يكره اذا وجب حمله على عينه ما صار الحد منتفيا عن عدم السكر بالا حصل حتى يثبت ما يخرج عنه ومنها ما روى الدارقطني في سننه ان اعرابيا شرب من اداة عمر بن عبد الله فسكر به فضر به الحد فقال الاعرابي انما شربته من اداةك فقال عمر بن انا جادناك بالسكر وهو ضعيف لسعيد بن ذي القعدة ضعيف وفيه جهالة وروى ابن شعبة في مصنفه ثنا علي بن مسهر عن الشيباني عن حسان بن محارق قال بلغني ان عمر بن الخطاب سار رجلا في سفر وكان صائما فلما افطر هو الى قرية العمر معلقة فيها نبيذ فشربه فسكر فضر به الحد فقال انما شربته من قربتك فقال له عمر انما جلدناك سكر وفيه بلاغ وهو عندي القطع واخرج الدارقطني عن عمران بن داود عن خالد بن دينار عن ابي اسحاق عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى برجل فذكر سكر من نبيذ تمر فجلد وعمران بن داود يفتح الواو فيه مقال وروى الدارقطني في سننه عن وكيع عن شريك عن فراس عن الشعبي ان رجلا شرب من اداة على رذ بنصفين فسكر فضر به الحد ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا عبد الرحيم بن سليمان عن مجاهد عن الشعبي عن علي بن جوه وقال فضر به ثمانين وروى ابن ابي شيبة ثنا عبد الله بن ميمون عن حجاج عن ابن عون عن عبد الله بن شداد عن ابن عباس قال في السكر من النبيذ ثمانون فمذه وان ضعف بعضها فقد الطريق تريقه الى الحسن مع ان الاجماع على الحد بالكثير فان الخمر انما هو في الحد بالقليل غير ان هذه الادلة كما ترى لا تفضل بين نبيذ ونبيذ والمص قيد وجوب الحد بقوله ولا يجد السكران حتى يعلم انه سكر من النبيذ وشربه طوعا لان السكر من الباح لا يوجب الحد فقد ذكرنا انه يتخذ من الحبوب كلها والفصل يحل شربه عند ابي حنيفة يعني اذا شرب منها من غير لهو ولا طرب فلا يجد بالسكر منها عتده ولا يقع طلاقه اذا طلق سكران منها كالتكم الا ان المص في كتاب الاشربة قال وهل يجد في المتخذ من الحبوب اذا سكر منه قيل لا يجد وقد ذكرنا الوجه من قبل قالوا والاصح انه يجد وانه روى عن محمد بن سكر من الاشربة انه يجد من غير تفصيل وهذا لان الفساق يجتمعون عليه اجتماعهم على سائر الاشربة بل فوق ذلك وكذا ذلك المتخذ من الابلبان اذا اشتد فهو على هذا انتهى وهو قول محمد فقد صرح بان اطلاق قوله هذا لان السكر من الباح لا يوجب حدا غير المختار ورواية عبد العزيز عن ابي حنيفة وسفيان انهما سئلان عن شرب البنج فارتفع الى راسه وطلق امرأته هل يقع قال لا ان كان ليعلمه حين شربه ما هو يقع قوله ولا حد على من وجد به ربح الخمر او تقيها لان الرائحة محتملة فلا يثبت مع الاحتمال ما يندري بالشبهات وكذا الشرب قد يكون عن الكراه فوجد عينا في القتي لا يدل على الطواعية فلو وجب الحد وجب بلا موجب واورد عليه انه قال عن قريب والتمييز بين الرادح ممكن للمستدل فقطع الاحتمال وهنا عكس قال وتكلف بعضهم في توجيهه يريد به صاحب النهاية بان الاحتمال في نفس الرادح قبل الاستدلال والتمييز بعد الاستدلال على وجه الاستقضاء قال وتعلق النقول اذا كان التمييز يحصل بالاستدلال فاذا استدلل على الوجه المذكور في هذه الصورة يرتفع الاحتمال في الرائحة فينبغي ان يجدح ولم يقل احد ونقل ايضا عنه ان التمييز لا يعاينه ونظر فيه بان من عاين الشرب يبين على يقين لا على استدلال وتخمين صاحب المداية

ولا يجد حتى يؤول عنه السكون فخصه المقصود لا تزجاء وحد الخ والنبك في الحمر ثم انون سوطا لاجماع الصحابة

اشبت التمييز في صورة الاستدلال لاني صورة العيان انتهت فبقى الاشكال بجاله ولا يخفى ان المراد معانية الشرب والاستدلال لا ينافيه لان المشروب جاز كونه خيرا الخمر فيستدل على انه خمر بالرائحة فكون المص جعل التمييز بغير الاستدلال لا ينافي حالة العيان ثم لا شك ان كون الشيء محتملا لا ينافي ان يستدل عليه بقرائن بحيث يحكم به مع شبهة فلا ملازمة بين الاحتمال وعدم الاستدلال عليه بل جاز ان يثبت الاستدلال مع ثبوت ضرب من الاحتمال فلا يصح قوله انه قطع الاحتمال حيث ذكر انه يمكن التمييز بالاستدلال ولا شك ان المنظور اليه والمقصود في الموضوعين ثبوت طريق الدرر اما الموضع الثاني وهو عدم المحذور بوجود الرائحة والتقي فطاهر وطريقة انه لو ثبت المحذور كان مع شبهة عدمه لان الرائحة محتملة وان استدل عليها فان فيها مع الدليل شبهة قوية فلا يثبت المحذور اما في الموضع الاول فلا شك ان في اثبات اشتراط عدم التقادم لقبول البينة والاقرار وكثيرا واسعا ولا يمكن اثبات هذا الطريق الكائن للدرر الا باعتبار امكان تمييز الرائحة الخمر من غير ما يحكم باعتبار التمييز بالاجتهاد في الاستدلال فان كان ملزوما شبهة التقي لتبين من تحصيل هذا الطريق الواسع للدرر لانه لو لم يغير التمييز مع ما فيه من شبهة كان الشبهة دة والاقرار معمولا بها في ازمته كثيرة متاخرة بل رائحة فيقام بذلك ما لا يحصى من المحذورين اشتراط ذلك وصحت طريقة مع الشبهة والاحتمال فظهر ان كلا صحيح في موضعه فدرر المحذور في مجرد الرائحة والتقي الاحتمال وردت الشبهة بل رائحة اذا لم يكن التمييز مع الاحتمال قوله ولا يجد السكران حتى يؤول عنه السكر تحصيل المقصود لا تزجاء وهذا باجماع الامة الاربعة لان غيبوبة الفعل او غلبة الطرب والشرح تخفف الالم حتى حكى لي ان بعض المتصاين استعد عوا انسانا لم يضحكوا عليه من الاخطا فصار يقول يا ليتها كانت في الركبتين ثم لم يستطع اصلا في حال صحوه ان يفعل مثل ذلك بالاخرى لستر من المهاب ومنظره واذا كان كذلك فلا يفيده فائدة الاحال الصحو وتأخير الحد بعد رجاء قوله وحد الخمر والسكران من غير ما شانون سوطا وهو قول مالك واحمد وفي رواية عن احمد وهو قول الشافعي اربعون الا ان الامام لوراي ان يجله ثمانين جاز على الاصح واستدل المصنف على ثمانين باجماع الصحابة روى البخاري من حديث السائب بن بريدة قال كنا ناتي بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدر من خلافة عمر فنقوم اليه بايدينا ونعالنا واردينه حتى كان اخر امرأة عمر فجلد اربعين حتى عتوا وفسقوا جلد ثمانين واخرج مسلم عن النس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم جلد في الخمر بالجريد والنعال ثم جلد ابو بكر اربعين فلما كان عمر وولي الناس من الريف والعري قال ماترون في جلد الخمر فقال عبد الرحمن بن عوف ازي ان تجعده ثمانين كما خفت فجلده عمر ثمانين وفي الموطأ ان عمر استشار في الخمر بشير بن الرطل فقال له علي بن طالب ترى ان تجلده ثمانين فانه

يفرق على بدنه كما في حد الزنا على ما هو المشهور في الرواية وعن محمد بن أبي بكر الطهري أن التحفيف لا يوجب الحد في حد الزنا لأن الموق منصف على ما عرف

أذا شرب سكرًا وإذا سكر هذا وإذا هذى أفترى وعلى المفترى شتان وحسن ما لك رواية الشافعي ولا مانع من كون كل من على وجهه بن عوف أشار بذلك فروى الحديث مرة مقتصرًا على هذا مرة على هذا وأخرج الحاكم في المستدرک عن ابن عباس أن الشرب كانوا يضربون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأيدي والنعال والعصا حتى توفي فكان أبو بكر يجلدهم أربعين حتى توفي إلى أن قال عمر ماذا أترون فقال علي رضي الله عنه إذا شرب الخ وروى مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم برجل قد شرب الخ فضره البحر يدين نحو الأربعين وفعله أبو بكر فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن بن عوف اخف الحد وثمانون فامره عمر فيمكن يجر يدين متعاقبتين بأن أنكرت واحدة وأخذت أخرى ولا يفي شتانون ويكون مما رأي عمر في ذلك الرجل وقول الراوي بعد ذلك فلما كان عمر استشار الخ لا يفي في ذلك فان حاصله استشار فوقع اختيارهم على تقدير الثمانين التي عليها فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن قوله وفعله أبو بكر يجلده والالزم أن أبكر جلد ثمانين وأتقدم مما يفيد أن عمر بواله جلد الثمانين بخلاف أبي بكر والله أعلم وقد أخرج البخاري ومسلم عن علي رضي الله عنه قال ما كنت أقيم على أحد حتى يموت فيه فأجد منه في نفسه إلا صاحب الخمر لأنه إن ماتت ودية لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسنه والمعاد لم يسنه فيه عدد معين ولا معلوم قطعا أنه لم يضره فمذهبه الأحاديث تفيد أنه لم يكن مقدرا في زمنه عزم بعد معين ثم قدره أبو بكر وعمر أربعين ثم انفقوا على ثمانين وإنما جاز لهم أن يجمعوا على تعيينه والحكم المعلوم منه عزم عدم تعيينه لعلمهم بأنه عزم انتهى إلى هذه الغاية في ذلك الرجل لزيادة فساد فيه ثم رأوا أهل الزمان تغيروا إلى نحوه أو أكثر على ما تقدم من قول السائب حتى عثوا وفسقوا وعلما أن الزمان كلما تأخر كان فساد أهل أكثر فكان ما أجمعوا عليه هو ما كان حكمه عزم في أمثالهم وأما ما روى من جلد علي أربعين بعد عمر فلم يصح وذلك ناقي الحسن من حديث معاوية بن جصين بن المنذر الرقاشي قال شهدت عثمان بن عفان رضي الله عنه بالوليد بن عقبة فشهد عليه حمران ورجل آخر فشهد أنه رأى شهدها وشهد الآخر أنه رأى تقيها فقال عثمان أنه لم يتيقها حتى شربها فقال لعلي أقم عليه الحد فقال علي للحسين أقم عليه الحد فقال ول حارث من ثوبه فأمر فقال علي لعبد الله بن جعفر أقم عليه الحد فاخذ السوط فجعله وعلي بعد إلى أن بلغ أربعين قال حسبك جلد النبي صلى الله عليه وسلم أربعين وجلده أبو بكر أربعين وعمر ثمانين وكل سنة وهذا أحب إلى قوله ويفرق الضرب على بدنه كما في حد الزنا ونقل من ثوبه ابن مسعود رضي الله عنه للضارب أعط كل ذي عضو حقه يعني ما خلا الوجه والركب والفرج عند أبي يوسف يضرب الراس أيضا وتقدم قوله ثم يجز في المشهور من الرواية وعن محمد بن أبي بكر الطهري أن التحفيف لا يوجب الحد في حد الزنا لأن الموق منصف على ما عرف

التحفيف مرة بنقصان العدد ولا يعتبر ثانيا بعد التجريد والأقارب المقصود من الانزجار لفوات وتقدم له مثله في الطهارة حيث قال في جواب تحفيفها الروث والنخ للضرورة قلنا الضرورة قد أثرت في النعال مرة فكفي مؤنتها فلا تخفف مرة أخرى وله ضده في الصلوة حيث قال في تخفيف القراءة للمسافر ولأن السفر قد أثر في إسقاط شرط الصلوة فلان لو أثر في تخفيف القراءة أولى وتقدم هناك الجمع بينه وبين ما في الطهارة أن لا ملازمة بين نفي التحفيف ثانيا ووجوده أولا من حيث هو وجوده والمعول عليه في كل موضع اليسل

قوله وإن كان عبد الله بن عوف رضي الله عنه على ما عرف من أن الرق مؤثر في تنصيف النعمة والعقوبة فاذا قلنا إن حد الحر ثمانون قلنا

ومن اقرب بشرب الخمر أو السكر ثم رجع لم یجد لانه خالص حق الله تعالى وثبت الشرب بشهادة شاهدين ويثبت
بالاقرار مرة واحدة وعن ابی یوسف انه يشترط الاقرار مرتين وهو نظير الاختلاف في السرقة وسنينها هناك
انشاء الله ولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال لان فيهما شبهة ابدلية وهمة الضلال والنسيان والسكران
الذي یحذر الذي لا یعقل منطلقا قليلا ولا كثيرا ولا یعقل الرجل من المرأة وقال العبد الضعيف هذا عندی حنیفة سره
وقالوا الذي یحذر من خلط كلامه لانه هو السكران في العرف واليه مال اكثر المشايخ وله انه يؤخذ في اسباب الحد وبانقصها
درع الحد ونهاية السكران يغلب السرور على العقل فیسلبه التیقظ بین شیء وشئی وما دون ذلك لا یجری عن شبهة الصحو
والمعتبر في القدر المسكر في حق الحرمة ما قاله بالاجماع احدا بالاحتياط والشافعی یحب یحرم الخمر في شبهة حرکاته واطرافه وهذا مما یفاد منه مع لا یحرم
ان حد العبد اربعون ومن قال حده اربعون قال حد العبد عشرون قوله ومن اقرب بشرب الخمر والسكر لبعثتین وهو عصير الرطب
اذا اشتد ثم رجع لم یجد لانه خالص حق الصدق ولا کذب له في الرجوع عنه فیقبل ولا یصح ضم سببه لان اقراره بالسكر من غیر الخمر
اما في حال سكره ولا یعتبر اقرار السكر كما سیأتی او یبعده ولا یعتبر للتقدم فلا یوجد بالیصح الرجوع عنه قوله ويثبت الشر
بشهادة شاهدين ويثبت باقرار مرة واحدة وعن ابی یوسف انه يشترط الاقرار مرتين وقوله سببها بنک اسی سنینین بده
المسکنة في الشهادات ولا تقبل فيه شهادة النساء مع الرجال ولا نعلم في ذلك خلافا لان فيها شبهة اسی في شهادة النساء شبهة
البديلية لقوله تع فان لم یكونا رجلین فرجل وامرأتان فاعتبرنا عند عدم الرجلین ولم یرد به حقيقة بالاجماع لانها لو شربتا مع رجل
مع امكان رجلین صح اجماعا وفيه تمة الضلال لقوله تعالى ان تضل احدهما فتذكر احدهما الاخری فی الکشاف ان تضل اسی
لا تهتمی الشهادته وفي التيسير الضلال هنا النسيان وقوله فتذكر احدهما الاخری اسی تزیل لسانها قوله والسكران الذي یحذر
سكره من غیر الخمر عند ابی حنیفة هو الذي لا یعقل منطلقا قليلا ولا كثيرا ولا یعقل الرجل من المرأة یزاد في القواعد الظهرية ولا الارض
ولا السما و قال ابو الذي یهتدى ويخلط وبه قال الائمة الثلاثة ولما لم يذكر الخلاف في الجامع الصغير ذكره المصنف والمراد ان یكون غالب
كلامه بديانا فان كان نصفه مستقيما فليس سكران فيكون حكمه حكم الصحة في اقراره بالحدود وغير ذلك لان السكران في العرف
من اخلط كلامه بده بزره فلا یستقر على شیء واليه مال اكثر المشايخ واختاره للفتوی لان المتعارف اذا كان یهتدى سمي سكرانا
وتأید بقول علی بن جعفر هذا ولا بی حنیفة رحم انه یؤخذ في اسباب الحد وباقصا ما ذکره لیسيل الا لزام في شهادة الزمان یقول کالیل
في المسکنة وفي السرقة بالاخذ من الخبز التام لان فیما دون ذلك شبهة الصحو فیندری الحد واما في ثبوت الحرمة فما قاله الا حياط في امر الحد
في الحرمة واما اختاره للفتوی قولها لضعف وجه قوله وذلك انه حيث قال یؤخذ في اسباب الحد وباقصا ما فقد سلم ان السكر
یتحقق قبل الحالة التي عینها وانه متفاوت مرتبة وکل مرتبة هی سكر والحد انما انیط في الدلیل الذي اثبت حد السكر بما سمي
سكر الا بالمرتبة الاخری مسته على ان الحالة التي ذکر قلما یصل اليها سكران فیودی الى عدم الحد بالسكر وقوله من دون
ذلك لا یجری عن شبهة الصحو ممنوع بل اذا حکم العرف او اللغة بانه سكران بمقدار من اختلاف الحال حکم بانه سكران بلا شبهة
صحو واما مع من ذلك القدر من التمييز لم یجعل شبهة في انه سكران واذا كان سكران بلا شبهة حد والمعتبر ثبوت شبهة في سكره في
بقي الحد لا ثبوت شبهة صحه وروی بشرع ابی یوسف اعتبار السكر بقراءة سورة قل یا ایها الکافرون ولا شک ان المراد بمن
یحفظ القرآن او كان حفظها فيها حفظ منه لانه لم یدر سها اصلا قال بشرع انه قال لا بی یوسف کیف امر بها من بین السور فسمی
یحفظ فيها العاقل الصحاحی قال لان الدین ان الذي عجز عن قراتها سكران یعنی به ما فی الترمذی عن علی بن ابی طالب رض صنع لنا
عبد الرحمن بن عوف طعاما فذعانا وسقانا من الخمر فاخذت الخمر منا وحضرت الصلوة فقد موتی فقرات قل یا ایها الکافرون لا عبدة
ما تعبدون ونحن نعبد بالعبدون فانزل الصدق یا ایها الذین آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلمون ما تقولون
ولا یبغی ان یعول علی هذا بل ولا یجری به فانه طریق سماع تبدیل کلام الصدع ورجل فانه لیس کل سكران اذا قیل لا تقر قتل

ولا يجزئ السكران باقراره على نفسه لزيادة احتمال الكذب في اقراره فيجوز له ان يقره لانه لا يثبت عليه عقوبة كذا في سنن الترمذي

يا ايها الكافرون يقول لا احسنها الآن بل يندفع قاريا فيبذلها الى الكفر ولا ينبغي ان يلزمه حد بطريق ذكرها هو كقولهم ان لم يقر به نعم لو تعين طريقا لاقامته حكم الله تعالى لكن ليس كذلك فان مخرفة السكران لا تتوقف عليه بل له طريق معلوم هي ما ذكرنا وقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لم تعلموا ما تقولون حتى يغسلوا الا من اغترف غريرا فلا يجزئ من استدل بالابي حنيفة رضى الله عنه الاية على ان السكران لا يعقل منطلقا بل غريق في الخط لانها في علي واحكامه ولم يصل سكرهم الى ذلك الحد كما علمت من انهم ادركوا الوجوب وقاموا للاسقاط وحكم سكرهم في تقييد من قوله واما قوله تعالى حتى تعلموا الاية فانما اطلق لاسم الصلوة حتى يصح كل الصحو بان يعلموا جميع ما يقولون حسنة ان يبذلوا بعض ما يقولون وليس منه اى من مراتب السكر كذا وكذا بل ان من وصل الى ذلك الحد الذي كانوا فيه ليس سكرانا وكون المقدار الذي هو سبب الحد ما هو لا تعرض له بوجه وقول المصنف والشافعي يعتبر ظهور اثره في مشيته وحركاته واطرافه فيفيد ان المراد من الاجماع في قوله والمعتبر في القدر المنسك بما قاله والاجماع الاجماع المتكسر والالم يكن للشافعي قول آخر يخالف قولهما واعتضده شارح بانه قلده فخر الاسلام وفيه نظر فان الشافعي يوجب الحد في ثبوت البنية السكرانية وان قل ولا يعتبر السكر اصلا ولا يخفى انه ليس بلازم من نقل قول الشافعي في تجديده السكر مطلقا ما هو اعتقاد الناقل ان الشافعي سجد بالسكر بل الحاصل انه لما قال سجد بالسكر عندنا بغير مطلقا عنها وعن الشافعي مفصلا عن الامام اى هو باعتبار اقتضاء الحد هو اقصاه باعتبار حجب المحرمة هو ما ذكرت وجاز ان يكون بعض من فسر السكر بغير السكر لا يجد وانما فسره باعتبار آخر كان حلف بطلاق او عتاق ليس من حتى يسكر فيجده ليعلم متى يقع الطلاق والعتاق وغير ذلك ثم البطلان بان لا يتفاوت اى لا ينضبط حكم من صلاح تامل ويزلق في مشيه وسكران ثابت لا ينضبط لا ينضبط به لان النبي قد في كلامه بحضرة الصبيانية الاعتبار بالاقوال لا بالمشي حيث قال اذا سكرنا الخ قوله ولا يجزئ السكران باقراره على نفسه اى بالحد والحد حقا لمدح كمد الزنا والشرب والسرقة الا انه يضمن المردوق وقيد بالاقرار لانه لو شهد عليه بالزنا في حال سكره وبالسرة سجد بعد الصحو وقطع انما لا يعتبر اقراره في حقوق المدعي لانه يصح رجوعه عنه ومن المعلوم ان السكران لا يثبت على شيء وذلك الاقرار من الاشياء والاقوال التي يقو اما فهو محكوم بانه لا يثبت عليه ويلزم الحكم بعينه بانه يرجع عنه هذا مع زيادة شبهة انه يذب على نفسه محبونا وتمسكا كما هو مقتضى السكر المتصف بهوبه فيندرعى عنه بخلاف ما لا يقبل الرجوع فانه مؤاخذ به لان غاية الامر ان يجعل راجعا عنه لكن رجوعه عنه لا يقبل هذا والذي ينبغي ان يعتبر في السكر الذي لا يصح معه الاقرار بالحدود وعلى قول ابي حنيفة قولهما فيتفقون فيه كما اتفقوا عليه في التحريم لانه ادراك للحدود ومنه لو عتبه كقولهم فيه في ايجاب الحد وهذا بخلاف حد القذف لان فيه حق العبد والسكران كالمصاحي فيما فيه حقوق العباد وعقوبة عليه لانه ادخل الآفة على نفسه فاذا اقر بالقذف سكران حبس حتى يصح فيه للقذف ثم يحبس حتى يخف عنه الضرب فيجوز للسكر ويبنى ان يكون معناه انه اقر بالقذف سكران وشهد عليه بالسكر من الانبذة المحرمة او مطلقا على الخلاف في الحد بالسكر من الاشربة المباحة والافجج وكره لا يجزئ لاقرار بالسكر

أول هذا السكران لا تبين منه امر أنه لان الكفر من باب الاعتقاد فلا يتحقق مع السكر وهذا قول الجاحظ في حنفية ومحمد في ظاهر الرواية كقول

باب حد القذف

وكذا يؤخذ بالاعتقاد بسبب القصاص وسائر الحقوق من المال والطلاق والعقاق وغيره لانها لا تقبل الرجوع قوله ولو ازاد السكران
لا تبين امره لان الكفر من باب الاعتقاد والاعتقاد لا يستحقاق وباعتبار الاستحقاق حكم بكفره لان الزيل مع عدم اعتقاده لما يقول ولا اعتقاد
السكران ولا استحقاق لانها فرع قيام الادراك وهذا يقتضي ان السكران الذي لا تبين امره هو الذي لا يعقل منطقاً كقول أبي حنيفة
في حده والظاهر انه كقولهما وكذا لم ينقل خلاف في انه لا يحكم بكفره لان السكران يتكلم مع انهم لم يفسر السكران بغير ما تقدم عنها فوجه ان
ابا حنيفة انما اعتبر عدم الادراك في السكران احتياطاً لدرء الجحد ولا شك انه يجب ان يحتاط في عدم تكفير المسلم حتى قالوا اذا كان
في المسئلة وجه كثيرة لتوجب التكفير ووجه واحد يمنع على المفتي ان يميل اليه ويبنى عليه فلو اعتبر في اعتبار عدم رده بالتكليم
كفر اقصى السكران احتياطاً لتكفيره لانه يكفر في جميع ما قبل تلك الحالة هذا في حق الحكم اما فيما بينه وبين السدح فان كان في الواقع
قصد ان يتكلم به ذكر المضاه كفو والافلا فان قيل هذا الاعتبار مخالف للشرع فان الشارع اعتبر رده قائماً حتى خاطبه في حال سكره
وذلك لان قوله لا تقربوا الصلوة وانهم سكارى حتى يتبين خطاب السكارى لانه في حال سكره وخاطب بان لا يقربها بذلك والاحتياط
له قربها وان لم يعلم لما يقول لعدم الخطاب عليه فلا يقيده هذا الخطاب فانكره اصلاً فهو خطاب الصالحين لا تقربها اذا سكر فالاكتفاء
مطلوب منه حال السكر سواء كان يعقل درك شيء ما او لا كان ثم وهو معنى كونه مخاطباً حال السكر ولا شك ان تحقق الخطاب ولا درك
ليس الا عقوبة اذ تترجم الاحكام ولا علم له بما يصدر منه فاعتبار رده زائلاً في حق الردة لا يكفر حينئذ لعدم الاعتقاد والاستحقاق باعتبار تخلف
لا اعتبار الشرع في حقه قلنا ثبت من الشرع ما يقتضيه انه بعد ما عقبه بلزوم الاحكام مع عدم فهم الخطاب خفف عنه في اصل الدين
رحمة عليه في ذلك خصاصة وذلك حديث عبد الرحمن بن عوف بالمتقدم فانه لم يحكم بكفره القارى مع اسقاط لفظه لان قل يا ايها
الكافرون لا شك ان كل السكر الذي كان بهم لم يكن بحيث درك اصلاً لا يرى الا انهم ادركوا وجوب الصلوة وقاموا الى الاداء فعلنا ان الشارع
رحمه الله في اصل الدين وعاقبة في فروعه وهذا صحيح اسلامهم ولو لا هذا الحديث لقنا برده فان لم يكن له درك لم تصح من الكافر ان
اسلامه ما لم يكن يعرف صحة التفصيل الذي ذكرناه وهو ان هذا السكران الذي وقع منه كلمة ردة ولم يصل الى اقصى السكران كما
من غير قصد اليها كما قرأ على قل يا ايها الكافرون فغير فليس بكافر عند الله ولا في الحكم وان كان مدركاً لها فاقصد مستحضر معناه فانه كافر
عند الله بطريق تكفيره بالازل وان لم يحكم بكفره في القضا لان القاضي لا يدرى من حاله الا انه سكران يحكم بما هو كافر فلا يحكم بكفره والله اعلم
باب حد القذف تقدم وجه المناسبة بينه وبين ما قبله وما بعده والقذف لغة الرمي بالشيء كوفي الشرع رجمي بالزنا وهو من الكبائر
باجماع الامة قال البدع ان الذين يرمون المحصنات الفاحشات المومنات لصنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم وقال عزم اجنبوا
البيع الموقبات قيل وما هي يا رسول الله قال الشكر بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله واكل الربو واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف
وقذف المحصنات المومنات الفاحشات متفق عليه وعنه عزم من اقام الصلوة الخمس واجتنب البيع الكبائر نودي يوم القيمة
ليدخل من امي ابواب الجنة شارو ذكر منها قذف المحصنات وتعلق الحمد بالاجماع مستندين الى قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا بربعة تشهدوا بفسادهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً والراد الرجمي بالزنا حتى لو رماه بسائر المعاصي غير الزنا

واذا قذف الرجل رجلا محصنا وامرأة محصنة بعهرهم الزنا وطالب المقتدوف بالحد حقه الحاكم بما يليق سوطا ان كان حرا مقتدوفه قاتلا والذين
يؤمنون المحصنات الى ان قال فاحلدهم ثمانين جلدة لاكية والمواد الرمي بالزنا بالاجماع وفي النص اشارة اليه وهو اشتراط اربعة من الشهود اذ هو
مختص بالزنا ويشترط مطالبة المقتدوف فيه حقه من حيث دفع العار واحصان القذف **فماثلونا قال** ويفرق على اعضائه لما مر في حد الزنا

بل التعزيز وفي النص اشارة اليه اي الى ان المراد الرمي الزنا وباشتراط اربعة من الشهود يشهدون عليها بما راي عليه لينظر به صدقه
فيما رايه بالاشي يتوقف ثبوته بالشهادة على شهادته اربعة الا الزنا ثم ثبت وجوب جلد القاذف للمحصن بدلالة هذا النص
بالقطع بالغا الفارق وهو صفة الاثوثة واستقلال رفع عار النسب اليه بالتأثير بحيث لا يتوقف فمه على ثبوت اهلية الاجتهاد
قوله اذا قذف الرجل رجلا محصنا وامرأة محصنة بعهرهم الزنا بان قال زنيته او يازاني وطالبه المقتدوف بالحد حدو المحاكم
ثمانين سوطا ان كان القاذف حرا وان كان عبدا احد اربعين سوطا بشرط الاحصان في المقتدوف وهو ان يكون حرا عاقلا بالغاً
مسلم عفيفا وعن داود وعدم اشتراط الحرية وانه يحذف قاذف العبد وعن احمد لا يشترط البلوغ بل كونه المقتدوف بحيث يجامع
وان كان صبيا وهي خلاف المصحح عنه وعن سعيد بن المسيب وابن ابي ليلى يحذف قذف الذميمة اذا كان له ولد مسلم والمول عليه
قول الجمهور وسيأتي الوجه عليه وقوله بعهرهم الزنا يحذف الزنا بالكنية كقائل صدقت لمن قال يازاني بخلاف ما لو قال هو كما قلت
فانه يحذف ولو قال اشهد انك زان فقال الآخر وانا اشهد لاحد على الثاني لان كلامه محتمل ولو قال وانا اشهد بمثل ما شهدت به جد
ويحذف قوله زني فريكم ويقول زنيته ثم قال بعد قطع كلامه وانت تكرمه بخلافه موصولا وكذا اذا قال ليس بي زانية او ابني فانه لا يحذفه
قال الشافعي واحمد وسفيان وابن شبرمة والحسن بن صالح وقال مالك وهو رواية عن احمد يحذف بالتعريض لما روي الزهري عن سالم عن
عبد البر بن عمر قال كان عمر يضرب الحد في التعريض وعن علي ان جلد رجلا بالتعريض ولانه اذا عرف المراد به سلسله من القرنة صارت
قلنا لم يعتبر الشارع مثله فاما رايناه جرم صريح فخطبة المستوفى عنها في العدة وابعاح التعريض فقال ولكن لا تواد من سراً وقال ولا جناح
عليكم فيما عرفتم به من خطبة النساء فاذا ثبت من الشرع فتى اتحاد حكمها في غير الحد لم يحجز ان يعتبر به مثله على وجه يوجب
الحد المحتاط في دونه واما الاستدلال بانه صلى الله عليه وسلم لم يلزم الحد الذي قال يا رسول الله ان امرأتي ولدت غلاما فهو لعن
بنفيه فغير لازم لان الزنا حد القذف متوقف على الدعوى والمرأة لم تنزع وقد اورد ان الحد يثبت بنفي النسب وليس صريحا في القذف
و يرويه باعتماد المفهوم وهو حجة في الروايات فاجيب بانه يثبت بالنسبة الى الزنا بالاقتضاء والثابت مقتضى كالتأثير بالعبارة
والحق ان دلالة المقتضى في ذلك لما سئلكم بل حده بالاشد والاجماع فهو وارد لا يندفع ولا فرق في ثبوت القذف بعد ان يكون بصرح
الزنا بين ان يكون بالخرابي والنبطي والفارسي او غير ذلك ولا يحذف لو قال لما زنيته بحسار او بعين او ثور لان الزنا ادخال
رجل ذكره الخ بخلاف ما لو قال زنيته بناق او انا او ثوب او درهم حيث سجد لان مغناه زنيته واخذت البديل اذا اتصلت المذكورات
لا ادخال في فريجه ولو قال هذا الرجل لا يحذف لانه ليس الموعوف في جانبه اخذ المال ولو قال زنيته وانت صغيرة او جامعك فلان جامعها
لا يحذف لعدم الاثم ولعدم الصراحة اذ الجماع المحرم يكون بخلع فانه وكذا لا يحذف قوله يا حرام زاده لانه ليس كل حرام زنا ولا يقوله اشهد في
رجل انك زان لانه حاك كقذف غيره ولا يقوله انت زني من فلان او زني الناس او زني الزنا لان الفصل في سبيل الترتيب في العلم فانه قال انت
اعلم به وسياتي خلافه في فروع كبرياء واما اشتراط مطالبة المقتدوف فاجماع اذا كان حيا فان كان ميتا فمطالبة من يقع القذف في
نفسه من غير المقتدوف بمفهوم الصفة وهو معتبر واورد في معنى الاشتراط المطالبة لان المغلب في نفسه من بعد تعاقب الجواب ان

ولا يخرج من ثبانه لان سببه غير مقطوع به فلا يقام على الشدة بخلاف حد الزنا غير انه يلزم عنه الفرد والحشوك في ذلك يمنع ان يصل
اللازمه وان كان القاذف عيبا جادا رجع سوط المكان الرقي والاحصان ان يكون المقذوف في حواجزه بالغامسا اعفيا عن جعل الزنا اما
الحرية فلا ينطلق عليه اسم الاحصان قال الله تعالى فليهن نصف ما على المحصنات من العذاب اي امرؤ والعقل والبلوغ لان العادة يلحق بالصبي المجنون
لعدم تحقق فعل الزنا منهما والاسلام لقوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصى والعفة لان غير العفيف لا يلحقه العار وكن القاذف صادقا فيه

حتى بعد مطلقا يتوقف النظر فيه على الدعوى وان كان مغلويا نعم يرد على ظاهر العبارة قذف نحو الرقعة والمجرب انه لا يحد فيه مع
صدق القذف للمحصنة بصريح الزنا وكذا الاخرين لا احتمال ان تصدقه لو نطق وفي الاولين كذب ثابت بيقين وانتمى الى حق
الانفسه ولو قال لرجل يا زانية لا يحد استحسننا عند ابى صنفه وابى يوسف رحم وعنه محمد والشافعي رحم يحد لانه قذفه على المباشرة
فان التاثر تزاوله كما في علامته ونسبته ولما انه رماه بما يستحيل منه فلا يتحد كما لو قذف مجربا وكذا لو قال انت محل للزنا لا يحد وكون
التاثر للبالغة محزيا لما عندها من التام نيت ولو كان حقيقة والحد لا يجب بالشك ولو قال لامرأة يا زانية حدت به لان
الترجم شائع ويفرق على اعضائه لما مر في حد الزنا قوله ولا يخرج من ثبانه الا في قول مالك لانه سببه وهو النسبة الى الزنا كذا
غير مقطوع به لجواز كونه صادقا غير انه عاجز عن البيان بخلاف حد الزنا لان سببه معان للشهرة او للقرية والمعلوم انهما نفس القذف
فايجب اليه ليس بذاته بل باعتبار كونه كاذبا حقيقة وحكما بعدم قامة البينة قال تع فاذا لم ياتوا بالشهادا فاولئك عند الله هم الكاذبون فالجواب انه
يقع منه النسبة الى الزنا لا عند القدرة على اللتان بالشهادا لان فائدة النسبة هناك تحصل اما عند العجز فاما هو تشفع بقرينة ثبانه فلا فائدة
بخلاف حد الزنا غير انه ينزع عنه الفرد والحشوك الى الثوب المحشولانه يمنع من حصول الالم اليه ومقتضاه انه لو كان عليه ثوب لبطانة غير محشولانه في الظاهر
ان كان فوق قميص ينزع لانه يصير مع التقيص كالحشوك او قريبا منه ويمنع ايصال الالم الذي يصلح زاجرا قوله والاحصان
ان يكون المقذوف حر الخ قد مر ذلك والكلام هنا في اثبات ذلك وثبت الاحصان باقرار القاذف او شهادة رجلين او رجل
واحد اثنان خلافا لفرقة من فان اكر القاذف الاحصان وعجز المقذوف عن البينة لا يحلف ما لم يعلم انها محصنة وكذا اذا اكر
الحرية ليحد حد الارقاد القول قوله ولا يحد كالا حرار الا ان يقيم المقذوف عليه بنية انه حر ولو كان القاضي يعلم حرية حده ثمانين وهذا قضاء
بعلية فيما ليس سببا للحد فيجوز ايا اشتراط الحرية فلا ينطلق عليه اسم الاحصان قال تع فطليين نصف ما على المحصنات
من العذاب اي الحرائر فالرقيق ليس محصنا بهذا المعنى وكونه محصنا بمعنى آخر كما لا سلام وغيره لوجب كونه محصنا من وجوه
وجوه ذلك شبهته في احصانه لوجب رد الحد عن قاذفه فلا يحد حتى يكون محصنا بجميع المفومات التي اطلق عليها لفظ الاحصان
الا اجمع على عدم اعتباره في تحقق الاحصان وهو كونه نازوذة او كونه المقذوف زوجا فانه جار بمغناه وهو قوله تع والمحصنات
من النساء اي الزوجات ولا يعتبر في احصان القذف بل في احصان الرجم ولا شك ان الاحصان اطلق بمعنى الحرية كما ذكرنا ونحو
الاسلام في قوله تع فاذا احصن قال ابن مسعود اسلمن وهذا يكفي في اثبات اعتبار الاسلام في الاحصان والمصدر ذكر فيه
ما تقدم من قوله ع من اشرك بالله فليس بمحصى وتقدم الكلام عليه وبمعنى العفة عن فعل الزنا قال تع والذين يرمون المحصنات
والمراد بهن العفائف واما العقل والبلوغ ففيه اجماع الا ما عن احمد ان لصبي الذي يجامع مثله محصن فيحد قاذفه والاصح
كقول الناس وقول مالك في الصبية الذي يجامع مثلها يحد قاذفها خصوصا اذا كانت مراشقة فان الحد لعله الحاق العار ومثلها
يلحقه والعامة يمينون كون الصبي والمجنون يلحقها عار ينسبها الى الزنا بل ربما يضحك من القائل بصبي او مجنون يا زانية اما عدم
صحته قصده واما لعدم خطابها بالحرية ولو فرض لحوق عار المراهق فليس الحاقا على الكمال فيندرج في هذا اولى من تخلص المراهق

ومن نفي نسب غيره وقال نسب لا يملك فانه محيد وهذا اذا كانت امه حرة مسلمة لانه في الحقيقة قذف لامتة
لان النسب انما ينفي عن الزاني لا عن غيره ومن قال لغيره في غضب لست بآبى فلان لا يملك له يدعي له محيد ولو
قال في غير غضب لا محيد لا عن الغضب يراد به حقيقة سبيله وفي غيره يراد به المعاتبة بنفي مشاجرته اياه في اسباب المحرم

بعد تحقق فعل الزنا منها لانه ما دل بان المراد بالزنا الموطوء والا فلو تحقق منها او تحقق فيها الوطى في غير المالك لكن القذف انما يثبت
الحدا اذا كان يزني مؤثما صاحبه ويمنع الايراد القائل اذ لم تحقق الزنا منها فينبغي ان يحذف قاذف مجنون زنى حاله جنونه لكنه لا يحيد
وان كان قذفه حين افاقته فاما شبهة راطة العفة فلان غير العفيف لا يلحقه العار نسبة الى الزنا لان تحصيل الحاصل مجال ولو لمحقه عار
آخر فهو صدق وصدق القذف للفرقة لا للصدق وفي شرح الطحاوي في العفة قال لم يكن وطئ امرأة بالزنا ولا بشبهة ولا بسكاج فاسدني عرو
فان كان فعل ذلك مرقو يبيد النكاح الفاسد سقطت عدالته ولا حد على قاذفه وكذا لو وطئ في غير المملك او وطئ جارية مشتركة
بينه وبين غيره سقطت عدالته ولو وطئها في المالك الا انه يحرم فانه ينظر ان كانت الحرمة موقوفة لا يسقط عدالته كما اذا وطئ امرأة
في الحيف او اشتهر بالمجوسية ولا يسقط احصانه وان كانت موبدة سقط احصانه كما اذا وطئ امته وهي اخته من الرضاع ولو مس
امرأة بشهوة او نظر الى فرجها بشهوة ثم تزوج بنتها فدخل بها او اعمها لا يسقط احصانه عند ابى حنيفة وعندهما لا يسقط ولو وطئ امرأة
بالنكاح ثم تزوج بنتها ودخل بها سقط احصانه انتهى لفظه وانما لم يسقط احصانه عند ابى حنيفة في بنت الممسوسة بشهوة لان
كثيرا من الفقهاء يصحون نكاحها قوله ومن نفي نسب غيره فقال له لست لآبىك فانه محيد وبذلك كانت امه حرة مسلمة وكذا
اقتصر عليه الحكم في الكافي وعلمه في البداية بانه في الحقيقة قذف لانه اذا كان غير آبيه ولا نكاح له ذلك الغير
كان من زنا لا من قبل فعلي هذا كان الاول ان يقال اذا كانت محصنة حتى يشترط جميع شرائط الاحصان واورد عليه انه يجوز ان لا يكون
ثابت النسب من آبيه ولا يكون امه زانية بان كانت موطوءة بشبهة او سكاح فاسد الجواب المراد انك لست لآبىك الذي دلل
من آبيه بل مقطوع النسب منه وهذا المردوم بان الام زنت مع صاحب الدار الذي ولد له منه وهذا معنى قول المعص لان النسب
انما ينفي عن الزاني لا عن غيره وحاصله ان نفي نسب عن آبيه يترجم كون آبيه زانيا لان النسب انما ينفي عن الزاني فلا يترجم الى امه
زنت مع آبيه فجاوبت بين الزنا لا يخفى انه ليس بلازم لجواز كون آبيه زنى بامه مكرمة او نائمة فلا يثبت نسب من آبيه لا يكون قاذفا
لانه فالوجه اثباته بالاجماع وبذا بناء على الحكم بعدم ارادة الاب الذي يدعي اليه وينسب بخصوصه ولا شك في هذا الا كانت
بمعنى المسئلة التي تليها وهي التي يريد عليها السؤال المذكور وجوابه ما سيجي وحمل بعضهم وجوب الحد في هذه على ما اذا كان قوله ذلك
في حال الغضب والسباب دليل المسئلة لهما فاذا تختلف المراد بلفظة الاب على هذا التقدير فانه اذا كان في غير حالة الغضب فاما
يراد بالاب المشهور فيكون النفي مجازا عن نفي المشابهة في محاسن الاخلاق قوله ومن قال لغيره في غضب لست بآبى فلان
لا يملك له يدعي اليه محيد ولو قال في غير غضب لا محيد لان عند الغضب يراد به حقيقة لى حقيقة نفية عن آبيه لانه حاله سب وشتم
وفي غيره يراد به المعاتبة على عدم تشبيهه به في محاسن اخلاقه ولا يخفى ان في حالة الغضب ليس نسبة امر الى الزنا امر لازما
لجواز نفية عنه والقصد الى اثباته من غير تشبيه او نكاح فاسد كالتة قبلها فثبت الحد
معمونة تقرر ان الاحوال وبهذا لا يثبت القذف بصريح الزنا وكذا ذكر في المبسوط ان في الاوالة الحد استحسانا باثر
ابن مسعود وهو ما ذكره الحاكم في الكافي من قول محمد بن بلعيا عن عبد الله بن مسعود انه قال لاحد الان في قذف محصنة او بقى رجل

ولو قال لست بابن فلان یعنی جده لم یجد لانه صادق في كونه من نسله الى جده لا یجد ايضا لانه قد ينسب اليه مجازا ولو
 قال له يا ابن الزانية وامه ميتة محضنة فطالب الابن بجد حد القاذف لانه قد قذف محضنة بعد موتها ولا یطالب بجد القذف للميت
 الا ان يقع القذف في نسبه فدهو الوالد والولد لان العار يلحق به لانه كان الجزئية فيكون القذف متناولا له معناه وعند الشافعي یشتب
 حق المطالبة لكل وارث كان حد القذف یورث عنده على ما یبدی عندنا ولا بد المطالبة ليس بطريق الارث بل لما ذكرناه وله في ثبت
 عندنا للمحرم عن الميراث بالقتل یشتب لولد البنت كما یشتب لولد الابن خلافا لمحمد ویشتب لولد الوالد حال قيام الولد خلافا لغيره

عن ابیه ثم حملوا اثره على النفي حالة الغضب وحكموا بانه حالة عدمه لم ینفه عن ابیه بدلالة الحال فليس هذا من التخصيص في شئ انیس
 قذفه فلو انما یكون تخصیصا لو كان قذفا اخرج من حكم القذف ولو قال لست بابن فلان ولا ابن فلانة لا یجد مطلقا لان حده في قوله
 ابن فلان في حالة الغضب مقتصر عليه باعتبار ان نفيه عنه واذ انفي نسبه عن امه فقد نفی ولادتها اياه فقد نفی زناها به فكيف یجد هذا
 واما اذا قال يا ولد الزنا وابن الزنا فلا یتأتی فيه تفصیل بل یجد البتة بخلاف ما لو قال يا ابن القحظة فانه یبذر ولو قال لامرأة یا حلیة
 فلان لا یجد ولا یبذر قوله ولو قال لست بابن فلان یرید بفلان جده لا یجد لانه صادق في كلامه ولذا لو قال انت ابن فلان
 یعنی جده هو صادق لانه قد ينسب الى الجدة مجازا متعارفا وفي بعض اصحابنا ابن امیر حاج وامیر حاج جده وكذا لو قال انت ابن فلان
 لعمه او خاله او زوج امه لا یجد لان كلامها اطلق علیه اسم الاب كما سیأتی واعلم ان قوله لست ابن فلان لا یشترط له
 معنی مجازی هو نفی المشابهة ومعنی حقیقی وهو نفی كونه من مائه مع زنا الام بنوع عدم زناها بل بشبهة ففی ثلاثة معان یکون ارادة
 کل منها على الخصوص وقد حکموا بتجکیم الغضب وعدمه فمعه یراد نفی كونه مع مائه مع زنا الام به ومع عدمه یراد المجازی وقوله لست
 بابن فلان یجد له معنی مجازی هو نفی مشابهة یجده ومعنیان حقیقیان احدهما نفی كونه مخلوقا من مائه والاخر نفی كونه ابا اعلی له
 وبذا یصدق بصورتین نفی کون ابیه خلق من مائه بل زنت جدته به وجارت بشبهة وكل هذه المعانی یصح ارادة کل منها وقد حکم
 بتعیین الغضب اصحابنا لبعینه في الاول وهو كونه ليس من مائه مع زنا الام به اذ لا معنی لان تخیره في السباب بان امه جارت به بغیرها
 بل بشبهة فیجب ان یکیم ايضا بتعیین الغضب في المعنی الثاني الذی هو نفی نسب ابیه عنه وقذف جدته به فانه لا معنی لاجباره
 في حالة الغضب بانک لم تخلق مع ما جردک وهو مع سماجة البعد في الارادة من ان یراد نفی ابویه لانه لا یستلزم هذا کقولنا السماء
 فوق الارض ولا مخلص الا ان یمکن فيها اجماع على نفی الجدة بالتفصیل كما ان فی تاک اجماعا على ثبوت التفصیل ولو قال لست
 ابن فلان غیره لا یمکن ان لا یسب بحد لانه صریح لجواز كونه ابیه شرعا بلا زنا على ما قلنا فانما هو استحسان بمعنی حدیث ابن مسعود
 وبه الصورة ستانی فی الکتاب لكنها هنا النسب قوله ولو قال له يا ابن الزانية وامه ميتة محضنة كان للولد المطالبة بحده فاذا
 طالب به حد القاذف ولا یطالب بجد القذف للميت الا من يقع القذف في نسبه یتذکر وهو الوالد وان علما والولد وان سفل لان
 العار یلحق بهما للجزئية فيكون القذف متناولا للمعنی فلهذا یشتب لهما حق المطالبة لكن لحوقه لهما بواسطة لحوقه للمقتذوف
 بالذات فوالاصل فی ذلك فهو الاصل فی الخصومة لان العار یلحقه مقصودا فلا یطالب غیره بموجب الا عند الیاس عن مطالبة
 وذلك بان یمکن میت قال لو كان للمقتذوف غایبا لم یمکن لولده ولا لوالده المطالبة خلافا لابن ابی لیلی ولا لانه یجوز ان یصدقه
 الغائب وما ذکرنا من ان حق المطالبة یشتب للاب وان علا ذکره الفقیه ابو الیث وفي فتاوی قاضی خان رجل قذف میتا
 فلولده وولده ولده وان یاخذ القاذف ویجده وولد الابن وولد البنت سوار فی ظاهرها الروایة ولا یاخذ به ذلك الخ
 ولا عم ولا جد الاب ولا ام الام ولا عمه ولا مولاه وعند الشافعی وما ذکرنا من ان حق المطالبة لکل وارث بنار علی انه یورث
 عنده ففی فتاوی القاضی قال محمد لکل من یرثه ویورث منه ان یاخذ القاذف ویجده انتهى وبه رواية غریبة عن محمد ثم الشافعی

مع عدمه مجازی وقوله لست بابن فلان یجد له معنی مجازی

وإذا كان المقدون في محضنا جاز لا يثبت الكافر والعبدان يطالب بالحد خلافا لفرق هو يقول القذف فيتناوله معناه الرجوع العار اليه وليس من ينفذ المهرت عندنا فاصار كما إذا كان متناولا له صورة ومعناه وكذا الذي عثره بقذف محقق فيأخذ بالحد عندنا لأن الأصل في الدين ينسب إلى الزنا بشرط ليقع تعبيره على الكمال ثم يرجع هذا التعبير الكامل إلى دلالة والكفر لا ينافي أصلية الاستحقاق بخلاف ما إذا تناول القذف نفسه لأنه لم يوجد التعبير على الكمال لفقد الإحصاء في المنسوب إلى الزنا

فمن يرثه ثلاثا أو جازا أنه يرثه جميع الورثة والثاني غير الوارث بالزوجية والثالث يرثه ذكور العصباء لا غيرهم وعندنا ليس بطريق الارث لما ذكرنا من حقوق العار ولد لا يثبت للاح عندنا حق المطالبة به لأن قرابة الولاد بمنزلة نفس الابن قال الحق من العار الانسان كما لا حق لنفس ولده ووالده بخلاف الاخ لا يلحقه ضرر عار زنا أخيه كما لا يلحقه النسخ بانتفاع أخيه ولعلم الشرع بذلك باز شهادته الاخ لا أخيه فليس للاح المقدون والاعمة وقال المطالبة بحد القاذف ولم تجز شهادة الولد والوالد لانهما في حكم نفس المشهود ولهذا اعني لكون حق المطالبة للحق العار غير دائر مع الارث يثبت للسرور عن الميراث بالقتل او الرق والكفر فلما قل فيه ان يطالب قاذف بعد قتل بحد القذف وكذا إذا كان الولد عبدا او كافرا خلافا لفرق ويثبت لولد ثبت المقدون كما يثبت لولد الابن خلافا لمحمد ويثبت للابن مع وجود الاقرب وكذا يثبت لولد الولد حق المطالبة مع وجود الولد خلافا لفرق وعلما بعضهم كان لغيره ان يطالب به لانه للفرق عن نفسه وقوله خلافا لمحمد يعني في رواية ليست هي ظاهر الرواية عنه وجهها ان نسب الابهة وهو اجنبى عن جدته لانه لم يدخل في لفظه ولد الولد ولد الوديق على اولاده واولاد اولاده لا يدخل ابن البنت في ظاهر الرواية وجه الظاهر عنهم ولا يمنع عدم الدخول بل يدخل كقول المحضات وقد اختاره جماعة في الوقت وثانيا وعلى التقدير التسليم فالمعنى مختلف لان مبنى ثبوت حق الخصومة في حد القذف ثبوت الجزئية المستلزمة لرجوع عار المنسوب إلى الانسان إلى الآخر وثبوت الوقت عليه بثبوت تبادر ولد البنت من قولنا اولاد فلان لانه وقت على من يسمى به فاذا لم يتبادر لم يشتمل الوقت وصار كالوصية لا اولاد اولاد فلان لا يدخل اولاد بناته بهذا وجه قول زفران ما يلحق الولد فوق ما يلحق ولد الولد فصار ولد الولد كولد المقدون معناه واعتبره بالخصومة في الكفاية فانه خصومة للابن مع وجود الاقرب والجواب منع ان ما يلحق الاقرب فوق ما يلحق الابن بل كل من ينسب إلى المقدون بالجزئية لحقه من العار مثل ما يلحق الآخر لا اتحاد الجهة والتبعية بخلاف المقدون مع ولده لانه لحقه العار مقصودا بالالحاق به دون ولده وولد ولده واما حق خصومة الكفاية فانما يثبت للاقرب بالمحدث وهو قول صلى الله عليه وسلم الانكاح إلى العصباء فعلم ترتيبهم في ذلك لان الاسم يشعر به حيث علم ان حكمه ذلك قال قلت فتدبر الاتفاق على ولاية مطالبة ولد الولد بقذف جده وجدته انما خالف زفران في ذلك عند وجود الاقرب فواجهه ما في ظاهرنا وقال جدك زان لاحد عليه قلنا ذلك لا بهام لان في اجداده من هو كما فر فلا يكون قاذفا ما لم يعين مسلما بخلاف قوله انت ابن ابن الزانية لانه قاذف لجده الادنى فان كان او كانت محضته حد قوله وإذا كان المقدون محضنا جاز لا يثبت العار ولا يثبت العصباء ان يطالب بالحد خلافا لفرق وكل من قال طريقة الارث يعني اذا كان المقدون ميتا بان وقع بعد موت المقدون لانه لا يورث ولا يطالب به الابن في حال حيوة المقدون هو ليقول القذف تناول الابن معنى لا صورة لرجوع العار اليه وليس السحر الآن والمطالبة به لاجل امه اذ ليس طريقة الارث عندنا واذا تناول معنى فغاية امرة ان يجعل كانه تناول صورة ومعنى بان يكون هو المقصود بالقذف ولو كان كذلك لم تكن المطالبة لعدم احصائه فكذا اذا كان مقدونا فمقتضا ولنا انه اى القاذف غير ليقذف محض من امه وابوه فبما جده بالمجد وهذا لان الاحصاء في المقدون قصد امه وهو الذي ينسب

وليس للعبد ان يطالب بملكه بقذف امه المحرمة ولا لرب ان يطالب بملكه بقذف امه المحرمة لان المولى لا يعاقب بسبب عبده ولا الاب بسبب ابنته ولهذا كان القاذف يرد به ولا السيد بجده ولو كان لها ابن من غيلة كان يطالب بالتحقيق التام المانع ومن قبل فغيره فمات المقتول بطل المأخوذ وقال الشافعي لا يبطل ولو مات بعد ما اقر بعض المأخوذ بطل الباقي عندنا خلافا له بناء على انه يورث عندنا وعندنا لا يورث ولا خلاف ان فيه حق الشرع وحق العبد فانه شرع له فخر العار عن المقتول فانه الذي يتعصب به على الخصوص فمن هذا الوجه حق العبد لله ان شرع له اقراره من شرع الزنا اقراره العار عن الفساد وهذا آية حتى الشرع وبطل ذلك تشبه بالاحكام واذا العار من الجثمان فالشافعي ما لم يأت بتخليص حتى العبد فمات المأخوذ باقراره حاجته وتحتاج الشرع ونحوه الى تخليص حتى الشرع كان ما للعبد من الحق يقول له مولى فبصير حتى العبد فمات المأخوذ باقراره ولا خلاف ان ذلك عكسه لا يملك ولا يملك له الحق استفتاء حقوق المأخوذ لا يملك المأخوذ المشهور الذي يترتب عليه الفدية الخلف فيها قولها لا يملك الا اذا كانت تجري في حقوق العباد لا في حقوق المأخوذ ولا يصح عرق المأخوذ عندنا ببيع عندنا ومنها الله لا يجوز الاعتراض عندنا ويحرم فيه التداخل عندنا ولا يجزى عن ابى يوسف مرق في الصفح مثل قول الشافعي لا الى الزنا شرط ليقع تغييرا على الكمال لانه لا يقع تغييرا كمالا الا اذا كان محصنا ثم ترجع هذا التغيير الكمال الى ولده فيثبت له حق المطالبة على طريق الاصله للشين الذي لا خلافه ثم يترتب على المطالبة اقامة المأخوذ ثم والكفر لا يثبت في البتة استحقاق المطالبة بخلاف ما اذا قذف نفسه لعدم احصائه فلم يقع التغيير اذ لم يكن محصنا على الكمال والحاصل ان السبب التغيير الكمال وهو باحصاء المقتول فان كان حيا كانت المطالبة له او ميتا طالب به صلا او فرعه وان لم يكن محصنا لم يتحقق التغيير الكمال في حقه قوله وليس للعبد ان يطالب مولا بقتل امه المحرمة امي قذفها في حال موتها ولا لابن ان يطالب اباه وان علما بقذف امه المحرمة التي قذفها في حال موتها بان قال رجل لعبد يا ابن الزانية وامه ميتة حرة او قال لابنه او لابن ابنته وان سفل بعد وفاة امه يا ابن الزانية وهو قول الشافعي واحمد ورواية عن مالك والمشهور منه ان لابن ان يطالب اباه بقتل امه وهو قول ابن ثور وابن المنذر لاطلاق آية فاجله وهم ولانه قد يورث امه فلا يمنع من اقامتها قرابة الولاد وقال مالك اذا صاب سقطت عنه امة الابن لمباشرة سبب عقوبة امه مع قوله فلا تقل لها ان والجواب ان الاطلاق او العموم يخرج منه الولد على سبيل المعارضة بقوله تع ولا تقل لها ان والمانع مقدم ولهذا لا يرد الولد بولده ولا يقطع سرقة فانتقضت عليه الحد بالاجماع على عدم القطع وصار الاصل ان عموم الآية يخرج قوله تع ولا تقل لها ان وقوله عرم لا يرد الولد بولده ولا يقطع السيد بعبده اما الاجماع على عدم القطع فمشتبه الملك للاب في السرقة فلا يرد على مالك رحم نعم دلالة الاجماع على كونه لا يرد ولا يرد فان اهدر جنابته على نفسه بولده توجب اهدارها في عرقه بطريق اولي مع ان القصص يتيقن بسببه والمغلب فيه حق العبد بخلاف القذف فيها وضعت للاستدلال بعدم القطع بسرقة مال الابن اقتصر المص على قوله ولهذا لا يرد الولد بولده وقول المص لان المولى لا يعاقب بسبب عبده استدلال على عدم اعتبار مطالبة العبد بسيد بقتل امه قيل لان حق عبده حقه فلا يجوز ان يعاقب بسبب حق نفسه قوله ولو كان لها امي لزوجة الميتة التي قال لولده لا بعد موتها يا ابن الزانية ولد آخر من غير وكان له حق المطالبة باجماع الائمة الاربعة لان لكل منهما حق الخصومة فظهر في حق احدهما مانع دون الآخر فيعمل المقضي عمله في الآخر وكذا لو كان جماعة يستحقون المطالبة ففني احدهم كان للآخر المطالبة به بخلاف عفو واحد مسخى القصص يستغنى استيفاء الآخر لان القصص حق واحد للميت مورث للوارثين فباستقطاء احدهما بالحق لا يتصور بقاءه لان القتل الواجب لا يتصور تجزئه اما هنا فالحق في الحد ليس لكل ولاتية المطالبة به فلا يبطل باسقاط احدهما فروع يجوز التوكيل باثبات الحدود والاثبات في قول ابى حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وكذا في القصص لان خصومة الوكيل تقوم مقام خصومة الموكل وشرط الحد لا يثبت بمشهد والاجماع انه لا يصح باستيفاء الحد القصص لانها عقوبة تنبذ بالشبهات ولو استوفاه الوكيل مع غيبة الموكل لان مع احتمال انه عفا وان المقتول قد صدق القاذف او كذب شهووه ولا يخفى قصور التعليل الاول كان حقيقة العفو بعد ثبوت السبب لا يسقط الحد فمع احتمال اولي قوله ومن قد فخر فمات المقتول بطل الحد وقال الشافعي لا يبطل ولو مات بعد ما اقيم بعض الحد بطل الباقي عندنا خلافا له بناء على انه يورث عند ميراث الوارث الباقي فيقام له وعندنا لا يورث ولا خلاف ان فيه حق الشرع وحق العبد فانه شرع له دفع العار عن المقتول وهو الذي ينتفع به على الخصوص كالمقتول فمن هذا الوجه

ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وتخرج الاحكام الاول الظاهر

من هذا الدليل هو حق العبد لم يعلم انه شرع زاجرا عنه سمي حدا والمقصود من شرع الزاوج كلها اخلاص العالم عن الفساد وهذا آية حق الشرع اذ لم يخفى بهذا الانسان دون غيره وبكل من حق العبد في هذا القذف فشهد الاحكام فيها اعتبارها حق العبد شرطت الدعوى في اقامته ولم تطل الشهادة بالتأكد وجب على المستامن وليقبحه القاضي بعلمه اذ اعلمه في ايام قضائه وكذا الوعد فمحصرة القاضى حده وان علمه القاضي فيل ان يتحقق ثم على القضا ليس ان يقيمه حتى يشبهه بغيره وتقدم استيفاءه على حد الزنا والسرقة اذا اجتمعوا ولا يصح الرجوع عنه بعد الاقرار به وباعتباره حق المدعى الى استوفاء الامام دون غيره للمقدون بخلاف القصاص لا ينقلب بالاعتناء سقوطه ولا يتخلف عليه القاذف ويتصف بالرق كالعقوبات الواجبة حق المدعى وحق العبد يتقدر بقدر التالف لا يتخلف باختلاف المتلف واذا تعارضت الجحمان ولم يكن ابرار مقتضى احدهما لم يلزم اعتبارهما فيه فيثبت ان فيه الحقيقين الا ان الشافعي قال الى تغليب حق العبد تقديم الحق العبد باعتبار حاجته وغنا المشرع ونحن صرنا الى تغليب حق الشرع لان اللعب من الحق يتولى استيفاءه لولا انه فيصير حق العبد مراعيا بتغليب حق الشرع لا ممدرا ولا كذلك عكسه اى لو غلب حق العبد لم يلزم ان لا يستوفى حق الشرع الا بالامام يجعل ولاية استيفائه اليه وذلك لا يجوز الا بدليل يفيضه الشرع على ان اناب العبد في الاستيفاء ولم يثبت ذلك بل الثابت استثنائه الامام حتى كان هو الذي يستوفيه كسائر الحدود والتي هي حق الله تعالى على ما قدمنا من الاحكام فاذا ثبت ما ذكرنا من الاختلاف في هذا الفصل تفرعت فروع اخرى تختلف فيها بعد الفروع المتفق عليها الشاهدة لكل من ثبوت الجنتين منها الارث فعنده يورث وعنده لا يورث اذا الارث يجري في حقوق العباد ولا في حقوق المدعى الميراث العبد حق العبد بشرط كونه مالا او ما يمتثل للمال كالكفالة او فيما ينقلب اليه كلقصاص الحد ليس شيئا منها فيبطل بالموت اذ لم يثبت دليل شرعي على استخلاف الشرع وارث من جعل له حق المطالبة او وصيته في المطالبة التي جعلها شرط الظهور حقه ومنها العفو فانه بعد ما ثبت عند الحاكم القذف والاحصان لو عفى المقذوف عن القاذف لا يصح منه ويحده ويصح عنده ولا يسقط عنده الحد بعد ثبوتها الا ان يقول المقذوف لم يقذفني او كذب شهودي ورج يظهر ان القذف لم يقع موجبا للحد الا اذا وقع ثم سقط بقوله ذاك وبذلك اكد صدقه المقذوف فانه يبطل بمعنى ظهور ان القذف لم ينفع موجبا للحد بخلاف العفو عن القصاص يسقط بعد وجوبه لان الغلب فيه حق العبد ومنها انه لا يجوز الا عتيا عن غيره عتيا به قال مالك وعنده يجوز وبوقول احمد ويجري فيه الحد اذ لا يورثه وبه قال مالك حتى لو قذف شيئا لم يزلت وقذف جماعة كان فيه حد واحد اذ لم يتخصل حد بين القذفين ولو ادعى بعضهم فيحد ففي اثناء الحد ادعى آخر من كل ذلك الحد وعنده الشافعي لا يجري فيه الحد الا ان يورث في القذف مثل قول الشافعي وهو لا يصح عفو المقذوف قوله ومن اصحابنا من قال ان الغالب في حد القذف حق العبد الخ ما تقدم من بيان الاصل المختلف فيه وتفرع الاحكام المختلف فيها على الخلاف فيه هو الا انه من جهة الدليل والاشهاد لانه قول عامة المشايخ وذو هيب صدر الاسلام ابو اليسر الى ان الغالب في حق العبد كقول الشافعي وخرج الاحكام المختلف فيها على غير ذلك اما توجيه ان حق العبد غالب فلان اكثر الاحكام تنبئ عليه والمعقول مشهده وهو ان العبد ينتفع به على النصوص قد نص محمد في الاصل ان حد القذف حق العبد كلقصاص ما تخرج الاحكام فانما فوض الى الامام لان كل احد لا يمتد الى الضرب الواجب او لانه ربما يزيد المقذوف في قوته لمحققة فيقع متلفا وانما لا يورث لانه مجرد حق ليس مالا ولا بمنزلة فهو

ومن آخر بالقذف ثم يرجع لم يقبل رجوعه لان القذف فيه حقا فيكونه في الرجوع بخلاف ما هو خالص حق الله تعالى لا يمكن ان لا يكون له فيه ومن قال للعربي يابنطى لم يجد لانه ياديه التشبيه في الاخلاق اذ عدم الفصاحة وكذا اذا قال لست بعربي لما قلنا ومن قال لوجن يا ابن ماء السماء فليس بقاذف لانه ياديه التشبيه في الجود والسماحة والصفا لان ماء السماء لقب به لصفاته وسماحه

الخيار الشرط وحق الشفقة بخلاف القصاص على ما قدمناه وانما لا يصح عفو لانه عفو عما هو مولى عليه فيسه وهو الاقامة ولانه متعنت في العفو لانه رضى بالرضا بالعار عار وهذا كما ترى يخرج لبعض الفروع المتخلفة ثم لا يخفى ما في تحريمه عدم صحة العفو ولا يخفى ان كون المقتد ينفع به على الخصوص ممنوع بل فيه صيانة اعراض الناس عن خصوص القاذبة وصيانة اعراض بعضهم عن بعض على العموم وان العفو لا يستلزم الرضا بالعار بل قد لا يرضى الا ان يتباكى به ولا يعاقب عليه فاعله وكونه مولى عليه انما هو في نفس الفعل للتمويه بسبب حقه فلا ينبغي ان يعفو فلا يفعل ذلك اصلا وما ذكرنا في ترجيح تغليب حق الله تعالى وجهه ما في الخيارية ان شاء الله تعالى وقول محمد بن وقع في موضع انه حق الناس فقد وقع في اخره حق الله تعالى قوله ومن اقربا قذف ثم يرجع لم يقبل رجوعه لان المقتدوف فيه حقا فيكونه في الرجوع بخلاف ما هو خالص حق الله تعالى لانه لا يمكن له فيه فيقبل رجوعه واما التعليل لانه بالاقرار الحق الشين بالغير وبالرجوع يريد ان يبطل حق الغير

فالمعنى انه اثبت حق الغير ثم يريد ان يبطله فلا يقبل فيه ويشكل عليه الرجوع في الاقرار بحق الله تعالى وكونه الحق الشين لا اثر له بل الى اصل الحق الشين ثبت لكونه الاصل فلا يقبل الباطل فالحق الشين يابى في آثاره لا في غير امتناع الرجوع ليس الا للتمويه الطال حق الغير قوله ومن قال للعربي يابنطى او قال لست بعربي لا يحسد وكذا اذا قال لست من بني فلان وقال مالك رحم سجد اذا نوى الشتم وعنده اذا قال ياروحى لعربي او فارسى او فارسى لروحى او عربى او ايا ابن النخياط وليس في ابائه النخياط يحسد قلنا العرف في مثله ان يراى في المثابة في الاخلاق او عدم الفصاحة والقذف اوجه من جداته لاسبية فلا يخطو بالبال ولذا اطلقوا في الحد من غير تفصيل بين كونه حالة الغضب او الرضا وهذا لان النسبة الى الاخلاق الدنية مما يشتم به فاذا لم يتعارف مثله في القذف اصلا لا يحل في الغضب شتما بهذا القدر ولان النبطى قد يراى بالنسبة الى المكان على ما قال في ديوان الادب النبطى قوم نيزلون لسواد الحراق فيكم قال يارستم ياريتقى في عرفنا اى ياقروى لا يحسد به وقال الفقيه ابو الليث النبطى رجل من غير العرب قوله ومن قال لرجل يا ابن مار والسماء فليس بقاذف وكذا اذا قال يا ابن مزيقيا ويا ابن جلالان الناس يذكرون هذه لقصد المدح فما السمار لقب عام بوجاهة العظيمة الا زوى لانه غناهم عن السمار وجمع المص بينهما حيث قال لان مار السمار وقت القوط كان يقيم بالمقام القطر فوكما السمار وعظما وجوداى نزيقا لقبه لانه كان يقيم في كل يوم في موضع

فيكونه ان يعود اليهما ويكره ان يلبسهما غيره وهو من ملوك غسان وعلى هذا فالانساب ان يكون قول القائل يا ابن مزيقيا للثمن اسم والاعجاب لكن عرف الثامنة في مثله انه جود وقد لقب بمار السمار ايضا للحسن والصفاء وبه ثبت ان ابن السدز بن امر القيس لذلك قيل لولد يا بنو مار السمار قال زهير ولا زمت الملوك من آل نصر وعبد هم بنى مار السمار وجمع المص بينهما حيث قال لان مار السمار لقب به لصفاته وسماحه واما جلاله فقد استغن مراد به انسان في قول سحيم ان ابن جلال وطلاع الشيا به متى اضع العامة تعرفون في ذلك ما لم يفتيه انه ليس علما بل وصف حيث قال جده هنا فعل ماضى كان قال انا ابن الذي جلا اى اوضح وكشف واما قول القائل انا الفلاح بن جناب بن جلاله فليس علما لانه كونه علما لبقا وكونه صفا ايضا ثم انه انما يراى التشبيه في كشف الشدة واما طمة المكاره فلا يكون قذافا فاذا ذكر انه لو كان هناك رجل اسمه مار السمار فهو معروف يحد في حال السباب بخلاف ما اذا لم يكن فان قيل اذا كان قد سمي به وكان السباب الصفا فينبغي في حالة الغضب ان يحجل الى اضعى كمن جواب المسئلة مطلقا لجواب انه لما لم يجد استعماله لذلك القصد يمكن ان يحجل للراد

وان نسبته الى عمه او خاله او الى زوج امه فليس بقاذف لان كل واحد من هؤلاء يسمى اباً اما الاول فلقوله تعانيد الهك واكاه اباك
 اي ابيهم واسما عجل واسما عجل كان عماله والثاني لقوله عليه السلام الخال اب والثالث للترية ومن قال بخير وانا است
 في الجبل وقال غيث صعد الجبل حذو هذا عند ابى حنيفة والى يوسف رة وقال محمد بن يحيى لان الحمير لغيره حقيقة قالت امه العرب
 ع دارق الى الخيرات زنا في الجبل وذكر الجبل بقرارة مواد او كما انه يستعمل في الفاحشة فهو ايضا لان من العرب من يسمي المليك كايابيل
 المصود وحالة الغضب سبب نفي الفاحشة مواد بمنزلة ما اذا قال يا زنا في او قال زنا في وذكر الجبل انما يعين المصود مواد اذا كان
 مقرونا بكلمة على انه المستعمل فيه ولو قال زنا في الجبل قيل لا يحسن لما قلنا وقيل يحسن للمعنى لان ذكرناه من قال لا خير اذني قتال لابل انت
 فانها لا يجد ان لان معناها لابل انت زنا اذ هي كلمة عطف يستدرك بها الخلط فيصير الجبل المذكور في الاول مذكورا في الثاني
 في حالة الغضب التكميم به عليه كما قلنا في قول لست بعربي لما لم يستعمل في النفي يحسن في حالة الغضب على سبب منفي الشجاعة والستواء
 ليس غير قوله وان نسبته لعمه او خاله او زوج امه فليس بقاذف لان كل واحد من هؤلاء يسمى اباً فالاول وهو نسبة العم ابا لقوله تعالى
 اباكسنت ابراهيم واسماعيل واسحاق واسماعيل كان عماله اي يعقوب عليهم الصلوة والسلام واما في لقوله عدم الخال اب فتاوى غير غير كتاب
 الفردوس لابي شجاع الديلمي عن عبد الله بن عمر بن نويرة الخال والد من لاوله والثابت للزنا وقيل في قوله ان من يسمي ابى ابنه كان ابن امه قوله
 ومن قال بغير زنا في الجبل وقال غيث صعدت الجبل والحالة حالة الغضب وسيطران هذا القيد مراد لا يفسد قوله ويحذف عن ابى حنيفة
 وابي يوسف وقال محمد لا يحسن لان المصود زمرة المصود حقيقة قالت امرأة من العرب وارق الى الخيرات زنا في الجبل والزنا وان كان لا يحسن
 فيقال زنا على ما سلف لكن ذكر الجبل ليقول المصود مراد وقوله قالت امرأة من العرب هو على ما قال ابن السكيت قالت امرأة من العرب بترقص ابنا لما
 اشبه ابنا كات او اشبه عمل ترمي على اولاد كون كمنوت وكل يصح في مضجعه قد استبدل وارق الى الخيرات زنا في الجبل واما قول شارح اصطلاح
 المنطق فقال النهاية لرجل راي ابنا له ترقصه امر فاحظه من يد ما وقال الشعب اباك الابيات وهذا الرجل قيس بن عاصم المنقري اى كمن مثل ابى
 او شئ مثل غير غفوة المضاعف اليه والمرد كن مثل ابى كات او شئ وكان ابوه شريفا سيدا وهو زيد الفوارس بن خضر الضبني واهله ملقوطة بنت زلفار
 قال فاحظه امر بعد ذلك فبعثت ترقصه وتقول اشبه اخي اشبه ابنا كما ان ابنا في ثياب كات فاحظه من يد ما كات فاحظه من يد ما كات فاحظه من يد ما كات
 التي يتكلم على غيره فيما يحتاج اليه وذكر في النهاية قوله او شبه جبل الجحيم وقال اسم رجل من العرب وهو جبل بن سعد والكل الصيال على غيره واما ان
 يستعمل في الفاحشة فهو لا يفسد على ما سلفنا لان من العرب من يسمي التلدين اى اللين في غير التلدين يقول العجاج ووضدق ثمة هذا الغلام
 ومنه قوله صبر لقد بجمت اشوق المشتاق ولانه اسم فاعل وزال المانع من اكسره بالمراد ما تحوطع البدوية اى يديه فاستشيل به بنا على ان المراد بمر
 اللين اى اللين حرف العلة لكن الاصطلاح على انه حرف العلة بقبيل الكون وقد سيمز وافي الالتفات على حده فان كان على خلاف العادة يقال رابة و
 شابة وقري ولا الضالين شاذ وان كان بحيث يقال بمعنى الفاحشة ومعنى المصود فحالة الغضب والسبب بقيد الفاحشة مراد وانما ذكرنا من ان
 سيطرادة قيد الغضب في جواب المسئلة فكان كما لو قال يا زنا في او زنا في فانه يحذف الفاء وقوله وذكر الجبل تعين المصود مراد قلنا انما يتعين ذلك في
 مقرونا بكلمة على فيقال زنا في الجبل ولا يخفى انه مما يمنع بل يقال زنا في الجبل بمعنى صعد في الحجة وغيره والبسطة المذكور معلوم ان المراد بقبيل
 الا المصود وهو بلفظ في الجواب مع ان ذكر الجبل يعين المصود فان الفاحشة قد تقع في الجبل اى في بعض بطونه وعلى الجبل اى فوقه كما قد تقع على
 السطح الدار وخو فلم يكن ذكره قرينة نافية من اعادة الفاحشة فبقى الاحتمال سجلا وترجح اعادة الفاحشة بقرينة حال السبب المتخاضة ولو قال زنا في
 على الجبل والباقي بحال من في حال الغضب قيل لا يحسن لما قلنا انما ذكرنا في الفاحشة على تعين كون المراد المصود وقيل يجب للمعنى الذي ذكرناه وهي حالة الغضب
 والسبب هو الاوجه وقد عرفت من تقييد جواب المسئلة بحالة الغضب اى في حالة الرضا لا يحجب الجحش الا لا يحجب الشك بل لا داعي فالظاهر عدم راد السبب
 قوله ومن قال لا خير اذني فقال لا خير لابل انت فانها سجدا ان اطالب كل منها الاخر لنا قاذفان واذا اطالب كل الاخر واشتت ما طالب
 عند الحاكم اذ جئته في الدعوى فلا يتكلم احد منهما من استقاطه في كل منهما بخلاف ما لو قال له مثلاً يا ضيبت فقال انت كافا ولا تغزر كل منهما
 الاخر لان التغزير كمن الادعى وقد وجب له عليه مثل ما وجد الآخر فستاقا اما كون الاول قاذفا فظاهر واما الثاني فلان معناه لابل انت زنا في كذا المكان

ومن قال لامرأته يا زانية فقالت لابل انت حدث المرأة ولا لعان لا فيها فاذا كان وقد فيه لوجب للعاني قد في الحد وفي البدلية
 بالحد ابطال اللعان لان الحد في القذف ليس باهل له ولا ابطال في عكسه اصلا فيختل للحد اذا اللعان معني المحن ولو قالت زنت
 بك فلا حد ولا لعان ومعناه قالت بعد ما قال لها يا زانية لوقوع الشك في كل واحد منهما لا انه يحتمل انها ارادت الزنا قبل النكاح فيجب
 المحن دون اللعان لتصدق في اياته وانعدامه منه ويحتمل انها ارادت زنا في مكان معك بعد النكاح في تمامك حيث احذرك وهو المولى في مثل هذه الحالة
 وعلى هذا لا يجب اللعان دون المحن على المرأة لوجود القذف منه عند من فيها فجاء ما قلنا ومن اقرب ذلك في القذف فانه يلاعن لان النسب لم ينفك
 بالقرابة بل ينفك بعد وصار قاذفا لغيره لان نفاه اقرب له حد لانه لما اذنب بنفسه بطل اللعان كونه من غير ذي صير انما هو في النكاح في اصل فيه
 حد القذف فاد ابطال النكاح في الاصل والولد ولد في الوجهين لا قهر فيه سابقا ولا اعتقاد اللعان يصح بدون قطع النسب كما يصح بدون
 المحن عبد الله هو خاصة لانه قاذف بقوله بل انت والسر وان كان قاذفا فالحسن لا يحد بقذف العبد قال المصنف اوجب لغيره بل عطف يستدرك به الخطا لغيره
 التركيب الاستعمالية فيصير الخبر المذكور في الاول اى في التركيب الاول اذا كان خبرا كذا في الثاني فاذا قال زيد قال قادم زيد لابل عمر وقد وضع عمر في التركيب
 الاول موضع زيد فيصير ذلك الخبر وهو الخطا في الخبر المتقدم خبر عنه ولم يرد بالاول لخطا يرا في بل هو اعطى التفسير معنى اى هو يذكرا واذا كانت كذلك
 فيصير معنى النكاح الاول بما وضع به واخر عنه به معنى لان ياراني في معنى ادعوى وانت زان قوله ومن قال لا طرة يا زانية فالت لا بل انت حدث المرأة خاصة
 اذا رافعا ولا لعان لانها قاذفة في قذف الرجل زوجته لوجب اللعان قد فيها اياه لوجب المحن عليها والا حصل ان الزوجين اذا اجتمعا في تقديم احد هما سقا
 وجب تقديم احدهما لا للحد ولا للعان قائم مقام المحن في معناه وتقدم يحكم حد المرأة بطل اللعان لانها تصير محدودة في قذف واللعان لا يحرم
 المحدودة في القذف وبين زوجها لانه شهادة ولا شهادة للحد وفي القذف وتقدم اللعان لا يقطع حد القذف عنه لان حد القذف يحرم على المدعى عنه ولما
 لو قال لها يا زانية بنت الزانية فمحصنة الام فمحصنة اللعان لانها شهادة ولو خاصمت لمرة او لا عن القاضي بينهما فاذا خاصمت الام بعدة هذا القذف
 فحد من الحد ذكر اللعان الذي هو في معناه ولو كانت قالت في جواب قوله يا زانية زنت بك فلا حد ولا لعان لوقوع الشك في كل منهما لانه يحتمل انها ارادت
 الزنا قبل النكاح فتكون قد صدقت في نسبتها الى الزنا فيسقط اللعان وقذفه حيث نسبت الى الزنا فلم يصح قضا عليه غير ان معنى قوله وانما هو في الزنا
 التصديق منه فيجب الحد دون اللعان ويحتمل انها ارادت زنا اى ما كان من مكين اياك بعد النكاح وهذا الكلام يحرم من الزوجين في العادة يحرم مجازا كشأن
 مثل وخيار سيئة سيئة مثلها فان فعلها مع بين الزوجية ليس زنا كما ان الخمر ليس سيئة ولكن اطلق عليه اسمها للشكالة حين ذكر معناه وعلى هذا لا يجب
 لانها لم تقذفه ويوجب اللعان لانه قذف زوجته فعلى تقدير يجب الحد دون اللعان وعلى تقدير يجب اللعان دون الحد والحكم بقتل احد التقديرين بعينه
 فوقع الشك في كل من وجب اللعان في المحن فلا يجب حد منهما بالشك في معنى قوله فبارا قلنا اى من انه لا حد ولا لعان ولو لا ان مثل قوله ما معلوم لوقوع المرأة
 على كل من القصد من عند ابته اياها بالافاطة لوجب حد البتة عنينا القذف اياه اذا نسبت الى الزنا منصرف الى الحقيقة ومنه شيء ففي مسئلة الكتاب ان يخلع
 الزوجية انها لم تزل اقرب بالزنا ولم تزد قذفه وكيفي بتميزه اذ في وجه وعلى الزوج المحن دونها لان هذا العمل ليس اقرا لصحيا بالزنا ولقولنا قال احمد ولو ابدل
 الزوجية فقالت لزوجها زنت بك ثم قذف الزوج لاحد عليه ولا لعان هذا ظاهر قوله ومن اتهمه بغيره ثم نفاه فانه يلاعن فان النسب لزومه باقراره وبما
 بعده صار قاذفا للزوجية فيلاعن وان نفاه او لا ثم اقرب قبل اللعان سجد لانه لما اذنب بنفسه ليل اللعان الذي كان وصيب بنفسه للولد كان اللعان حله
 ضروري حيلة لضرورة النكاح بين الزوجين في زنا الزوجية والاصل فيه اى في اللعان ما هو الا حد القذف لانه قد فيها قاذف البطل المحن بطلان
 النكاح في الاصل في الرجل وقوله وفيه خلاف ذكرناه في اللعان الذي ذكره في اللعان انه اذا اذنب بنفسه ليل اللعان بنفى الولد وتفرق القذف
 حله القاضي وحل له ان تزوجا وبه اعتمد الى حقيقة ومخرج وقال ابو يوسف هو تحريم موبر وقوله والولد ولد في المحن اى ما اذا اقرب بالولد ثم نفاه
 وماذا نفاه او لا ثم اقرب لاقراره به سابقا في الاكفيت ولا يتنفي مما بعده ولا خفاء في الثانية فيثبت به بعد النفي وقوله واللعان يصح بدون قطع النسب
 جواب سوال هو ان يقال ان اللعان ليس الا نفي الولد قاذف لم ينفي كيف يجب اللعان فقال ليس من ضرورة اللعان بنفى الولد قطع النسب الا انه
 انه لو نفاه بعد ان تطاولت المدة بعد الولادة فلا يلاعن ولا يقطع النسب كما يصح بلا ولد اصلا بان قد فيها بالزنا وولا فانه يلاعن ولا ولد
 هناك يقطع نسبه وانما انه لو نفي نسب ولما ارادته الا نسبه فانه ينفي النسب فيثبت الفكاك اللعان عن قطع النسب من الجانبين فصح كمن

ان قيل ليس ياشي ولا يابيك فله حد ولا لعان لانك انك اولاده وبه لا يغير تاخذ من تحت امره وصحبا اولاده لا يعرف لهم اب
او قد ف الملا عند يولد والولد حتى او من فيها بعد موت لولد فله حد عليه تعيان اماره الزنا مستوحى وكلاهما لا ياب لا يفتات العنفه
تفوا ليعاد حتى شرط الاحصان ولو قد فاحم ولا لعنت بغير ولد فعليه الحد لانعدام اماره الزنا قال من حتى وطيا حراما في غير ملكه
لم يحد فاذا قد لغوات العنفه وهي شرط الاحصان ولان العنفه صاوق ولاصل فيه ان من طوى وطيا حراما لعينه لا يحد بعد فله ان الزنا هو
الحرم لعينه وان كان محرما للغيره يحكم لا يغيره في غير الملك من كل جهة ومن جهة حرام لعينه وكذا الوطى في الملك والحرمه مؤبد
فان كانت الحرمة مؤقتة فالحرمة للغيره وبالحقيقة قد تشرط ان يكون الحرمة المؤبد ثابتة بالاجماع وبالحديث المشهور لم يكون ثلثه مؤبد

لا دخل له في الجواب قوله وان قال اي الزوج الذي جاءت زوجته بول ليس باجنبي ولا بانك فلا حد ولا لعان لانه اذا تكلموا بها كالمكرهين كالمكرهين لا دخل له في الجواب قوله وان قال اي الزوج الذي جاءت زوجته بول ليس باجنبي ولا بانك فلا حد ولا لعان لانه اذا تكلموا بها كالمكرهين كالمكرهين لا دخل له في الجواب قوله وان قال اي الزوج الذي جاءت زوجته بول ليس باجنبي ولا بانك فلا حد ولا لعان لانه اذا تكلموا بها كالمكرهين كالمكرهين

بیان ان من قذف رجلاً وطغ جاریه مشترک بینہ و بین الخوف و حد علیہ لانعدام الملك من جهة ذلك اذا قذف امرأة زنت في نفسا لثقت الزنا صحتها شرعاً لانعدام الملك دلالة وجب عليها الحد ولوقذف رجلاً الى امته وهي مجوسية او عجمانية وهي حائض او مكاتبه فلعليها الحد لان الحرمة مع قيام الملك وهي موقوفة فكانت المحرمة لغيره فله يمين زنا فعن ابی یوسف انه ان وطغ المكاتبه يسقط الاحتصان وهو قول زفره لان الملك نازل في حق الوطی ولذا يلزمه العقر بالوطی ونحن نقول ملك الذات باق والمحرمة لغيره اذ هي موقوفة ولوقذف رجلاً وطغ امته وهي اخته من الرضاة لا يحد لان الحرمة مؤبدة وهذا هو الصحيح

كوطی الحرمة والاجنبية والمكرمة اعني ان الموطوة اذا كانت كمرته يسقط احتصانها فلا يحد قاذفها فان الاكراد يسقط الاثم فخرج النفل به من كون زنا فلذا يسقط احتصانها كما يسقط احتصان المكرمة الوطی ذكره في المبسوط وامة غيره او من جهة كالاته المشتركة بين الوطی وغيره وكذا الوطی في الحرمة مؤبدة كوطی امه التي هي اخته من الرضاة ولو كانت المحرمة موقوفة كالامة المزوجة والامة المجوسية ووطی امته الاختين والزوجة في حال الحيض والنفس في الحرمة لغيره وابو حنيفة يشترط في عدم ثبوت حد القاذف للوطی في الحرمة المؤبدة كون تلك الحرمة المؤبدة ثابتة بالاجماع كوطی ابيه بالنكاح او بملك اليمين فلو تزوجا الابن او اشترى اباً فوطيها لا يحد قاذفه وكذا اذا تزوج امرأتين لا يحل له الجمع بينهما في عقد او جمع بين ختنيها بملك يمين او نكاح او بين امرأة وعمتها وخالها او تزوج امه او جمعها في العقد فوطی الامه فلا حد على قاذفه بخلاف ما لو نظر الى داخل فزج امرأة ومساها مع شهوة بحيث انتشر منه ثم تزوج بنتها او امها او اشترى ابناً فوطيها حد قاذفه عند ابی حنيفة وهو قول الائمة الثلاثة ولا يحد عند مالك ببدء الحرمة ولا اعتبار للاختلاف كما لو اشترى مربية ابنة فوطيها يسقط احتصانها وحرمة المصاهرة بالزنا مختلف بين العلماء وابو حنيفة انما يعتبر النكاح وعنه عدم النص على الحرمة بان يثبت بقياس او احتياط كشهوتها بالنظر الى الفرج وليس بشهوة لان ثبوتها لا قامت السبب مقام السبب احتياطاً في حرمة ضعيفة لا ينعني بها الاحتصان الثابت بيقين بخلاف الحرمة الثابتة بزنا الاب فانها ثابتة بظاهر قوله ثم ولا تنكح ابائكم فلا يعتبر الخلاف فيها مع وجود النص وكذا ووطی الاب جاریه ابنة مسقط للاحتصان وقوله او بالحد يثبت المشهور مثاله حرمة ووطی المكوبة للاب بلا شهود على الابن بناء على ادعاء شهوة حديث النكاح الا بشهود ولذا لم يعرف فيه خلاف بين الصحابة وحرمة ووطی امه التي هي حاله من الرضاة او عتقه لقوله عزم يحرم من الرضاة ما يحرم من النسب قوله بيانه شروع في تفريع فروع آخر على الاصل اذا قذف رجلاً وطغ جاریه مشتركة بينه وبين غيره لاحد عليه لانعدام الملك من وجه فالتفاوت صادق من وجه فينذر بالحد للشبهة المقارنة لثبوت الموجب بخلاف رجوعه فانه وان كان الرجوع يوجب شبهة في الاقرار اي بالثقة الاول لا يحل منها فانه لما يقارن به بل وقع متأخراً والمفروض ان الاقرار يقهر حق الادعى في نقل الشبهة

اللاحقة لان الشبهة اللاحقة بعد تقرر قاذف لا ترفع فلهذا لم يعتبر الرجوع عالماً في استقاط الحد قوله وكذا اذا قذف امرأة زنت في نفسا لثقتها او رجلاً زنى في نفسا لثقتها فانه لا يحد والمراد قذفها بعد الاسلام بزنا كان في نفسا لثقتها بان قال زنت وانت كافرة وكذا لو قال المقتدى زنى وهو زنت وانت عبد لا يحد كما لو قال قذفك بالزنا وانت كتابية او ابنة فلا حد عليه لانه انما اقرانه قذفها في حال لو علمنا منه صريح القذف لم يلزم حد لان الزنا يتحقق من الكافر ولو اقيم الجدل عليه جدا بخلاف الرجم على ما مر ولا يسقط الحد بالاسلام وكذا العبد ولا فرق بين من يقيم عليه الحد ولا حتى ان الكافر المحرم اذا زنى في دار الحرب ثم اسلم فقهه لا يحد لان الزنا يتحقق منه وان لم يقيم عليه الحد فيكون قاذفه صادقا وانما ارتفع بالاسلام الاثم دون حقيقة الزنا ولو قذف رجلاً الى امته وهي مجوسية او مزوجة او مشركة شرعاً فاسد او امرأة ذميمة حائض او مظهر منه او صائمة صوم فرض وهو عالم بصحتها او مكاتبه فعليها الحد لان الشدة الفاسد يوجب الملك فكانت الحرمة في كل من هذه النسخ اذ هي موقوفة مع قيام الملك فكانت الحرمة لغيره فلم يكن زنا لان الزنا ما كان بملك قال تع الاعلى ازواجهم او ما ملكت ايما نسب فانهن غير ملومين بخلاف النكاح الفاسد لا يثبت فيه الملك فلا يسقط احتصانها بالوطی فيه ولا يحد قاذفه عن ابی یوسف ان ووطی المكاتبه يسقط الاحتصان وهو قول زفر لان الملك

ولو قذف مكاتباً ومات دون ذنابه لا حد عليه لتكفي الشهادة في الحرمة لكان اختلاؤه بالصحة بمجرى سائر زوج بامره تنفذ
اسم عند عن أبي حنيفة ولا خلاف لا حد عليه وهذا بناء على ان تزوج المجوسي بالمحرم لا حكم الصحة فيما بينهم عند خلافه فالحكم موافق
للتكافؤ اذا دخل الحر في دارنا بامان فقد قتل وقبضاً احد لان فيه حق العبد وقد التزم ابقاء حقوق العباد ولا يهضم في ان لا يؤذى فيكون
ملتزماً ان لا يؤذى ويوجب اذاه واذا اصاب المسلم قذف سقطت شهادته وان تاب وقال الشافعي لا تقبل اذا تاب وهي تعرف في الشهادات
واذا اصاب الكافر في قذف لم يجر شهادته على اهل الذمة لان الشهادة على جنسه فزدت حجة ذلك اسم قبلت شهادته عليه في علي المسلمين لان
حد الشهادة استفادها بعد الاسلام فانه دخل تحت الحدود بخلاف العبد اذا اخذ حد القذف فلو اعتق حيث لا يقبل شهادته لانه لا يشهد في حقه
مسلوك في حال الرق فكان رد شهادته بعد التمتع من تمام حد فان ضرب سوطاً في قذف تهر اسم له ضرب ما يقبض شهادته لان رد الشهادة مقدر للمسلم
صفحة له والمقام بعد الاسلام بعض الحد فلا يكون رد الشهادة صفحة له وعن ابى يوسف انه رد شهادته اذا اقبل تابع له لا يكون الاول اصح
رائل في حق الوطى ولما لم يلزم السيد العقر لما ولو بقي الملك شرعاً من وجب لما لم يلزم وان حرم كوطى امته المجوسية والمجاض ونحوه فنقول ان قلتم
ان ملك الذات يتقدم من وجب كالمشتركة فمنعتم ان ملك الوطى انتقاماً لسلطانه ولا يستلزم ثبوت الحد كالاتمة المجوسية فيثبت ان
الحرمة لغيره اذ هي موقوفة ووجوب العقر لا يدل على سقوط لاحصان كالزمن اذا وطى امته المبرهونة وهي بكر لم يلزم العقر ولا يسقط الاحصان
ذكره في المبسوط ولو قذف رجلاً وطى امته وهي اخته من الرضاع لا يحد لان الحرمة مبدية وقوله في اهل البيت الصحيح اخرا عن قول الكرخي فانه يقول بوجوب
لا يسقط الاحصان وهو قول مالك واحمد والشافعي رحم لقيام الملك فكان كوطى امته المجوسية وجه الصحيح ان الحرمة في المجوسية ونحوها يمكن ارتقاء
فكانت موقوفة اما حرمة الرضاع لا يمكن ارتقاء فلم يكن المحل قابلاً للمحل اصلاً فكيف تجعل لغيره قوله ولو قذف مكاتباً مات وترك وفاء للاحدة
لتكفي المشبهة في شرط الحكم وهو الاحصان لاختلاف الصحابة في انما تراو عباداً فاذا ورث شبهة في احصانه وبسقوط الحد ولا يعلم فيه خلاف
من يعتبر الحرمة من الاحصان قوله ولو قذف مجوسياً تزوج بامرأة يعني لو تزوج مجوسياً بامرأة او بنته ثم اسلم ففسخ نكاحها فقد فسد مسلم في حال اسلامه
سجد عند ابى حنيفة بناء على موم ان الحكم لما حكم الصحة عند ابى حنيفة وقال لا يحد بنا على ان ليس لما حكم الصحة وقوله ما قول الائمة الثلاثة وقد مر
في كتاب النكاح في باب نكاح اهل الشرك قوله واذا دخل الحر في دارنا بامان فخذت بامان فيه حق العبد وقد التزم ابقاء حقوق العباد
ولا نه طمع في ان لا يؤذى فيكون ملتزماً بالضرورة ان لا يؤذى وفي بعض النسخ طمع ان لا يؤذى فكان ملتزماً بوجوب اذاه وهو الحد قوله
واذا اصاب المسلم في قذف سقطت شهادته وان تاب عندنا لان رد شهادته عندنا من تمام حد خلاف الشافعي فعنه لا تقبل شهادته اذا تاب ولا يحد في ان لا يشهد
من المعاصي هي خلافية تعرف في الشهادات ان شاء الله تعالى قوله واذا اصاب الكافر في قذف لم تقبل شهادته على اهل الذمة وبذلك لا يشهد على جنسه على ما عرف عندنا
ورد الشهادة من تمام حد القذف فترد شهادته عليه فان اسلم قبلت شهادته عليه ثم على المسلمين لان شهادته استفادها بعد الاسلام فلم تدخل تحت الرد لان النص لا يوجب رد
شهادته انما حقت وقت القذف وليس بمرءة تلك فلم تدخل تحت الرد بخلاف مالو ارد المحمود ثم اسلم لا تقبل شهادته لانه حرام مردود الشهادة ابداء الرد ما ارد
في الاسلام لا يتحدث له شهادة بخلاف الكافر لا يصلي ولما قبلت مطالباً على اهل الاسلام وغيرهم وبه نرفع ما قيل من ان لا تقبل بعد الاسلام على اهل الذمة لانها كانت قبل
وقد ردت بالقذف قلنا ان هذه اخرى فاخذة على الكل لا على اهل الاسلام فقط او على المسلمين وتبعيته على الكافر وبذلك خلاف العبد اذا اصاب
قذف ثم اعتق فانه لا تقبل له شهادة ابداء لانه لم يكن له شهادة في تلك الحال للرق وقد وجب الحد عليه وهو رد شهادته مع الجمل فحينئذ صرف الى رد
ما يحدث له من الشهادة بعد العتق هذا والقائل ان يقول ان مقتضى النص عدم قبول كل شهادة لاحادته لانه لا ينعى قال فاجلدوه ثم ما من جلد ولا قبلوا
لم شهادة ابداء والحادثة شهادة واقعة في الآثار فمقتضى النص رد ما والجواب ان التكليف بما في الواسع فحينئذ كان برود شهادته والامتناع انما يتحقق
برود شهادته قائمة الكائنات ولا فيما يحدث واذا كانت له شهادة قائمة فردت بتحقيق الاستئصال ثم فلو حدثت اخرى فخلو رد كان
بلا مقتضى اذ الموجب اخذ مقتضاه قوله وان ضرب يعني الكافر سوطاً في حد ثم اسلم ثم ضرب بالبقى جازت شهادته لان رد الشهادة
مستم للمحد فيكون منه لاي الحد والمقام بعد الاسلام بعض الحد وبعض الشئ ليس هو ذلك الشئ فلم يكن رد الشهادة صفحة له
وعن ابى يوسف انه رد شهادته اذا اقبل تابع للاكثر والاول اصح لما ذكرنا وعرف انه لو اقسام عليه الاكثر قبل الاسلام
ثم اسلم ولقيم الباقي لتقبل شهادته عند ابى يوسف ايضا واورد عليه كما ان المقام بعد الاسلام بعض الحد كذلك المقام قبل الاسلام

ان النصف

قال ومن قذف أدنى أو شرب عذيرة لم يحد فهو كذلك كله أما الآخريات فلا من المقصد من إقامة الحد حق الله تعالى إلا أن جوارح احتمال حصوله بالادل قائمة فيتمكن شبهة ذات المقصود في الثاني

فينبغي أن لا يكون صفة واليضا جعله صفة لما اقيم بعد الاسلام ادلى لما ان العلة اذا كانت ذات وصفيين فلا اعتبار بالوصف الآخر
 انجيب بان النص ورد بالامر بالحد والنهي عن القبول وليس احدهما مرتبا على الآخر فيخلق بفعل كل منهما ما يمكن والمنكر وشدته
 قائمة للمال فيتعبد النهي به به وبذلك كما ترى لا يدفع الوارد على قوله صفة له بل هو تقرير آخر وحاصل هذا ما ذكر في الاصل والمبسوط قال
 لا تسقط شهادة القاذف الم لم يضرب تمام الحد اذا كان عدلا ثم قال والحد لا يجزى فما دونه يكون تعزير للحد او التعزير غير مسقط للشهادة
 قال وفي هذه المسئلة ان المنيست تلت روايات احدها ما ذكرنا وهو قولها والثانية اذا اقيم عليه اكثر الحد سقطت آقاة
 لكثير مقام الكل وهي التي ذكرها المصنف ابى يوسف والثالثة اذا ضرب سوطا واحدا سقطت قال وبه الروايات الثلاثة في النص
 اذا اقيم عليه بعض الحد ثم اسلم على ما ذكر في الجا مع الصغير قوله ومن زنى او شرب او قذف غير مرة فحد فو كذلك كله سواء قذف
 واحدا مرارا او جماعة بكلمة كقولهم انتم زناة او بكلمات لان يقول يا فلان انت زان و فلان زان حتى اذا حضر واحد منهم فادعى وحد
 لذلك ثم حضر آخر فادعى انه قذفه لا يقيم اذا كان يقذف قيل ان يحد لان حضور بعضهم للمخصوصة كحضور كلهم لا يحد ثانيا الا اذا كان يقذف
 آخر متالف وحكى ان ابن ابي ليلى سمع من يقول لشخص يا ابن الزانية فيحد حدين في المسجد فباخ ابا حنيفة فقال يا عجب
 لقاضي بلنا خط اني مسئلة واحدة في خمسة مواضع الاول اخذ يدون طلب المقذوف والثاني انه لو خاصم وجب حد واحد
 والثالث في ان كان الواجب عنده حدين ينبغي ان يترخص بينهما يوما واكثر حتى يخف اثر الضرب الاول والاربع ضرب
 في المسجد والخامس ينبغي ان يعرف ان والذية في الاجاء اولافان كان حين فالخصوصة لهما والافا لخصوصة لابن ذنا
 فروع التداخل لو ضرب القاذف تسعة وسبعين سوطا ثم قذف قذفا آخر لا يضرب الا ذلك الشرط الواحد للتداخل لانه
 اجمع الحد ان لان كمال الحد الاول بالسوط الذي بقي وسنذكر منه ايضا في فروع تختم بها وقوله خير مرة يتعلق بكل واحد
 من الثلاثة الى من زنا غير مرة او شرب غير مرة او قذف غير مرة فحد مرة فو لذلك كله مما سبق منه وعند الشافعي ان قذف
 جماعة بكلمة فذلك في قول وان قذفهم بكلمات او قذف واحد امرات بزنا آخر يجب لكل قذف حد وعندنا لافرق
 ولا تفصيل بل لا تعد وكيف ما كان ويقولنا قال مالك والثوري والشعبي والنعيمي والزهري وقادة وحامد وطائوس و
 احمد في رواية وفي رواية كقول الشافعي الذي كذا فينا واختلفا بان مقتضى الآية ترتيب الحكم على الوصف المشعر بالعلية
 فيستكر ربت كرهه على ما عرف وفي التجديد للشافعي لا يتداخل ولو قذفهم بكلمة واحدة لما ذكرنا ولانه حق آدمي ولنا ما ذكرنا
 قوله اما الاولان وهو كل من الزنا والشرب فلان المقصد من اقامة الحد حق الله تعالى لا ان يجازع عن قذفه في المستقبل واحتمل
 حصوله بالحد الواحد المقام بعده الزنا المتعدد ومنه والشرب المتعدد وقائم فيتمكن شبهة فوت المقصود في الثاني
 والحدود تدرى بالشبهات بالاجماع بخلاف اذا زنى فحد ثم زنى فيجب حدا اخر ليقننا بعدم انزجاره بالاول والجواب عما
 ان الاجماع لما كان على دفع الحدود بالشبهات كان مقيد لما اقتضته الآية من التكرار عن التكرار فالتكرار الواقع بعد حد
 بل نهض ودرى فانك علمت ان المخاطب بالاقامة في قوله فاجلدوهم الآية ولا يتعلق بهم هذا الخطاب الا بعد الشبوت عندكم

وهذه اختلاف ما اذا زن وعتف وسرق وسرّب لأن المصدور من كل جنس غير المقصود من الاخذ فلا بد اخل

يمكن حاصل النفس ايجاب الحد اذا ثبت السبب بهم اعم من كونه بوصف الكثرة او القلة فاقا ثبت وقوعه منه كثير كان موجبا لى ما في اثنان ليس غير فاذا جله ذلك وقع الامتنال ثم هو ايضا ترك مقتضى التكرار بالتكرار فيما اذا قذف واحد ثم قذف الثاني ذلك الزنا فانه لا يجده تين في حد الزنا المكرر فالحن ان الاستدلال بالآية لا يخلصه فانه يلجى الى ترك مثلها من آية حد الزنا فيعود الى هذا حتى ادعى بخلاف الزنا فكان المبنى اثباته ادعى ادعى فما ذكر المقام اخصر واصوب وقوله واما القذف فالمقلب فيه حتى انه تم فكانت لها الحاجة الى الحاقه بل بين الدليل المذكور في فيه وهو انه قد شرع عقابا سحابة وقع المقصود الاثر جازع للمعارض في حيث اقيم ثبت شبهة الى آخر ما ذكر حتى العبد في الخصومة فيه دون غيره فليس غير قوله بخلاف ما اذا زن او قذف وسرق ثم اتهم يعني وتثبت الاسباب عند الحكم حيث تجب الحد ووالختلفة كلها لاختلاف المقصود من كل جنس من اسبابا فان المقصود من حد الخمر صيانة العقول ومن حد الزنا صيانة الانساب ومن حد القذف صيانة الاعراض وثبت كل بخلاف يخصه فلو جردنا في الخمر والقذف حدا واحدا عطلت النفا من النصوص عن موجب فروع ثبت عليه ما قراره والسرقة والشرب والقذف وقتا عين رجل يسد بالقتصاص في العين لانه محض حتى العبد ثم اذا برى اخرجه فجده للقذف لانه استوب بجهة فاذا برى فالامام بالخيار ان يشاره بالزنا وان شار بجهة السرقة لان كلاهما قد وجبت بالنص يتلى ويجعل حد الشرب آخر لما فانه اضعف لانه لا ينسب الى وقد تم قول على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسنه وكلما اقام عليه حد اصبه حتى يبرأ لانه لو دخل سبيله ربما يبرب فيصير الامام مضيقا للحد وهي منى عن ذلك وان كان محصنا اقتصر منه في العين وضربه حد القذف ثم رحمه لان حد السرقة والشرب محض حق الصدق ومقتضى اجتهاد الحد ولحق الله تعالى وفيها قتل نفس قتل وترك ما سوى ذلك كذا القتل عن ابن مسعود وابن عباس يعني والمعنى ان المقصود الزجر له ولغيره واتم ما يكون منه باستيفاء النفس والاستتغال بما دونه لا يفيده الا انه يضمنه السرقة لو اتفها لانه وجب عليه بالآخذ وانما يسقط لفوردة القطع ولم يوجد ولهذا يضمنه فيومر بالياتها من تركته ولا يقيم حد في المسجد ولا قود ولا تعزير ولكن القاضي اية اراد ان يقيم بحفرة يخرج من المسجد كما فعل عرم في الغامية او يبعث امينا كما فعل عرم في ما عر ولا يستلحق في القذف اذا انكره ولا في شى من الحد ولانه لا يقضى بالسكول وهو ممتنع في الحد ودلان السكول اما بذل والبذل لا يكون في الحد وادوا قائم مقام الاقرار واحدا لا يقيم بما هو قائم مقام غيره بخلاف التعزير والقتصاص فانه يستلحق على سبيلهما ويستلحق في السرقة لاجل المال فان لكل ضمن المال ولا يقطع لان حقيقة السرقة اخذ المال بقيد فيحلف على اخذ المال لا على فعل السرقة عند تكوله ليقضى بموجب الآخذ وهو الضمان كما لو شهد رجل وامرأتان بالسرقة ثبت الآخذ فيضمن ولا يقطع واذا اقام المقذوف بنية بالقذف ساكنا القاضي عن القذف ما هو وعن خصوص ما قال لان الرصة بغير الزنا قد تليقونه قد فاقلا يد من استفسارهم فان لم يبرأ لم يقرهم قد فوالا يجده واذا شهدوا انه قال يا زاني وهم عدول حد وان لم يبرأ القاضي عد التهم حبس القاذف حتى يزكوا ما صار منها باي كتاب بالاسل من اعراض الناس فيحبس لانه التهمة ولا يكفل على ما تقدم من الزنا فارجع اليه ولا يبرأ

واما القذات فاما ان يسمي الله يكون له الحق او قال الشك في ان يسمي الله او القذات في حق الله او القذات في حق الله

في شي من الحدود والقصاص في قول ابي حنيفة وابي يوسف الاول ولما يجلسه ابو حنيفة في قول ابي يوسف الآخر وهو قول محمد بن يوسف
 منه الكفيل فلما لا يجلس عندهما في دعوى حد القذف والقصاص لا خلاف انه لا تكفيل فيفس الحدود والقصاص لان النيابة
 لا تجزى في الغايبا والمقصود من الكفالة اقامة الكفيل مقام المكفول عنه في الايعاز وهذا لا يتحقق في شئ من الحدود فاما اذا تكفيل
 بنفس المدعى عليه فعند ابي حنيفة اذا رغب المقدون ان له بنية حاضرة في المصركه ذلك لا يخدمه كفيل بنفسه ولكن يلزمه الى آخر المجلس
 فان احضر بنية والا حلى سبيله وعند ابي يوسف ومحمد يخدمه بنفسه الى ثلاثة ايام وقالوا حد القذف في المدعى والمقصود مثل حقوق
 العباد في اخذ الكفيل بنفسه نظر للمدعى من حيث يتمكن من اخذ الخضم لاقامة البنية عليه ولا ضرر فيه على المدعى عليه والبرهنة يقول بها
 احتياط والحدود في درهما لا اثباتا وكان ابو بكر الرزني يقول مراد ابي حنيفة ان القاضي لا يجزى على اعطاء الكفيل فاما اذا سمحت نفسه
 فلا بأس لان تسليمه نفسه مستحق عليه والكفيل في الكفالة بالنفس انما يطلب بهذا القدر فاما ان اقام شهادا واحدا لا يعرفه القاضي العاد
 فهو كما لو لم يقيم احدا لا يلزمه الى آخر المجلس وان كان ظاهر الحدالة جنسه او قال الى شهادا آخر لو من اوثانته هذا القدر استحسن ان
 كله عند ابي حنيفة لانه لا يبرى الكفالة بالنفس بالحد وعند غيره يخدمه كفيل بنفسه فلا ولا يجزى لان المقصود يحصل بذلك ولو اختلفت الشهاد
 على القذف في المكان والزمان لا تبطل شهادتهما عند ابي حنيفة وعند غيره يمنع قبول الشهادة لانه انشأ بسبب موجب للحد فما لم يمتنع
 الشهادان على سبب واحد لا يقضى به كما لو اختلفا في اقراره بالقذف والشهادية والبرهنة يقول القذف قول قد تكرر فيكون
 حكم الثاني حكم الاول فلا يختلف المشهود باختلافهما في المكان والزمان كالطلاق والعقاق وهذا هو القياس في الاثبات والاقرار
 الا ابي استحسن هناك لان حكم الاقرار بالقذف يخالف حكم الاثبات بل ان من تزوج امرأة ثم اقرانه كان قد فاقبل النكاح كالحد
 ولو قد فاق في الحال كان عليه اللعان ولو اختلفوا في اللغة التي وقع القذف بها في العربية والفارسية وغيرها بطلت شهادتهم لان عند
 اختلاف اللغة يتمكن الاختلاف في الصراحة ونحو ذلك لو شهد احدهما وقال يا ابن الزانية والاخر لبيت بابيك ولو شهدا حدهما قد زنى
 الخمسين والاخر انه اقرانه قد زنى يوم الخميس لا يجد ولا يقبل في اثبات القذف كتاب القاضي ولا البشادة وعلى الشهادة ولو كان القاذف
 بعد ثبوت القذف عند القاضي عنده بنية بصدق قولي اجل مقدار قيام القاضي من مجلسه من غير ان يطلق عنه ويتعال له العيب
 الا في شهودك وذكر ابن رستم عن محمد اذا لم يكن له من يأتي بهم اطلق عنه ويبحث معه بواحد من شرطه ليرده عليه وفي ظاهر الرواية لم يمتنع
 الى هذا لان سبب وجوب الحد ظهر عند القاضي فلا يكون له ان يؤخر الحد لما فيه من الضرر على المقدون بما يخرق دفع الدعوى والى
 المجلس قليل لا يستغفر كالتأخير الى ان يحضر الجلا وجن ابي يوسف ليستأنا به الى المجلس الثاني لان القذف موجب للحد بشرط عجز عن
 اقامة اربعة والعشرون لا يتحقق الا بالامال كالمدعى عليه اذا ادعى طعنا في الشهود يميل الى المجلس الثاني وجوابه باقتضا وتزوت لا لا يقبل
 منه الا بربعة فلو جاء بثلاثة حدهم والثلاثة قال تعالى ثم لا تواتوا باربعة شهداء فاجلدهم ثمانين فان شهد رجلان او رجل وامرأة
 على اقرار بالزنى يدر عن القاذف الحد وعن الشاهدان لان الثابت بالبينة كالثابت بالمعانية فكان بمعناه اقراره بالزنا
 الا ان معتبر في الاقرار اسقاط الحد اقامته لان ذلك لا يمكن ولو كثرت المشهود ونوزنا المقدون قليل ان يقيم الحد على القاذف او

ان يمتنع

ومن ذلك عبد الله بن الوليد وكافرا بالقرآن عذرا له جناية قذفت وقد اصطنع وجوب الحد لفقد الاختصاص فوجب التعزير

الاختصة بهذا كله وبالضرب وعن ابي يوسف يجوز التعزير للسلطان باخذ المال عندهما وباقي الائمة الثلاثة لا يجوز وما في الخلاصة سمعت
من ثقة ان التعزير باخذ المال ان راي القاضي ذلك او الوالي جاز ومن جملة ذلك رجل لا يحضر الجماعة يجوز تعزيره باخذ المال مبني على اختيار
من قال بذلك من المشايخ يقول ابي يوسف وقال التبر تاشي يجوز التعزير الذي يجب حقا لله لكل احد بجملة النيابة عن الله نعم وسئل ابو جعفر
الندوي في حق جبر جراح امراته ليحل له قتله قال ان كان يعلم انه يبرج عن الزنا بالصباح والضرب بما دون السلاح لا يقتله وان علم انه
لا يبرج الا بالقتل حصل له قتله وان طاعة المرأة يحل قتلها ايضا وهذا تنقيص على ان الضرب تعزير بملك الانسان وان لم يكن محببا وصرح
فلم يقتل بذلك وهذا لا من باب ازالة المنكر باليد والشارع ولي كل احد ذلك حيث قال من راي منكم منكرا فليغيره بيده فان
لم يستطع فليسانه بالحديث بخلاف الحد ولم يثبت توليها الا للولاة وبخلاف التعزير الذي يجب حقا للعبد القذف ونحوه فان له توقفه على
الدعوى لا يقيمه الا الحاكم الا ان يحكم فيه ثم التعزير فيما شرع فيه التعزير اذا رآه الامام واجب وقول مالك واحمد
عنه الشافعي ليس بواجب لما روي ان رجلا جارا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال لي رايته امرأة فاصبت منها ما دون ان يطاها
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصليت معناه قال نعم فتلا عليه ان الحسنات يذهبن السيئات وقال في الاضرار اقبلوا من محسنهم و
تجاوزوا عن سيئهم قال رجل للنبي صلى الله عليه وسلم في الحكم الذي حكم به للزانية في سقته ارضه فلم يوافق عرضته ان كان ابن عمك فغضب النبي
صلى الله عليه وسلم ولم يغزره ولنا ان ابن كان منصوبا عليه من التعزير كما في وطى جارية امراته او جارية مشتركة يجب المثل الا مرفية
لم يكن منصوبا عليه اذ راي الامام بعد مجانبته هو نفسه المصلحة او علم انه لا يبرج الا به وجب لانه زاجر مشرع بحق الله
نعم فوجب كالحكم ما علم انه انزجر به ولا يجب وهو محمل حديث الذي ذكر للنبي صلى الله عليه وسلم ما اصاب من المرأة
فانه لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم الا وهو نادم منكر لان ذكره ليس الا الاستعلاء بموجبه ليفعل معه واما حديث ابن عمر فله
حق آدمي وهو النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز تركه وفي فتاوى قاضي خان التعزير حق العبد كسائر حقوقه يجوز فيه التأبير والعفو
على الشهادة والشهادة ويجزى فيه اليمين يعني اذا اكرهه سببه يحلف ويقضه بالتكول ولا يخفى على احد ان يقيم له ما هو
حق العبد وحق الله فحق العبد لا شك انه يجري فيه ما ذكرنا وما واجب منه حقا لله نعم فقد ذكرنا انفا انه يجب
على الامام ولا يحل له تركه الا فيما علم لمنزجره الفاعل قبل ذلك ثم يجب ان يتفرغ عليه انه يجوز اثباته بحد شرعي
فيكون مدعيها شاهدا اذا كان معه آخر فان قلت في فتاوى قاضي خان وغيره ان كان المدعي عليه ذامرا
وكان اول ما فعل يوعظ استحسانا فلا يغزر فان عاد وتكرر منه روى عن ابي حنيفة انه يضرب وهذا يجب ان يكون
في حقوق الله نعم فان حقوق العباد لا يمكن للقاضي فيها من اسقاط التعزير قلت يمكن ان يكون محله ما قامت
من حقوق الله نعم ولاننا قضت لانه اذا كان ذامرا فقد حصل تعزيره بالجسر الى باب القاضي والدعوى فلا يكون
مستقطبا الحق الله سبحانه وتعالى في التعزير وقوله ولا تعد يعني بالضرب في اول مرة فان عاد وعزره رج بالنظر
ويكون كونه محله حق آدمي من الشتم وهو ممن تعزيره بما ذكرنا وقد روى عن محمد في الرجل يشتم الناس وكان له مؤثر

ابن النضر

ومن قلدن عبدا أو امرأة أو اوما ولدا أو كافرا بالزنا عتزل الله جأية وقد امتنع ونجوب الحمد فقد الاخصات
فوجب التعزير وكذلك اذا قلدن مسلما بغير الزنا فقتل يافاسق أو ياكافرا أو ياجنيت أو ياسارق لانه اذا

بوعظ وان كان دون ذلك حبس وان كان سببا بضرب وحبس معني الذي دون ذلك والمروءة عندى في الدين والصلاح
 قوله ومن قذف عبدا او امه او ام ولد او كافرا بالاجتماع الا على قول داود في العبد فانه يحده به وقول
 ابن السيب في الذميه لشيء لها ولد مسلم قال يحده وانما عزز لانه اى هذا الكلام جنابة قذف وقد امتنع وجوب الحد على القاذف
 لفقه الاحصان فوجب التعزير وكذا اذا قذف مسلما بغير الزنا فقال يا فاسق او يا كافرا او يا خبيثا او يا سارقا ومثله
 يا لصا او يا فاجرا او يا زنديقا او يا مقبورا يا ابن الفجأة يا قريظا يا من يعمل عمل قوم لوط او يا لوطي او قال انت تلعب
 بالصبيان يا كلبا يا ساربا الخمر يا ديوث يا مخنث يا خائن يا ماوى الزواني يا ماوى للصومسك يا سافق يا سيوفى عزركم مطلقا
 في فداوى قاضي خان وذكره الناطقى وقيد به اذا قال للرجل صلح اما لو قال لفاسق يا فاسق او للثمن يا لص او للفاجرا يا فاجر لاشي عليه
 والتعليل مفيد ذلك هو قولنا انه اذا اذاه بالحق به من الشين فان ذلك انما يكون فيمن لم يعلم انصافه بهذه انا في علم فان الشين قد اتفقوا
 قبل قول القائل وقيل في يالوطي يسأل عن نيته ان اراد انه من قوم لوط فلا شئ عليه وان اراد انه يعمل عملهم عزر على قول
 ابن حنيفة وعندنا جريحه والشيخ انه يعزر ان كان في غضب قلب او هزل من تعذيرا لنزل بالشعير ولو قذفه ببيان ميتة او ميمه مقرر قال الشافعي
 الا انه يبلغ بالتعزير غايته في الجنابة الاولى وهو ما اذا قذف غير المحصن الزنا لانه من جنس ما يجب به الحد وهو المرحى بالزنا وفي الثانية
 وهو ما اذا قذفه بغير الزنا من المعاصي الراى الى الامام قوله ولو قال يا حمارا او يا خنزيرا لم يعزر لانه لم ينسبه الى شين معصية ولم يتعلق
 بشين اصلا بل انما الحق الشين بنفسه حيث كان كذبها سر او مشله يا بقر او يا حية يا تيس يا قرد او يا ذئب يا حمار او يا غنما او ولد حرام
 يا عتارا يا نكس يا سكويس يا مسخرة يا ضحكة يا كشخان يا ابله يا ابن الحجام وابوه ليس بحجام او يا ابن الاسود وابوه ليس كذلك يا كلب
 يا رستاقى يا سواجر يا سوسوس لم يعزر والحق ما قاله بعض اصحابنا انه يعزر في الكشخان اذ قيل انه قريب من معنى القرطبان
 والديوث والمراد به والقرطبان في العرف الرجل الذي يدق الرجل على امراته وشدة في عرف ديار مصر والشام المعرض والقواد و
 عدم التعزير في الكلب والخنزير وتحتوها هو ظاهر الرواية عن علماء الثلاثة واختار الهندوا في انه يعزر به وهو قول الاثمة الثلاثة لان
 بده الالفاظ تذكر للشيئ في عرفنا وفي فداوى قاضي خان في يالكل لا يعزرت قال وعن الفقيه ابى جعفر انه يعزر لانه يعد شئ ثم قال الشيخ
 انه لا يعزر لانه كاذب قطعنا انتى وفي المبسوط فان العرب لا تعد شئته ولذا يسمون بكلب وذيب وذكر قاضي خان عن امامه
 ابى يوسف في يا خنزير او يا حمار يعزرت ثم قال وفي رواية محمد لا يعزر وهو الصحيح والمتم استحسن التعزير اذا كان المخاطب من الاشهراف
 فحصلت ثلاثة والمذهب هو ظاهر الرواية لا يعزر مطلقا ومختار الهندا في يعزرت مطلقا والمفضل بين كون المخاطب من الاشهراف يعزرت
 قائله او لا فلا ويعزرتى مقامه وفي قدر وقيل في يلبس وانا اظن انه يشبهه بابله ولم يعزرت واه قوله والتعزير كشره
 تسع وثلاثون سوطا عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يبلغ به خمسة وسبعون سوطا والاصل في نقصه عن الحد قوله
 عزم من بلغ صداني غير حد فهو من المعتدين ذكر البيهقي ان المحفوظ انه مرسل واخرجه عن خالد بن الوليد عن النعمان بن بشير
 ورواه ابن ناجية في فوائدنا ثنا محمد بن حصن الاصمعي ثنا عمر بن علي المقدمي ثنا سعد بن خالد بن الوليد بن عبد الرحمن

ومن جن الاحكام او عوارضات قد منه حد ولا يله فعل ما فعل بامر الشروع وفعل المأمور لا يتقيد بشرط السلامة كما لا يفسد الزرع بخلاف الزرع اذا عوز ورجع لانه مطلق فيه والاطلاقان يتقيد بشرط السلامة كما لمورد في الطريق وتقال الشافعي لا يجب الدية في بيت المال لان الاختلاف خطا فيه اذا استقر للتأديب غير ان له يجب الدية في بيت المال لان دفع عمله يرجع الى عامة المسلمين فيكون الغرم في حالهم قلنا لما استوفى حق الله تعالى بامره صار كأن الله امانته من غير واسطة فلا يجب القصاص

محل واثبت على هذا معنى شدة الضرب قوته لا حجة في عضو واحد كما قيل ان اصح انه لا يجمع في عضو واحد لطلب اتمام حد الزنا بل التحريم في الشدة ثابت بالكتاب واعظم جناية حتى شرع فيه الرجم وهو اناث النفس بالكلية ثم حد الشرب لانه ثابت باجماع الصحابة لكن الاثنى في القرآن في زمره لم كان غير مقدر على ما تقدم ولان سببته يتحقق فيكون سببته لا يشبهه فيها والمراد الشرب يتحقق سببته لان الشرب يتحقق بالشرب لانه بالبيئة او الاقرار وبما لا يوجب اليقين فان قيل يغيبه شرعا بحيث ان عندنا يتحقق بلزوم الحد وان الثابت بهما كالثابت بالمعاينة قلنا كذلك القذف يثبت بالبيئة والاقرار فلا يقع فرق بينهما بخلاف القذف لان سببه باعتبار كونه قربة وبالبيئة لا يتحقق بذلك لجواز صدقه فيما نسب اليه ولا تجري فيه التغليب والشهادة فلا يغلط مرة اخرى من حيث الوصف وهو شدة الضرب ولان الشرب يتسلم القذف كما قال علي بن ابي طالب ان الشرب يهدى اذ اذ ان يهدى ان يهدى فيجتمع على الشارب حد الشرب والقذف فيزداد الحد ونظر الى المظنة فلا يغلط بالشدة فاشد ما التحريم واخف حد القذف وعند احمد اشد الضرب حد الزنا ثم حد القذف ثم التحريم وقال مالك الكحل سواء لان المقصود من الكحل واحد ثم ذكر في المبسوط بانه يجرد ويعز في انزال واحد وفي الفتاوى قاضي خان يضرب في التحريم قائما عليه شيئا ينزع الحشو والفرو ولا يحد في التحريم قوله ومن حد الامام اوعزه فمات فسد به بدوه هو قول مالك والشافعي رحمهما في قول تجب الدية في بيت المال لان دفع عمله يرجع الى عامة المسلمين فيكون الغرم الذي يلحقه سبب عمله لهم عليهم وفي قول علي عاقلة الامام لان اصل التحريم غير واجب عليه ولو وجب فالضرب نجس بتحريم في التحريم فيكون فعله مباحا فيقتد بشرط السلامة ولم يوجب على عاقلة وهذا يخص التحريم ونحن نقول الامام مأمور بالحد والتحريم عند عدم ظهور الاثر لانه في التحريم الحق الله ثم فصل المأمور لا يقتيد بشرط السلامة كما في الفضا ولا لانه لا بد من الفعل والاعقاب والسلامة خارجة عن وسعه اذا الذي في وسعه ان لا يتعرض بسبب القرب وهو بين ان يبلغ في التحفيف فلا يقطع الجواب به عنه او يفعل ما يقع زاجرا وهو مأمور لم زاجر وقد يتحقق ان يموت الانسان به فلا يتصور الامر بالضرب المولم الزاجر مع اشتراط السلامة عليه بخلاف الباحات فانها رفع الجنائية في الفعل والاطلاق وهو مجزئ فيه بعد ذلك غير ملزم به فصحة تقييده بشرط السلامة كما لمورد في الطريق والاصطلاح والافضل ان لا يعز امراته فماتت لانه مباح ومفصلة ترجع اليه كما ترجع الى امراته من وجه آخر وهو استقامته على ما امر الله به وذكر الحاكم لا يضرب امراته على ترك الصلوة ولا يضربا منه وكذا المعلم اذا ادب الصبي فماتت منه يضمن عندنا والشافعي مالو جامع زوجته فماتت او افضا الى الايمن عند أبي حنيفة والابن يوسف ذكر في المحيط ان مباحا فيقتد بشرط السلامة ضمن المهر بذلك الجماع فلو وجبت الدية وجب ضمانان بمضمون واحد متمم الاول للانسان فيما اذا قيل له ما يوجب التحريم لا يجيبه قالوا لو كان له يا حنيفة الاحسن ان يكف عنه ولو رفع الى القاضي ليؤدب يجوز ولو اجاب مع هذا فقال بل انت لا باس واذا اساء العبد الا انك لم تولد له تاديبه وكذا الزوجة وفي الفتاوى القاضي من يتم بالقتل والقتل يحبس ويخلد في السجن الى ان يظهر التوبة وفيها عن ابى يوسف اذا كان مبيع الخمر ويشترط ترك الصلوة يحبس ويؤدب ثم يخرج والساحر اذا ادعى انه يخلق ما يفعل ان يتركه وقال ستم خالق كل شيء قبلت توبته وان لم تتركه قتل وكذا الساحرة تقتل بردها وان كانت المرأة لا تقتل عندنا لكن الساحرة تقتل بالاثار وهو ما رجحنا انك لم تعمل الا قتل الساحرة والساحرة اذا قتلت قاتلتها وان كان السحر حراما وكيف يقول في السحر

الآية

كتاب السرقة

السرقة في اللغة اخذ الشيء من الغير على سبيل الخسنة ولا يستلزم منه استراق السمع قال الله تعالى لا من سرقة السهم وقد
 زيات عليه وصحاف الشريعة على ايات بيانه انشاء الله تعالى والمعنى اللغوي حرعى فيه ما ابتدأ وانتهى او ابتداء لا غير كما اذا نكح
 الجارية في السرقة اخذ المال من مكانه على الجوارح في الكبرى اعني قطع الطريق مسارقة تعين الاصل لا يدنو المتشبه بالمتشبه لفظا انظر
 باصانه وفي الصغرى مسارقة تعين المال او من يقوم مقامه

اخذ وثبت ذلك منه ولا نقل توبته في النجاسة بل يحد لئلا يسهل للناس ويترك بين المروءة وجهه تنكب الالبسة فذا سمع ويحكم بارتداده
 ونقل قال في النجاسة هكذا ذكره الثاني مطلقا وهو محمول على ما اذا كان يتقيدان لاثرا انتهى وعلى هذا التقدير فلم يذكر حكمه في الرجل
 وعلى هذا التقدير اعني عدم الحكم بارتداده فبينغني ان يكون بكمه ان يشرب ويكس حتى يحدث توبته وهل تحمل الكتاب بما علم ان فلانا يتبعنا
 من المساكين لا يبيع قالوا ان وقع في قلبه ان اباؤا بقدر ان يغير على ابنه حل لان يكتب وان لم تقع في قلبه لا يكتب وكذا ابن المروءة وجهه
 وبين السلطان والرعية وبغير من شهد شرب الشاربين والمجتمعون على شبهة الشرب وان لم يشربوا ومن مذكورة خمر
 والمفطر في نهار رمضان بغير ويكس والمسلم يبيع الخمر او ياكل الربا بغير ويكس وكذا المسخ والخث والناسية يعزرون
 ويكسبون حتى يجدوا توبته وكذا المسلم اذا شتم الذي يخر لانه اتركب بغيره وكذا من قبل جنية اعتما او مسالمة او اللد علم

كتاب السرقة

ما كان المتقصد من الحدود والارجاع من اسبابها سبب اشملت عليه من الفاسد زعمى من تزيتها في التعليم ترتب اسبابها
 في الفاسد لما كانت مقصد اعظم تقدم على احواله لان تعليمه اعظم الناس ما يودي الى فوات النفس وهو الزنا لما تقدم من وجه
 كونه قتل منى وليمه ما يودي الى فوات العقل وهو الشرب لانه كفوات النفس من حيث ان عديم العقل لا يتفطن بنفسه كديم النفس وبما
 ما يودي الى افساد العرض وهو القذف فانه امر خارج عن الذات يوش فيها ويترك امراتها وليمه ما يودي الى اهلاك المال فانه
 الاخر المخلوق وقاية للنفس والعرض فكان اخرا فاحسد للسرقة تفسير لغة وهي ما ذكر في الكتاب وهي اخذ الشيء من الغير على وجه
 الخفية ومنه استراق السمع وهو ان يستمع مستخفا في السرقة هي هذا ايضا انما زيد على من هو ما يودي الى اهلاك النفس بها اذا لا شك ان
 اخذ اقل من النصاب خفية سرقة شرعا لكن لم يعلق الشرع به حكم القطع في شرط الثبوت ذلك الحكم الشرعي فاذا قبل للسرقة الشرعية الاخذ
 خفية مع كذا وكذا لا يحسن بل السرقة التي علق بها الشرع وجوب القطع هي اخذ العاقل البالغ عشرة دراهم او مقدار باخفية عمن هو مقصد
 للمحظ مما لا يسارع اليه الفاسد من المال المتمول للغير من حرز بلا شبهة وتلميم شبهة في التاويل فلا يقطع السارق من لساق لاحد الا اذا
 من الاخر او ذي الرحم الكاملة والنقل خلاف الاصل لا يصار اليه حتى تثبتين بالامر له كالصلوة على ما نهى المذهب المختار عند الاصحاب
 وما قبل في من هو ما لا يغوى والزيادة في شرط غير معنى والقطع بانها لا افعال والقراءة عندنا ولو بغير الفاتحة فكيف يقال انها في الشرع
 للعدا والافعال شرط قبوله والغرض انه لا يتبادر العاقل في السارق من السارق خلاف قوله والمعنى اللغوي يعني الخفية
 مراعاتها ما ابتدأ وانتهى وذلك في سرقة التار في المصرا وابتداء لا غير وهي في سرقة الليل فلذا اذا دخل البيت ليلا خفية اخذ
 المال مجاهرة ولو بعد مقامته ممن في يده قطع به للاكتفاء بالخفية الاولى واذا كابره في المصرا واخذ ماله لا يقطع استحسانا وان كان
 دخل خفية والقياس كذلك من الليل لكن لقطع او غالب لسرقات في الليل تصير مائة اذ قليلا لا تخفى في الدخول والاخذ بالكلية وعليه
 فرغ اذا كان صاحب الدار يعلم دخوله والنفس لا يعلم كونه فيها او يعلمه النفس وصاحب الدار لا يعلم دخوله او كانا لا يعلمان قطع ولو علما لا يقطع و
 لو كانت السرقة تشمل الصغرى والكبرى والخفية العترة في الصغرى هي الخفية عن غير المالك او من يقوم مقامه كالمدح واستعير المضارب والكتف

نحوه في السرقة يبين ان السرقة هي اخذ الشيء من الغير على وجه الخفية

والمعتبر وزن سبعة مثاقيل لأنه المتعارف في عامة البلاد وقوله أو ما يبدل من قيمته عشرة دراهم إشارة إلى أن غير الدرهم يعتبر قيمته بها وإن كان ذهباً ولا بد من جزئية شبهة فيه

لأن الشبهة خبرية وسببها من بعد إنشاء الله تعالى قال العبد الحر في القطن سواء كان النص

ليرقيم بل لا التخصيف مستحل فيكم اصل صيانة لا موال النص

أو عشرة دراهم مطلق على المضروبة عرفاً فإذا اطلق بلا قيد فهو وجه اشتراط كونها مضروبة في القطع كما ذكر في القدرى وهو ظاهر

الرواية وهو اللاحظ للنظر من الحديث ورعاية كمال الجناية لأنها شرط العقوبة وشروط العقوبات يراعى وجودها على وجه الكمال

ولمذا شرط الجودة حتى لو كانت زيوفا لا تقطع بها ولو تجاوز بها لأن نصيبان الوصف بنقصان الذات وعن أبي يوسف

يقطع بها إذا كانت رايحة حتى لو سرق عشرة تبراى ففئة سبعة مضروبة سكا قيمتها اقل من عشرة مصكوك لا يجب لقطع على ظاهره

وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يقطع للأطلاق المذكور وانت تعلم أن المطلق يقتيد بالعرف والعادة قوله أو اعتبر وزن سبعة

بني المعتبر في وزن الدرهم التي يقطع بعشرة منها ما يكون وزن عشرة ووزن سبعة مثاقيل كما في الزكوة ولقد تم بحثنا فيما في الزكوة

أنه ينبغي أن يراعى أقل ما كان من الدرهم على ما قالوا وأما ما يقتضى ما ذكره من أن الدرهم كانت في زمنه على المد عليه وسلم ثلاثة

اصناف صنف وزن خمسة وصنف وزن ستة وصنف وزن عشرة والقطع وزن عشرة هذا مقتضى أصلهم في ترجيح قتل الحر

بشرة بانه ادور للمد وما كان دارياً كان أو لا لا يقال بهذا الحديث قول ثالث لأننا نقول لا نسلم فانه إذا لم يكن ذلك إذا

تحققنا أن كل من قدر نصيب القطع بعشرة قدر العشرة بوزن سبعة وهو ممنوع فان من نقل تقديره بعشرة فبيان الشورى وعطا

ولم ينقل تقديرها بوزن سبعة ولا يتحقق لزوم القول الثالث ثم هذا البحث الزام على قولهم أن وزن سبعة لم يكن على عهد رسول الله

صلواته عليه وسلم فاما ان قيل كالتأنيدها كانت كذلك في زمنه صلى الله عليه وسلم فلا قوله وقوله أو قال القدرى أو تابع قيمته عشرة

إشارة إلى أن غير الدرهم يعتبر قيمته بالدرهم وإن كان ذهباً حتى لو سرق ديناراً قيمته اقل من عشرة لا يقطع ذكره في المحيط قال المراد

من الدينار المذكور أنه يقطع به في الحديث ما يكون مقبوماً به لا قيمة الوقت أى يكون ديناراً قيمته عشرة دراهم ففئة جبار بوزن سبعة

مثاقيل أو أكثر سواء كان في الوقت كذلك أو لا فلا اعتبار للوقت لأنه يريد وينقص فيه السهم ولا بد من كون قيمته غير لفظة عشرة

يوم السرقة وقت القطع حتى لو لم يقطع عن عشرة القطع إلا أن كان ينقص سبب عيب خاؤه فوات بعض العين فعلى هذا إذا سرق في وقت

قيمتها فبا عشرة فاخذ في أخرى وقيمتها فيما اقل لا يقطع وفي قول الطحاوى يعتبر وقت الاحتياج من السرقة فلو لم

اقل من وزن عشرة ففئة تساوى عشرة مصكوك لا يقطع لأنه يخالف النص في محل النص هو قوله لا يقطع إلا في ربع دينار

أو عشرة دراهم في محل النص وهو أن يسرق وزن عشرة ولا بد من ثبوت دلالة القصد إلى النصاب المأخوذ وعليه كفى التخصيص

من علامة النوازل سرق ثوباً بقيمة دون عشرة وعلى طرفه ديناراً مشدود لا يقطع وذكر في علامته فتاوى سمرقند إذا سرق ثوباً

لا يساوى عشرة وفيه دراهم مضروبة لا يقطع وقال وهذا إذا لم يكن الثوب دعاء للدرهم عادة فان كان يقطع لأن القصد فيه القيمة

على سرقة الدرهم لا ترى أنه لو سرق كيساً فيه دراهم كثيرة يقطع وإن كان الكيس يساوى درهمين ولا بد أن يكون للمسرق منه يجهت

حتى لو سرق عشرة ودوية عند رجل ولو بعشرة رجال يقطع بخلاف السارق من لسارق على الخلاف أن يخرج به ظاهر احتي

لواشبع ديناراً في الزود خرج لا يقطع ولا ينظر أن يتوضى بل يشمن مثله لأنه استملكه وهو سبب لضمان الحال أن يخرج النصاب بمرة واحدة

فلو أخرج لفضة ثم دخل وأخرج باقية لا يقطع قوله والحر والعبد في القطع سواء لأن النص لم يفصل بين حر وعبد ولا يمكن التخصيف فيكم

كتاب السرقه
ويحيط اليه ما قرأه مرة واحدة وهذا عند أبي حنيفة ومحمد بن وهب وقال أبو يوسف لا يقطع إلا بالاثبات عراقي و
غيره من غيره من غيرهما في مجلسين مختلفين لأنه أحادي مجتبان فتحت بالأخرى وهي البيعة كذا لك اعتبارا في الزنا وحقها
ان السرقه قد ظهرت بالأقرار مرة فيكفي به كذا في القصص وحد القذف وكذا حجاب بالشرع لأنه لا يثبت فيه
فيما قيل ثمة الكذب ولا تفيد في الأقرار شيئا لأنه لا تهمه وباب الزور في حق المحن لا يفسد بالتركاء والرجوع
في حق المال لا يقطع أصلا لأن صاحب المال يكرهه واشترط الزيادة في الزنا بخلاف الفياس فيقتصر على مواد الشرع

وهذا لان البناءية موجبة للعقوبة صيانة لأموال الناس والرق منصف فيما أمكن فيه التفتيت نصف ما عليه يحصل موجب للعقوبة والاكمل
مبتدرة والا حاد في السبب في حقه بخلاف الزنا فان له حدين الجلد والرجم فانظم النفس والجود المروق في الجلد
فقد على نصف حد الاحرار بقوله تعالى من نصف ما على المحسنات من العذاب ثم شجع الحد الاخر وهو الرجم على الاحرار ابتداء بحيث لم يتجاوز
الارقار قوله ويجب لقطع باقراره رداه جودا واعتد ابى حقيقته ومحمد والمالك والشافعي واكثر علماء الامة وقال ابو يوسف لا يقطع الا باقرار
مرتين وهو قول احمد وابن ابي ليلى وزند وابن شيرمة ويروى عن ابى يوسف اشتراط كون الاترارين في مجلسين يهدلوا
بالمنفق والمغني ان المنقول فما روى ابو داود وعن ابى امية الخزمي انه عزم استعصم قد اعترف ولم يوجده معه متاع فقال
صل على المد عليه وسلم ما انك سرقت قال بلى يا رسول الله فاعاد عزم مرتين او ثلاثا فامر به فقطع فلم يقطع الا بعد تكرار قراره وسند
الطحاوي الى علي بن رضاء رجل اقرعه لبسرة مرتين فقال قد شهدت على نفسك شيئا مرتين فامر به فقطع فعلقا في عنقه واما المغني
فالحاق الاقرار بها بالشهادة عليها في القدر فقال حد فغير عدد الاقرار فيه بعد والشهود فظلمه الحاق الاقرار في حد الزنا في
بالشهادة فيه ولا في حقيقته ما سئل الطحاوي الى ابى هريرة في هذا الحديث قالوا يا رسول الله ان يذاب صدق فقال
ما انك سرقت فقال السارق بلى يا رسول الله قال اذ هو اوباه فاقطعه ثم احسوه ثم اتبوني به قال فذهب به فقطع ثم
حسهم ثم اتى به فقال تب الى المد عند وجهي فقال تب الى المد عند وجهي فقال تب الى المد عند وجهي فقال تب الى المد عند وجهي
مخاض بعد القذف القصاص هو ان لم يكن فعوى من حيث انه عقوبة كذا اظهر الموصي فيمكنه به كالتقصاص حد القذف والقياس عليه
في القار لان اعتبار المد في الشهادة انما هو لتبطل التهمة والتمسك في الاقرار ولا يسمي الانسان في حق نفسه بما يفرضه بالاعمال ان الاقرار الاول باصا
فالتالي في القيد شيئا او لا يرد صدقاه انما كاذب فالتالي لا يصير بعد فافضل انه لا فائدة في تكراره فان قيل فائدة في دفع احتمال كونه يرجع عنه اجاب لم يرد
وباسبه يرجع في حق الحد لا يقتضي بالكاره فله ان يرجع بعد التكرار فيقبل في الحدود ولا يصح في المال رجوعه لوجه لان صاحب المال يمكنه فاما قبل رجوعه
عند دار الظلمة كذا اعني اشتراط كون الاقرار بالزنا مستعدا كما في الشهادة به فلا نسلم ان ذلك بطريق القياس كيف واصله اعني الشهادة وفي تلك
العيون حكمه وهو الزيادة في العدد ومعدول عن القياس فلو اوقع ان كلا من تعدد الشهادة وتعدد الاقرار في الزنا ثابت
بالنفس ابتداء لا بالقياس والحد سبحانه فلم يفرغ في عبون المسائل قال سرقت من فلانة مائة درهم بل عشرة وثمانين لقطع في
العشرة وثمانين وليس المأثم هذا ان ادعى المقر المألين وهو قول ابى حنيفة لانه يرجع عن الاقرار بمائة واقرب عشرة وثمانين
فصح رجوعه عن الاقرار بالسدة الاولى في حق القطع ولم يصح في حق الضمان ومع الاقرار بالمسرة الثانية في حق القطع
وبغيره في الضمان بخلافه قال سرقت مائة بل مائتين فانه يقطع ولا يضمن شيئا لو ادعى المقر المائتين لانه اقرب بمائة مائتين ووجه القطع
فانتمى الضمان والمائة الاولى لا يدينها المقر بخلاف الاولى ولو قال سرقت مائتين بل مائة لم يقطع والقياس المائتين لانه اقرب بمائة
مائتين ورجع عنها لوجب الضمان ولم يجب القطع ولم يصح الاقرار بالمائة او لا يدينها الموقوف منه ولو انه صدقه في الرجوع الى
المائة لضممان وفي رواية العيون قال انما سارق هذا الثوب يعني بالاضافة قطع ولو لثوب القاف لا يقطع لانه على الاستقبال

قال ويجب بشهادة شاهدين لتحقيق الظهور كما في سائر المحقوق وينبغي ان يسألها الامام عن كيفية السرقة وما هيتهما ومن ماله او مكانها لزيادة الاحتياط كما في المحدود ويحجب به ان يسأل عن الشهود والتهمة قال واذا اشترك جماعة في سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل لا يقطع لان الموجب سرقة النصاب ويحرم على كل واحد منهم مجناته فيعتبر كمال النصاب في حقه

باب ما يقطع فيه وما لا يقطع

ولا يقطع فيما يوجد تافها مباحا في دار الاسلام كالحشيش والقصبة السمك والطير الصيد الزهر والمغرة او المسورة

والاول على الحال قوله ويجب بشهادة شاهدين كما في سائر المحقوق وهذا باجماع الامة قوله وينبغي ان يسألها الامام عن كيفية السرقة اي كيف سرق لاحتمال كونه سرق على كيفية لا يقطع معها كان لقب الجدار واذا دخل يده فاخرج المئاع فانه لا يقطع على ظاهره ولا يقطع على بعض النصاب ثم عاودوا خرج البعض الاخر اناول رقيقا له على الباب فاخرجه ويسألها عن ما يتبعها فانها تطلق على ان سرق السمك والنفس من اركان الصلوة وعن زمانها لاحتمال التقادم وعند التقادم اذا شهدوا في المال لا يقطع على ما تقدم ايضا او من ان التقادم ينبغي ان لا يمنع قبول الشهادة على القطع لان الشاهد لا يهتم في تأخيرها لتوقفه على الدعوى وتقدم جوابه للمعترفين ان يسألها عن المكان لاحتمال انه سرق من دار الحرب من مسلم وهذا بخلاف ما لو كان ثبوت السرقة بالاقرار حيث لا يسأل القاضي المقر عن الزمان لان التقادم لا يبطل الاقرار ولا يسأل المقر عن المكان لكن يسأل عن باقي الشروط من الحزب وغيره اتفاقا وفي الكافي وعن مسروق اذا سرق اكل نال لا يوجب القطع كما في الثمر والكثرة وعن قدره لاحتمال كونه دون نصاب عن المسروق منه لان السرقة لبعض الناس لا توجب القطع كذبي الرحم المحرم ومن الزوج وقال في المبسوط لم يذكر محمد السؤال عن المسروق منه لانها يحتاجهم والشهود يشهدون على السرقة منه فلا حاجة الى السؤال عنه وانت تعلم ان شهادتهم بانه سرق من هذا الحاضر وخصومته الحاضر لا تستلزم ان النسبة من سارق ولا الدعوى تستلزم ان يقول سرق مالي وانا مولاد او وجاهدنا يسأل عن هذه الاسوار احتياطا للدرر واذا بينا انك على وجه الاستقلال الحد فان كان القاضي عرف الشهود بالعدالة قطع وان لم يكن يرف حالم جنس الشهود عليه حتى يعدلوا لانه صار متبها بالقرينة والتوثيق بالتكفيل ممتنع لانه لا كفالة في الجور وبها نظر وهو ان اعطاك الكفيل بنفسه جاز على قول ابي يوسف يجوز ولم يقع التكفيل في هذا الحكم اعني جبره عند اقامته البينة حتى يترك مقتضى ما ذكر من انه يحبس بتهمة ما يوجب الحد لا التعزير بسبب انه صار متبها بالفساد انه لو صح التكفيل ينبغي ان لا يعدل عن حبسه بسبب الزم من التهمة بالفساد في الارض وكذا ذكر في الفتاوى من يهيم بالقتل والسرقة بحبس ويخلد في الحبس ان يظهر التوبة بخلاف ما يبيع الخمر ويشترى ويترك الصلوة فانه يحبس ويؤبد ثم يخرج وفي التبيين من علامته النوازل لص معروف بالسرقة وجده رجل يذهب في حاجة غير مشغول بالسرقة ليس ان ليشك له ان يأخذه وللإمام ان يحبس يتوب لان الحبس جبر التوبة مشروع واذا عدل الشاهد ان المسروق منه غائب لم يقطع الا بحضرة وان كان حاضرا والشاهد ان غايبا لم يقطع الا صاحي يحضر او كذلك في الموت وهذا في كل الجور وسوى الزم ويمضي القصاص ان لم يحضر والاستحسان هكذا في كافي الحاكم قوله واذا اشترك جماعة في سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل لا يقطع ومعلوم تعقيد قطعهم بما اذا لم يكن منهم احد ذو رحم محرم من المسروق منه ولا يصح وعند مالك ليقطعون وان لم يعصب احد منهم نصاب لو كان تالمهم سرق ثمانية دراهم لم يقطع تحت النص فلما قطع لكل سابق بقرينة نصابا ولم يوجد فلا يجب للحبس ويعدن كل منهم مجناته لسرقة وذلك لا يوجب القطع بمجرد بل حتى يكون ثمة نصابا

باب ما يقطع فيه وما لا يقطع في السرقة وهو متعلق السرقة اذ هو محلها فهو ثمان بالنسبة الى نفس الفضل فلذا اخبره عن بيان السرقة وما يحصل بها قوله لا يقطع فيما يوجد تافها مباحا في دار الاسلام اي اذا سرق من حرز لا فيه بعد ان اخذوا حرز وصار مملوكا التافه والتفه الخفية من باب ليس كالنخب والحشيش والقصبة والسمك والطير

ولا يقطع في الاشربة المطرقة لان السارق يتناول في تناولها الا سراقة ولا يكون بغيرها ليس بمال وفي ماله بعضهما
 اختلاف في تحقق شبهة عدم المادية قال لا في الظن لان سرقة المصنف وان كان عليه حلية
 وقال الشافعي به يقطع لانه مال متفق حتى يحسن بينه وبين اب يوسف مرة مثله وعنه ايضا انه يقطع اذا بلغت
 الحلية نصابا لانها ليست من المصنف فيعتبر بالنظر اذها ووجه الظاهر ان الاخذ يتناول في اخذ القرعة والنظر
 فيه ولا لانه ماله على اعتبار المكتوب بالحرارة لاجله لا للجلد والاسراق والحلية وانما هي لقابله ولا معتبه
 بالبيع كمن سرق آنية فيها خمر وقيمة الآنية تربو على النصف

وهو قوله ثم من اعتدى عليك فاعتد عليك مثل ما اعتدى عليك من ذلك فنية دلالة النصف او النسخ فينفرد هذا الحديث عن البخاري
 فبطل قول من قال بتبديد حديث الشراء والكثير من هذا التصحيح في تفصيل الحديث المذكور بين ان يأكده من اعلى النخل فلا شئ
 عليه او يخرج به فنية ضعف قيمته ووجدات النخل او ياتخذ من يبرده فيقطع واكثر الجار وقيل هو التودي وهو صغار النخل وجرم
 في المنزب انه خطار واما الحديث الثاني فاخرجه ابو داود في المراسيل عن جرير بن حازم عن الحسن البصري ان النبي صلى
 الله عليه وسلم قال اني لا اقطع في الطعام وذكره عبد الحق ولم يعلمه بغير الارسل وانت تعلم انه ليس بعلقة عندنا فيجب العمل بموجبه ويجب
 اعتباره في غير محل الاجتماع ولما كان الاجتماع على انه يقطع في الحنطة والسكر لزم ان يحمل على اتساع اليه الفساد كالميل للاكل منه و
 في مناهة اللحم والثمار الرطبة مطلقا في الجرين وغيره هذا واما النخل في الحنطة وغيره اجماعا انما هو في غير سنة القوط اما فيها فلا سواء كان
 يتسارع اليه الفساد او لا لانه عن ضرورة ظاهر اوهي تبج تناول وعندهم لا يقطع في مجاعة مضطروا عن عمرض لا يقطع في عام
 قوله ولا يقطع في الاشربة المطرقة الى المسكرة والطرب استحقاق العقل وما يوجب الطرب شدة حرج فيجوز فيقتل العقل فيضرب منه بالآية
 كما تراه من صياح التكميلات وضرب فؤاده من وشق جوفه من فيما لا يجبر فناء ويسلب مجزئته من نعم يوجب لنس من الله تعالى شدة
 سرور فيوجب ما هو محمود من النعمان المسئلة بخلاف ما عند الآتية الثلاثة فانما كان لغيرهم وعندها ان كان الشرب حلوا فمما يتسارع اليه
 الفساد وان كان مرافا كان خرا فلا قيمة له وان كان غيرا فلا قيمة له في تقوما اختلاف فلم يكن في معنى ماورد به النفس من المال
 المتقوم فلا يلحق به في موضع وجوب الدرر بالشبهة ولان السارق يحمل حاله على انه يتناول فيها الارادة فيثبت شبهة الاباحة بازالة المنكر وفي
 سرقة الاصل يقطع بالنخل ونقل الناطق من كتاب الجرد قال ابو حنيفة لا يقطع في النخل لانه قد صار خمرامة وفي نوادر ابى سليمان برواية علي بن
 اقطع في الرب والجلاب قوله لا في الظنور ونحوه من آلة اللها في بخلاف ايضا لعدم تقوما حتى لا يضمن متلفها وعن ابى حنيفة انه ان ضمتها
 لغير الله الا انه يتناول اخذه للنسي عن المنكر والمعازف جمع المنزف هي الآلة لله قوله ولا في سرقة المصنف وان كان عليه حلية وقال الشافعي و
 وهو رواية عن احمد يقطع وهو رواية عن ابى يوسف فيها اذا بلغت حليته نصابا وفي رواية اخرى عنه يقطع مطلقا لانه مال محرر يباع ويشترى
 ولان ورقه مالي وبما كتب فيه ازاد به ولم ينقص وفي رواية اخرى عن احمد ان اخذه يتناول النقرة لانه لا يشكال لا يقطع وجه الظاهر
 ان الاخذ يتناول في اخذه القرعة والنظر فيه ولان المادية للشيء وهي الحلية والاوراق لا للمبتوع وهو المكتوب واحرازه لاجله والاخذ
 ايضا يتناول اخذه لاجله لا للشيء ولا معتبر بالبيع كمن سرق آنية فيها خمر وقيمة الآنية تزيد على النصاب لا يقطع وكمن سرق صبيحا
 وعليه حكم كثير لا يقطع لان المقصود ليس له مال قال في المبسوط الاتري انه لو سرق ثوبا لابس او عشرة ووجد في جيبه عشرة مضروبة ولم
 يعلم بها لم اقطعه وان كان يعلم بها فعليه النخل وعن ابى يوسف عليه النخل في الاحوال كلها لان سرقة تمت في نصاب كامل ولكل نقول
 السارق انما قصد اخراج ما يعلم به ولا يعلم اذا كان عالما بالدرهم قصد اخذ الدرهم بخلاف ما اذا لم يعلم فان قصده الثوب وهو لا يباي ويضاه
 وقد تقدم في مثله ان كان الثوب مما يجعل عادة للدرهم قطع والا لا وهما يريد بين العلم وعدمه فالجواب انه لا يعتبر بظهور قصد الموقوف
 فان كان انما قصد النصاب من المال قطع والا لا وعلى هذا فمسألة العلم بالمعروف وعدمه صحيح الا ان كونه يعلم او لا يعلم وهو المدار في نفس الامر

المنزلة

في النخل

في الاشربة

ولا قطع في الدفاتر كلها لان المقصود ما فيها وذلك ليس على الاذونات الحسنات لان ما فيها لا يقصده الاخذ فكان المقصود هو الكوفا
قال في سرقة كلب لا يحد لان من جنسه ما يوجد مباح الاصل غير غوب فيه وكان الاختلاف بين العلماء اظاهر فماله الكلب
فاورث شبهة ولا قطع وفيه ولا يربط ولا يفر ما راك عند القيمة لها وعند ابي حنيفة تارة اخذها يتاول الكسرة في يده لا يقطع
في الساج والقياد والبنوس والصنيد لانها اموال الحرة لا تكون نعمة عند الناس ولا توجد بصورتها مباحة في دار الاسلام قال في
يقطع والقصور المحض الا في دار الزنوج لانها اموال انفسها لا توجد مباح الاصل بصورتها اذ اسلام غير غوب في مباحات
كالهبة والقبضة واذا اخذ من الخشب او اذوار قطع في مال الله بالصنعة التي لا اموال النفيسة الا في دار الاسلام لانها اموال النفيسة لا يقطع
النفيسة في مال الله والصنعة التي لا اموال النفيسة الا في دار الاسلام لانها اموال النفيسة لا يقطع في مال الله والصنعة التي لا اموال النفيسة
الا في دار الاسلام لانها اموال النفيسة لا يقطع في مال الله والصنعة التي لا اموال النفيسة الا في دار الاسلام لانها اموال النفيسة لا يقطع
او خذ في السرقة العبد الصغير الذي ليس بمميز ولا معبر عن نفسه بالاجماع لانه مال متقوم كذا حكم الاجماع ابن المنذر مع ان ابا يوسف
قال استحسن ان لا يقطع لانه مال من جرم آدمي من وجه فصار كونه آدميا شبهة في ماليتها فيند رالحمد فالدفع منها لا بد ان يتسلط على هذه النقطة
فوق اسمة لانها كما قيل ولما ان حقيقة السرقة وهو اخذ مال معتبر خفية من حرز لا شبهة فيه مع باقي الشروط قد وجدت
فيجب القطع غير دواف المتصور وقول المصنف لانه مال مطلق لانه متنع به ان كان متنع فيقتل ويغير ان يصير متغابرا
كان بخلاف ذلك احسن منه لتضمن لفظ مطلق منع ان في ماليتها شبهة والضمام مع الاذينة اليه لا يوجب الجسد صدق
معنى المال الكامل عليه كيف وهو من اعد الاموال عند الناس وما فيه من المالمية بصيرة كمال فيما ليس بمال فسارقه كسار
درة لينة فيما ليس بمال ولو قال قائل بل المعنى على القلب هو سرقة ما ليس بمال فيما هو مال لم يبعد فيقتصر على منع هبة
الشبهة في ماليتها بما قلنا قوله ولا يقطع في الدفاتر كلها لان المقصود ما فيها وذلك ليس بمال الانسان وذا في الحساب لان ما فيها لا يقصد
بالاخذ لانه لا يستفيد الاخذ به لئلا كان المقصود الكوفا فيدخل في عموم ولا يقطع في الدفاتر كلها الكتب المشتملة على علم الشرعية
كالنقد والحديث والتفسير وغير ما من العربية والشعر وقد اختلف في غير ما يقتل بالمتعة بدفاتر الحساب فيقطع فيها وقيل بالشرعية
لان معرفتها قد توقف على اللغة والشعر والحاجة وان قلت كفت في ايراث الشبهة ومتفق بان لا يخلط في القطع بكتب السحر
والفلسفة لانه لا يقصد ما فيها الا لطلب الديانة فكانت سرقة صرفا ولان عدم القطع بالحاقها بالكتب الشرعية وليت اياها اذ لا
تتوقف معرفة الشرعية على ما فيها بخلاف كتب الادب والشعر ويمكن في كتب الحساب والسندسته عدم القطع وعند الامم الثلاثة
يقطع بالكل من كتب الشرعية وغير لانها مال متقوم وانت سمعت ما به الدفع قوله ولا في سرقة كلب لا يحد بالاجماع خلافا لاشبه
قرين بن القاسم فانه قال عدم القطع في المنع عن اتخاذه امانا في المادون في اتخاذه ككلب لصيد والماشية فيقطع وقلنا هو مباح الاصل
ونحسب لاصل هو غير غوب فيه ولان الاختلاف بين العلماء اظهر في مالية الكلب فاورث شبهة فيما قلنا ولا يقطع في دوف ولا يربط
يربط ولا يفر ما راك عند جميع آلات الله لان عندها القيمة لها وعند ابي حنيفة يتاول في اخذها الكسرة في وال لدن الضم والفتح وختلف
في طبل الغزاة فيقتل لا يقطع به واخاره الصدر الشنيد لانه يصلح للهدوء وان كان وضعه غيره وقيل يقطع لانه مال متقوم ليس موضوعا لله
فليس له لوقوله ولا يقطع في السلاح والقتاد والبنوس وهو يفتح البار فيما سمع والسنبل والعود الرطب لان هذه ليست مباحة في دار الاسلام
وهو المجرى وانما كونه مباحا في دار الحرب ليس شبهة في سقوط القطع لان سائر الاموال حتى الدنانير والدراهم مباحة في دار الحرب
ومع هذا يقطع فيما في دارنا وروى هشام عن محمد لا يقطع في الناج لم يعمل وكذا نقل البقال عن محمد بن ابي بنس والظاهر لقطع
كما ذكرنا منقطع النظر عدم القطع في العلاج لما قيل من سباسة عين النسل فانه ينبغي ماليتها العلاج فحلت الشبهة في ماليتها لقطع في الموضوعات
والزينة لانها من اعد الاموال ولا توجد مباحة الاصل في دار الاسلام فصارت كالذهب قوله واذا اتحد من الخشب او الى
والو ابا قطع فيها لانه اموال النفيسة ولذا استخرجنا من الحصر لان الصنعة التي لا اموال النفيسة لا يقطع في مال الله والصنعة التي لا اموال النفيسة

الكتاب

ولا قطع على البناش وهذا عند أبي حنيفة ومحمد بن زاذ وقال أبو يوسف والشافعي لا عليه القطع لقوله عليه السلام من نبش قطنه كان له مال متقوم من ربحه مثله فيقطع فيه ولها قوله عليه السلام لا قطع على الخنق وهو البناش بلغة أهل المدينة وكان الشبهة تكنت في الملك لأنه لا ملك للميت حقيقة ولا للمواريث لتقدم حاجة الميت وقد تمكن الخلل في المقصود وهو ألا ترجح أركان الجناية في نفسها نادر في الوجود وصاروا غير مرفوع وهو محمول على السياسة وأن كان القبر في بيت مقفل فهو على الخلاف في الصحيح لما قلنا وكان إذا سرق من تابوت في القافلة وفيه الميت لم يابينا

مقدما ويجعل القطع بغير الدار على النسخ ولذا حمل على أنها دافعتان وانضم قطع امرأه محمد الساج وأخرى بالسنة يحمل على نسخ القطع بالعارية بما قلنا في سنن ابن ماجه ثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا عبد الله بن نمير ثنا محمد بن اسحق عن محمد بن طلحة بن ركانه عن أمه عائشة بنت مسعود بن الأسود عن أبيها قال لما سرفت المرأة تلك القطينة من بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتلينا ذلك كانت امرأة من قريش فتمسأ البني صلى الله عليه وسلم فكلهم قطننا نحن فدينا بربيعين أو قية فقال صلى الله عليه وسلم تظهر يا فاتينا أسامة بن زيد فقلنا له كلم لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما كلمه قال ما كنا نكلمه من حرد والله والذي نفسي بيده لو كانت فاطمة بنت محمد سرفت لقطعت يدها قالوا في الطبقات هذه المرأة هي فاطمة بنت الأسود بن عبد الأسد وقيل هي أم عمر بنت سفيان بن عبد الأسد اخت عبد الله بن سفيان قوله ولا قطع على بناش وهذا الذي يبرر في الكتاب الموقر بعد الدفن وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف وباقي الأئمة الثلاثة عليه القطع وهو يوجب عمر بن مسعود وعائشة ومن العلماء البراءة والحسن والشعبة والنعمة وقنادة وحامد وعمر بن عبد العزيز وقول أبي حنيفة قول ابن عباس والثوري والداود وأبي وكحول والزهري ثم الكفن الذي يقطع به ما كان مشروعا فلا يقطع في الزاوية على نفس السنة وكذا ما ترك منه من طيب أو مال ذهب وغيره لأنه قنين وسوق فليس محرزا وفي الوجيز في الزاوية على اليد والشرعي وجها ثم الكفن للوارث عندهم فهو المضمم في القطن أن كفنهم في قطنهم لأنه لم يرد من نبش قطنه وهو حديث منكروا ما أخرجه البيهقي وصرح الضعيف عن عمر بن يزيد بن البراء بن عازب عن أبيه عن جده وفي سنده من يحمل حاله كشر بن حازم وغيره ومثله الحديث الذي كره المصنف قطع على ابن عباس قال وهو البناش بلغة أهل المدينة أي بغيرهم وأما الآثار فثنا ل ابن المنذر روى عن ابن الزبير أنه قطع بناشا وحنيف ذلره البخاري في تاريخه ثم أعلمه بسبل بن ذكوان السكك قال عطا كنا نتمتع بالكذب ويأثم أي في الضعف اثر عن ابن عباس رواه ابن أبي شيبة وفيه جهول قال ثنا شيخنا فقيهنا يعني عن روح بن القاسم عن مطرف عن عمارة عن ابن عباس قال ليس على البناش قطع وإنما رواه عبد الرزاق أخبرنا إبراهيم بن أبي يحيى الأسلمي أخبرني عبد الله بن أبي بكير عن عبد الله بن عامر بن ربيعة أنه وجد قوما يخفون القبور باليمن على عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه فكتب فيهم إلى عمر فكتب عمر رضى الله عنه قطع أيدهم فحسن منه بلا شك رواه ابن أبي شيبة ثنا عيسى بن يونس عن معمر بن الزهري قال أجمع وان يقوم يخفون أي ينشون القبور ففرضهم ولقاهم الصحابة متلفون انتهى وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا مسمر بن زاذ طوب بهم وكذا الحسن بن بلا شك روى ابن أبي شيبة ثنا حفص عن اشعث عن الزهري قال اخذ بناش في زمن معاوية وكان مروان على المدينة فسال من بحضرة من الصحابة والفقهاء فاجمع رايعهم على ان يصحب ويطاف به انتهى فح لاشك في صحبه من جهة الآثار وأما من جهة المعنى فلم يذكروا لم يذكروا مال متقوم من ربحه مثله فيقطع فيه أما المالية فظاهر وأما الحرز فلان القبر حرز ولا يشابه تبع لم يفيكون حرزا لها أيضا قد سمي النبي صلى الله عليه وسلم القبر شيئا في حديث أبي ذر حيث قال لا النبي صلى الله عليه وسلم كيف أنت لو أصاب الناس موته يكون البيت فيه الوصف يعني القبر فالتدور رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما النار الذي ورسوله قال صلى الله عليه وسلم عليك لصبر وقد روى أبو داود وعليه فقال باب قطع البناش قال ابن المنذر واستدل به أبو داود ولأنه سمي القبر شيئا والبيت حرز والسارق من الحرز يقطع ولأنه حرز مثله حرز كل شيء باليقين فحرز الدواب بالاصطبل والدرة بالحق والصدوق والشاة بالخيل فالسارق شيء منها من شيء منقطع لورق الدرزة من اصطبل أو من

لا

كتاب السيرة

ولا يقطع السارق من بيت المال لأنه مال العامة وهو منهم ولا من مال السارق فيه شركة لما قلنا ومن له طلبة
 من السرقة في هذه مثلنا لم يقطع لأنه استيفاء لحقه والموجب فيه سواد استحقاقه لأن التأجيل لتأجيله
 وكذا إذا سرق ثياباً على حقة لأنه بقدر حقه يصير شركاً فيه وإن سرق منه عرقاً قطع لأنه ليس له شركة في استيفاء
 منه لا يباع بالقرض عن أبي يوسف لأنه لا يقطع لأن له أن يأخذ عند بعض أهل القضاة من خصة أو من خصاص حقه
 قلنا هذا القول لا يستند إلى دليل ظاهر فلا يعتبر بدون التماس المدعى به حتى لو ادعى ذلك في السرقة عنه أمرك لأنه لم يكن
 موضوع الخلاف ولو كان حقه من السرقة منه دليلاً فيل يقطع لأنه ليس له حق الأخذ وقيل لا يقطع لأن النقض بعض واحد

خطرة لا يقطع ولا ترى أن الوصي إذا كنس صبياً من مال الضمين لورثة شيئاً فلو لم يكن محرراً كان تصديقاً موجباً للضمان فكان أخذ الكفن
 من القبرين السرقة وأجواب اولاً منعه الحرز لأنه حفرة في الصحراء لا يؤمن العموم في المرور بل لا يؤمنه ولا غلق عليه ولا ما من مقتدر
 لحفظه فلم يمتن إلا مجرد دعوى أنه حرز تسمية أو عناية بلا معنى وجوب منع ولزوم التفتيش لو لم يكن حرزاً ممنوعاً بل لو لم يكن مصرفاً إلى حاجة
 الميت والسرف إلى الحاجة ليس تصديقاً فلا الضمين لو سلم فلانيزل من أن يكون في حرز تسمية مشبهة وبثبني القطع وبثبني ثبوت المشبهة
 في كونه مملوكاً وثبوت الخلل في المتصور من شرعية الحد وهو اقتصر عليه المعنى زيادة فكل منها لا يجب له إلا الأول فلان الكفن غير
 مملوك لا لا للميت لأنه ليس بالملك لا للوارث لأنه لا يملك من التركة إلا ما يفضل عن حاجة الميت ولذا يقطع لبقرة الشركة المستقر
 لتمامها لا للغير حتى كان أن يأخذ بأحده فان صح ما قلنا من أنه لا ملك فيه لا حد لم يقطع والاتحاش في مملوكيته لقبولنا فلا يقطع به أيضاً بل
 يقول تحقق قصور في نفس الميت الكفن وذلك لأن المال ما تخرج من الرتبة والشبهة والكفن غير عنه كل من علم أنه كفن ببيت الأندلس
 من الناس وآما الثاني فلان شرع الحد لا يربط بالحاجة فيه لما يشترط وجوده فاما ما يذكره فلا يشترط فيه لوقوعه في غير محل الحاجة لأن الأثر
 حاصل طبعاً كما قلنا في عدم الحد بوطى البهمة وأما الاستدلال بقسمة بيتاً فابعد لأن الطلاق ما يجازى فان البيت ما يحوطه أربع حوايط ويشت
 للميت وليس القبر كذاك على أن حقيقة البيت لا يتنازع الحرز فقد يصدق مع عدم الحرز كما لا يمكن مع الحرز مع نقصان وهو
 كثير ومع الحرز التام فبجود تسمية بيتاً لا يتنازع القطع خصوصاً في مقام وجوب ذكره ما يمكن بل يجب حملته على بعض المال صدقاً
 التي لا حد معها والحد سبباً اعلم وهذا في القبر الكائن في الصحراء بخلاف غيره إذا ما لو كان القبر في بيت متفضل فقبل يقطع
 به لوجود الحرز والصحيح أنه على الخلاف فلا يقطع عندنا وإن وجد الحرز للموافق الآخر من نقصان المال لأنه وبعدهم المملوكية والمنفعة وشي
 وكذا إذا سرق من تابوت في القافية وفيه الميت لما بينا من تحقق الخلل في المال لأنه وبالعبار لا يذول ولا اعتداد به وذلك لأن
 يقطع سبباً لا لأدب وهو محل ما رواه أبو بصير قوله ولا يقطع السارق من بيت المال وبه قال الشافعي وأحمد والحنفي والشافعي وقال مالك
 يقطع وهو قول حماد وابن المنذر نظائر الكتاب ولأنه مال محرز ولا يلقى فيه قبل الحاجة ولأنه مال العامة وهو منهم وعن عمر بن الخطاب
 وعن ابن مسعود فممن سرق من بيت المال قال أرسله فما من أحد إلا وفي هذا المال حق ولا يقطع من مال السارق فيه شركة
 بأن سرق أحد الشركيين من حرز الآخر لا مشتركة بينهما لما قلنا من أن للسارق فيه حقاً قوله ومن له على آخره اسم فسرقة شركتهما
 لم يقطع لأنه استيفاء لحقه والموجب في عدم القطع سواد استحقاقه لأن التأجيل لتأجيل المطالبة والقياس أن يقطع لأنه لا يباح له
 أخذ قبل الأجل وجب الاستحسان أن ثبوت الحق وإن تأخرت المطالبة تصير شبهة دارية وإن كان لا يلزمه الاعتطاء الآن وكذا
 لو سرق أكثر من حقه لا يقطع لأن الزيادة يصير شركاً في ذلك المال بمقدار حقه ولا فرق بين كون المدينون المسروق منه مطلقاً
 أو غير مطلق خلافاً للشافعي في تفصيله بين الماطل فلا يقطع به وغير الماطل فيقطع ولو أخذ من غير حبس حقه وإن كان حقه ورأسهم أو دنانير
 فأخذ عرضاً قطع لأنه ليس له أخذ بالعلم إلا أن يقول أحد تار بن أبي بني فلا يقطع وعن أبي يوسف لا يقطع لأن له أن يأخذ عند بعض العلماء
 نقل عن ابن أبي ليلى قضاة حقه أو منها قلنا هذا القول لا يستند إلى دليل ظاهر فلا يصير شبهة دارية إلا أن ادعى ذلك وإن كان في غيره

ومن هنا عينا فقطع فيها فذهبت عادسرقا وهي بالمال لم يقطع والقياس ان يقطع وهو رواية عن ابي يوسف وهو قول الساجي
لقول الجليلي السلام فارجع فقطع من غير فصل ولا الثانية مشكاملة كالاقل بل اقيم لتقدم الزجر وصار كما اذا باع المالك من السارق لغير
اشترائه منه ثم كانت السرقة ولنا ان القطة واجب سقوط عصمة المحل على ما يعرف من بعد انشاء الله تعالى بالرد الى المالك ارجعت حقيقة العصمة
بقية شبهة السقوط نظر الى اتحاد المالك والمحل والقيام للوجوب هو القطع فيه بخلاف ذكر المالك قد اختلف باختلاف سببه ولا يمكن الاحتجاج
منه فانه لثقل مشقة الزجر في حق الاقامة عن المقصود وهو تعليل الجناية وصار كما اذا قذف المحرم كقذف القذف فلا بد ان قال فان
تغيرت عن حالها مثل ان يكون محررا فسرقة وقطع وجهه ثم نسيم فحاده سرقه وقطع لان العيان قد تبدلت وهذا يملكه الغاصب
وهذا هو علامة التبدل في كل محل اذا تبدل انتفاء شبهة الناشئة من اتحاد محل القطع فيه فوجب القطع ثانيا ٥٥

فاخذنا من ادوية على القلب اختلف فيه قبل القطع لانها لا تفسر قصاصا بحدته وانما يقع بيعا فلا يلزم الا بالتراس في فليس له
اخذ ما قيل لا يقطع للجناية منها من حيث الثمنية ولقطع لوسق حليا من فخته ودثية وراهم ولو سرق الكتاب
او العبد من غيرهم المولى قطع الا ان يكون المولى وكلهما بالقبض لان حق الاخذ لهما ولو سرق من غيرهم اية او غيرهم لولد الكبير او غيرهم
مكاتبه او غيرهم عبده المأذون المديون قطع لان حق الاخذ لغيره ولو سرق من غيرهم ابنه الصغير لا يقطع قوله وسنذكر
عينا فقطع فيها فروا بان كانت قائمة ثم عاود سرقا وهي بالمال لم يقطع والقياس ان يقطع وهو رواية عن ابي يوسف وهو قول
الشافعي ومالك واحمد لقوله صلى الله عليه وسلم فان عاد فاقطعوه فيما روي الدارقطني من حديث ابي هريرة بطريق فيه الوضوء
عظيم اذا سرق السارق فاقطعوا ايده ثم ان عاد فاقطعوا رجله اليسرى الحديث ولان السرقة الثانية مثل الاولى في سببية النطق بل
افحش لان العود بعد الزجر قبح وصار كما اذا باع المالك من السارق ويخفى بها يوسف ان السرقة عاد تقوسه بالرد الى المالك
ولهذا يلزم ان السارق لو ائتمنه بعد الرد فتمت سببية للقطع كما لو سرقه غيره او سرقه من غيره وصار كما لو باع المالك من السارق ثم
اشتراه منه ثم كانت السرقة فانه يقطع اتفاقا ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمة المحل في حق السارق وبالرد الى المالك ن عادت
حقيقة العصمة بقيت شبهة انما ساقطة نظر الى اتحاد المالك والمحل في قيام الموجب للسقوط وهو النطق فان كل واحد من هذه يوجب
ابتداء السقوط الذي تحقق بالقطع فحيث عادت العصمة وانقضاء السقوط بعد تحققه كان مع شبهة عدمه فيستقطب بها الجنايات الموصوفة غير لان السقوط
ليس الا بالسرقة الى المتطوع يد ولا سواء فيقطع وبخلاف صورة البيع المذكورة من السارق وسرقة السارق اياه من غيره لان فيها تبدل
الملك تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما كما عرف من حديث بريدة بن قريع لم يوجب عليه ما صدقة ولنا منها بدية مع انه عين
مع ان مشايخ العراق على انه لا يقطع في صورة تبدل الملك بالشرائه فلنا ان تمنوه فلا تيم القياس عليه وعند مشايخ بخلافه يقطع لتبدل العين
حكما وجوابه فافلنا وايضا فتكرار الجناية بعد قطع يده نادر وتقدم انما يندرج وجوده لا يشرع فيه عقوبة ونيوثة زاحجة فانما يحل تعري عن
وهو تعليل الجناية اذ هي قليلة بالغرض فلم يقطع في محل الحاجة وصار كما لو قذف شخصا فخذ به ثم قذفه بعين ذلك الزنا بان قال انما بان على
نسبتي اليه الزنا الذي نسبته اليه لا يثبت ثانيا فلذا نذرنا لو قذفه بزنا اخر حجة به او رد على هذا الوجه النقض بالزنا ثانيا بالمرأة التي زنى بها او
بعد ان جلد احد بناته الاول بها فانه ثانيا اجماعا فلم يكن تقدم الزجر موجبا لعدم شبهة ثانيا وقوعه في غير محل الحاجة اليه
لوشع واجيب بالفرق بان حرمة المحل في الزنا لا يخط باستيفاء الحد بخلاف السرقة وهذا فرق صحيح تيم به وجه اختلاف
الحكم المذكور في الزنا والسرقة لكنه لا يعلم جوابا للنقض الوارد على هذا الوجه بخصوصه لانه كون اقامة الحد او لا توجب تدبيرة
العود فيوجب عدم شيع الزجر في العود وكذا الفرق بان القطع حتى لا يتوفى الا بخصوصه المالك والخصومة لا تنكر في محل
بعد استيفاء موجب ما هي فيه كحد القذف وغيره وادفع للوارد على خصوص هذا الوجه المدعى استغلاله قوله فان تغير حاله
مثل ان يكون المسروق الذي قطع به عزلا ثم نزع بعد رد سرقة ثانيا قطع وكذا لو كان قطعا قصاصا عزلا لان
النسبين قد تبدلت ولنا ان يملكه الغاصب ويجب عليه ضمان قيمته مع قيامه بصورة

وان سرق من ايه من الرضاغة قطع وعن ابي يوسف انه لا يقطع لانه يدخل عليها من غير استئذان وحشمة بخلاف
الاخت من الرضاغة لانعدام هذا المعنى فيها عادة وجه الظاهر انه لا قرابة والمحرمية بدونها لا تحترم كما اذا ثبتت بالزنا والتقييل
عن شهود واقرب من ذلك الاخت من الرضاغة وهذا لا الرضاغ قلم يشترط فلا بسوطة تحرر لموقف التهمة بخلاف النسب اذا سرق احد
الزوجين من العبد من سبيته او من امه سبيته لم يقطع لوجوب الاذن بالدخول عادة وان سرق احد الزوجين من حرز خاصة
لا يسكنان فيه فذلك ان الجواب عندنا بخلاف للشافعي بسوطة بينهما والاموال عادة وكلاهما وهو نظير الخلاف في الشهادة ولو سرق المولى من ماله
لم يقطع لان له فكسا به حقاً وكذلك السارق من المخمّر لان له فيه نصيباً وهو ما يؤثر عن علي رضي الله عنه وقيل لا
اطلاق الدخول ولو سلم فاطلاق الاكل مطلقاً يمنع قطع الغريب ثم هو ان ترك قيام دليل النع بقيت شبهة الاباحة على وزان
في انت والاك لا يبيك فان قلت فقد قال او صدقكم كما قال ابو بيوت اخو الكرم والحال انه يقطع بالسرقة من صدقة اوجب بانها
سرقة بالقد عاده فلم يقع الاخذ الا في حال العداوة ولو سرق من بيت ذى الرحم المحرم منع غيره لا يقطع ولو سرق مال ذى الرحم
المحرم من بيت غيره يقطع اعتبار الحرز وعدمه فسرقة مال الغير من بيت ذى الرحم المحرم سرقة من غير حرز وسرقة مال ذى الرحم من بيت
غيره سرقة من حرز فيقطع وهذا العكس على الوجه الذي قد ساء من ان في القطع القطعية فيذر وهو الموقوف ولذا او امد اعلم لم يخرج المهر
عليه قوله ومن سرق من ايه من الرضاغة قطع وهو قول اكثر العلماء وعن ابي يوسف لا يقطع لانه يدخل عليها من غير استئذان وحشمة
بخلاف الاخت من الرضاغ لانعدام هذا المعنى فيها عادة ولذا يقطع بالسرقة منها اتفاقاً وكذلك الاب من الرضاغة وجه الظاهر انه لا قرابة بينهما
والمحرمية بدون القرابة لا تحترم كما اذا ثبتت المحرمية بالزنا بان زنى بامرأة تحرم عليه اموالها وبنتها يقطع بالسرقة منها واقرب من ذلك
الاخت من الرضاغة فان فيها محرمية بلا قرابة مع اتحاد سبب المحرمية فيها فاللاحاق بها في اثبات القطع او لى منه باللاحاق بالمحرمية
الثابتة بالوطى ثم تعرض المص لا لابطال الوجه المذكور لابي يوسف صريحاً وهو قوله لانه يدخل عليها ثم بقوله وهذا لان الرضاغ قل ما يشترط فلا
بسوطة تحرز عن موقف التهمة بخلاف النسب فانه يشترط فلا يحتم ولا تتم وهذا يتضمن منع قوله لانه يدخل عليها من غير استئذان ثم قال
ان سرق من مال المولى لم يكن سرقاً منه لكنه يستدعي ما عدم الشهادة فيقيم كماله يخل بلا استئذان بخلاف النسب فانه يشترط فلا يكر دخوله فلا يقطع
في سرقة مال ايه من الرضاغة ولم يقطع في سرقة مال ايه من النسب قوله اذا سرق احد الزوجين من مال الآخر او العبد من سبيته
او امرأة سبيته او زوج سبيته لم يقطع لوجوب الاذن في الدخول عادة فاختل الحرز وان سرق احد الزوجين من حرز الآخر خاصة
لا يسكنان فيه فذلك عندنا بخلاف للشافعي في احد احوال ابيه قال مالك واجد وفي قول آخر قولنا وفي قول ثالث يقطع الرجل خاصة
لانه للمرأة حق في ماله النفقة وجه قولنا انه بينهما بسوطة في الاموال عادة ودلالة فانها لما بذلت نفسها وهي النفس من المال كانت
بالمال اسح ولان بينهما سبباً لوجب التوارث من غير حجب حرمان كالوالدين وفي موطاء مالك عن عمر بن الخطاب في رجل سرق
امراً لامرأة سبيته فقال ليس عليه شيء خادكم سرق متاعكم فاذا لم يقطع خادكم الزوج فالزوج اولى قال المصمبي نظير الاختلاف
في الشهادة يعني عندنا لا يقطع احد منهما بمال الآخر كما ان شهادته لا تقبل لاتصال المنافع وعنده يقطع كما تقبل في احد قوليه فان قلت
احد الزوجين رجلاً ميسراً الاخرى ماله بل يحبس منه ويحرزه قلنا وكذلك الاب والابن قد ينفق من كل منهما ذلك ولا يقطع بينهما
وفي شرح الطحاوي لو سرق من بيت الاصهار والاختان قالوا النفقة لا يقطع كما لا يقطع لو سرق من بيت زوجة ابنه او ابنة او زوج ابنته او
زوج امه ان كان يحبسها بمنزل واحد لم يجب قطع بالاتفاق وان كان كل في منزل على حدة فعلى الاختلاف المذكور ولو سرق احد
الزوجين من الآخر ثم طلقها قبل الدخول بها فان كانت من غير عدة فلا يقطع على واحد منها ولو سرق من اجنبية ثم تزوجها لا يقطع عليه
كان الزوج بعد ان قضى بالقطع او لم يقض في ظاهر الرواية وروى عن ابي يوسف انه قال اذا قضى عليه بالقطع يقطع ولو سرق امرأة
الميتة او المتخلة في العدة لا يقطع وكذا اذا سرق من الزوج في العدة وان كانت متعقبة العدة يجب القطع قوله لو سرق

قال الحزبي على نوعين بلغي فيه كالبيور والدور والحافظ قال العبد الضعيف المحزن لا بد منه ولا الاستسار لا يتحقق وانه قد يكون
بالمكان هو المكان احد احرار الامتعة كالدرهم والبيوت والصندوق الخافوت وقد يكون بالحافظ كمن جلس في الطريق او في السوق عند
متاعه فهو محزن به وقد قطع رسول الله عليه السلام من سرقة رجل صنفوان من تحت راسه وهو قائم في المسجد و
في المحزن بالمكان لا يعتبر الاحرار بالحافظ وهو الصحيح انه محزن به وانه هو البيت ان لم يكن له باب او كان وهو مفتوح حتى يقطع المسار
منه كان البناء لقصد الاحرار الا انه لا يجب القطع به الاخر ايه منه لقيام يده قبله بخلاف المحزن بالحافظ حيث
يجب القطع فيه كما اخذ الرزاق المال بغيره الاخذ في السرقة ولا فرق بين ان يكون بالحافظ مستيقظا او نائما والمتاع تحته او عند يده
لانه بعد النائم عند متاعه حافظا له في العادة وعلى هذا لا يضمن المودع والمستعير مثله لانه ليس بتضييع خلاف ما اختاره في الفتاوى

المولى من مكاتبه لا يقطع بلا خلاف لان للمولى خفائي الكسبه ولان الموقوف دائر بينه وبين المكاتب لانه ان عجز كان للمولى اعتر
كان له ولا يقطع في سرقة مال موقوف دائرين السارق وغيره كما اذا سرق احد المتبايعين بشرط فيه النجاء وكما لا قطع على السيد كالك
لا قطع على المكاتب اذا سرق مال سيده لانه عبده او من زوجه سيده وهو قول اكثر اهل العلم وقال مالك والشافعي وابن المنذر لا قطع
لسرقة مال من عدا سيده كزوجه سيده لعموم الآية وتقدم اثر عمر ومو في السرقة من مال زوجه سيده وكان تمن المرأة شتين واما
وعن ابن مسعود وشكك لم ينقل عن احد من الصحابة خلافة فعل محل الاجماع فتخص به الآية والحكم في المدبر كذلك وكذلك السارق
من المقيم لا يقطع لان له فيه نصيبا وهو ما ثور عن علي بن رزق او ثعلب لارواه عبد الرزاق في مصنفه اجزا الشورى عن سماك بن حرب عن
ابن جبير بن ابرص وهو يزيد بن دثار قال بي على مبرعل سرق من النعم فمال له فيه نصيب هو خائن فلم يقطعه وكان قد سرق مغفرا ورواه
الدارقطني قيل وفي الباب حديث مرفوع رواه ابن جرير ثنا جندب بن المفلس عن حماد بن عمار عن ميمون بن مهران عن ابن
عباس روى ان عبد الله بن رقيق السرق من النعم فمال له فيه نصيب هو خائن فلم يقطعه قال مالك والشافعي وابن المنذر لا يقطع
ان هذا ليس مما نحن فيه الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم مال الميسر لبعضه بعضا وكلامنا فيما سرقه بعض مستحق الغنمة واسناده ضعيف
قوله قال ابي المصبره المحرز لا بد منه لوجب القطع لان الاستسار لا يتحقق وانه لا بد منه لوجب القطع لان الاستسار لا يتحقق وانه لا بد منه لوجب القطع لان الاستسار لا يتحقق
يكون المال سائبا فلا يتحقق ان يحظر الاخذ والدخول فلا يتحقق السرقة وعلى هذا يكون قوله والسارق والسارقة فاقطعوا انفسه لوجب الجز
اذا لا تصور السرقة دون الاخذ ولا يتحقق الاخذ دون الحافظ فيخفى الاخذ منه او البناء فيخفى دخول بيت غيره من الناس والاحاديث
الواردة بعد ذلك في اشتراطه كقوله صلى الله عليه وسلم لا قطع في تمر ملحق ولا في حلبة الجبل فاذا اراد الملاح او الجربين فاقطع فيما بلغ
شمن الجربين ونحوه واورد على وفق الكتاب لابن مخصص ثم هو على نوعين حرز بالمكان كالدرور والبيوت والمجران والموانيت
للتجار وليست هي التي تسمى في عرف بلاد مصر الدكاكين والصناديق والنجام والحر كاه وجميع ما احد لخط الامتعة فقد يكون بالحافظ وهو
عن الاماكن المبنية على ما ذكر في المحيط وذلك كمن جلس في الطريق او في الصوامر او في المسجد وعنده متاع فهو محزن به وقد قطع النبي صلى
عليه وسلم من سرق رداء صفوان من تحت راسه وهو قائم في المسجد على ما رواه ابو داود والنسائي وابن ماجه ومالك في المطا
واحمد في مسنده من غير وجه الحاكم وحكم صاحب التتبع ابن عبد الناصر انه حديث صحيح وله طرق كثيرة والفاظ مختلفة وان كان في بعض
القطع وفي بعضها من هو موضع ولكن تعدت طرقه واتسع مجتبه الساعا لوجب الحكم ببعثه بلا شبهة وفي طريق السنن عن عبد الله بن جعفر
عن ابيه انه طاف بالبصرة فمضى ثم لفت رداءه من بر وفوضته تحت راسه فنام فاته لص فاستلمه من تحت راسه فاخذه فاستن به لئلا
يصله الله عليه وسلم فقال ان هذا سرق رداءي فقال له النبي صلى الله عليه وسلم سرق رداءك فقال اذ بيابه فاقطع يده
فقال صفوان ما كنت اريد ان تقطع يده في رداءي فقال فلو لا كان قبل ان تاتيني به رداءي ففقطعه وفي المستدر كسماة فمضت ثم ان
وربها قوله وفي المحرز بالمكان لا يعتبر الاحرار بالحافظ وهو الصحيح اخرا عماري العيون على قول ابي حنيفة ليقطع السارق من الحمام في وقت
الاذن اي وقت دخوله اذا كان ثمه حافظا وقال ابو يوسف ومحمد لا يقطع وبه اخذ ابو الليث والصدرا والشهد وفي الكافي وعليه الصحيح

قال من سرقة شيئا من حرز أو من غير حرز وصاحبه عنده يحفظه قطع لانه سرقة مالا محرزا باحد الحرزين ولا قطع على من سرقة من حمام او من بيت اذن للناس في دخول فيه لو حرز الاذن عادة وحقيقة في الدخول فاختل الحرز ويدخل في ذلك حوائط الحمام والحانات الا اذا سرقة منها البلاء لانهما يثبتان حرز الاموال وانما الاذن يخص بالنهار وسرقة من المسجد متاحا وصاحبه عنده قطع لانه حرز بالحفاظ لان المسجد مابى حرز الاموال فلم يكن المال محرزا بالمكان بخلاف الحمام الذي اذن للناس في دخوله حيث لا يقطع لانه حرز الاخران فكان المكان حرزا فلا يعتبر الا حرز بالحفاظ

وهو ظاهر الذهب وجه الصحيح انه حرز بدون الحفاظ لان المكان في نفسه صالح للحرز وهو المنع من وصول يد غير صاحبه بما فيه المال مع ذلك مخفيا وليس هذا مع الحفاظ فوفر ولا اعتبار للفرع مع وجود الاصل فلا يغير وجوده معه فلذا كان الاصح انه اذا دخل الحمام في وقت الاذن في دخوله وسرق منها عنده حافظ لا يقطع لان الحمام في نفسه صالح لصيانة الاموال الا انه اختل الحرز للاذن في دخوله ولذا يقطع اذا سرقة منها ليليا بخلاف المسجد لانه ما وضع لحرز الاموال فيقطع السارق بما له عنده من يحفظ فيه وقد قطع سارق رداء صفوان وكان نائما في المسجد وكون المكان هو الحرز الذي يقتصر النظر عليه قلنا يقطع السارق منه وان لم يكن له باب اوله باب ولكنه مفتوح لان البناء للحرز الا انه لا يجب القطع الا بالاجزاء لقيام يد المالك قبل الاخراج من داره فلا يتحقق الاخذ الا بالارادة به وذلك بالاخراج من حرزه بخلاف الحرز بالحفاظ فانه يقطع كما اخذه لزوال يد المالك بمجرد الاخذ فيتم قبضه موجبا ولا فرق في وجوب القطع بين كون الحفاظ في الطريق او الصحراء او المسجد يقطع او نائما والمتاح تحته او تحت راسه وعنده وهو بحيث يراه لانه يجب انانم عند متاعه وبجفرت كيف نائم مضطجعا ولا حافظا له في العادة وقوله هو الصحيح حرز عن قول بعضهم باشتراط المتاع تحت راسه او تحت جنبه وجه الصحيح ما ذكرنا ولهذا لا يضمن المودع والمستجير اذا خطا المودعة والعارية كذا لك فسرق ولو لم يكن ذلك حفظا لضمنا بخلاف ما اختاره في الفتاوى فانه اوجب فيها الضمان على المودع والمستجير اذا نائم مضطجعا ثم ما كان حرز النوع يكون حرز الجميع الانواع هو الصحيح كما ذكره الكرخي لو سرق كوكبة من مضطجعا فتم قطع بخلاف ما اذا سرقة النعم من المرعى فقد اطلق محمد بن عيسى القطع فيه وفي الفرس والبقرة وهو مقيد بما اذا لم يكن معها من يحفظها فان كان قطع او لم يكن راعيا فان كان الذي يحفظها الراعي فعلى البقال لا يقطع وهكذا في المتعطف عن ابي حنيفة مطلق خواهر زاده ثبوت القطع اذا كان معها حافظ ولكن التوفيق بان الراعي لم يقصد لحفظها من السرقة بخلاف غيره ونظر الاسعجاني عن بعض اصحابنا كل شيء يقتصر بحرزه مثله فلا يقطع بالاولوة من الاماكن المذكورة والسياب النفيسة منها وهذا قول الشافعي قوله ومن سرقة شيئا من حرز او غير حرز كالصحراء وصاحبه عنده يحفظه قطع لانه سرقة مالا محرزا باحد الحرزين وهذا الجمهور يتناول ما اذا سرقة من حمام وصاحبه عنده يحفظه وتقدم ان الصحيح انه لا يقطع به اذا كان وقت الاذن لان قوله وصاحبه عنده يختص بما يليه وهو قوله من غير حرز فلا يرد الحمام فانه حرز على ان قوله ذلك القطع على من سرق من حمام او من بيت اذن للناس في دخوله فتبيده فانه بموجبه يقتضي ان لا يقطع وان كان صاحبه عنده يحفظه والوجه ظاهر من الكتاب وهذا الفرع على ما بين الاصل المذكور قوله ويدخل في ذلك اى يدخل في بيت اذن في دخول الحمامات والمخيمات فيثبت فيها حكم عدم القطع بنار فان التاجر يفتح حالوته بنار في السوق ويأذن للناس في الدخول ليشتروا منه فاذا سرقة واحد منه شيئا لا يقطع وكذا الحمامات الا اذا سرقة منها ليليا لانها يثبت لحرز الاموال فانما اختل الحرز بالنهار للاذن وهو مفتق بالليل ومن سرقة من المسجد متاحا وصاحبه عنده قطع لانه حرز بالحفاظ لان المسجد مابى حرز الاموال فلم يكن محرزا بالمكان ليقطع اعتبار الحفاظ ثم تخیل حرز بية بالاذن كالحمام فكان لفظ معتبر اخرزا فيقطع بالاخذ على هذا ما في الخلاصة جماعة نزولوا ببيتنا او نائما فسرق بعضهم من بعض متاعا وصاحب المتاع يحفظه او تحت

واذا دخل الحرم جماعة فتولى بعضهم الاخذ قطعوا جميعا قال الصمد الغنيق هذا استحسان القياس ان يقطع الحامل حدة وهو قول
 زفرية لان الاخراج وحده منه فتمت السرقة به ولنا ان الاخراج من الكل معنى المعاونة كما في السرقة الكبرى وهذا لان المعتاد فيما بينهم
 ان يحمل البعض المتاع ويتشتم الباقيون الدم فلو امتنع القطع ادى الى السلب باب الحدة من قبيل البيت وادخل اليافيه واخذ شيئا لم يقطع وعن
 المحقق في الاملاذ انه يقطع لانه اخبر المال من الحرم وهو المقصود فلا يشترط الدخول فيه كما اذا دخل يد في صندوق الصبر فاجز
 الخطر في ولنا ان هناك الحزب يشترط فيه الكمال تحريكه بشبهة العدم والكمال في الدخول قد امكن اعتباره بالدخول هو المعتاد
 بخلاف الصندوق لان الكون فيه ادخال اليد دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان ذلك هو المعتاد

لا يصدق عليه انه لم يخرج مع المال ولكن لا يصدق عليه اعتراض اليد المتعقبة قبل ان يخرج به ولو اتاه الداخل في الطريق ثم خرج
 واخذ قطع به وبه قالت الائمة الثلاثة خلافا لفرقه ان الاتقاء غير موجب لقطع كما لو خرج ولم ياخذ به بان تركه او اخذ غيره وكذا الاخذ
 من السكة غير موجب للقطع فلا يقطع بحال ولنا ان الرمي حيلة ليعتد بها السارق لتعذر الخروج مع المتاع يبقى ليقب او يتفرغ لقتال
 صاحب الدار او الفرار ان ادرك ولم يعترض على المال الذي اخرج يد معتبرة فاعتبر الكل فعلا واحدا واذا خرج ولم ياخذ به فموجب
 لمال صاحب الدار عداوة ومضارة لا سارق واذا اخذ غيره فقد اعترضت يد معتبرة فقطعت نسبة الاخذ اليه والحاصل ان يد السارق
 منبت عليه وبالاتقاء لم ينزل يده حكما لعدم اعتراض يداخرى الا ترى ان من سقط منه مال في الطريق فاخذه انسان لم يرد عليه
 رده الى مكانه لم يضمن لانه في ذلك المكان في يد صاحبه حكما فرده اليه كرده الى صاحبه بخلاف ما لو اخذه غيره لسقوط اليد الحكيمة باليد
 الحقيقية وكذا اذا حمل على حمار فساقه فاجز لان سيره مضاف اليه بسوقه فيقطع وفي بسوط الى اليسر وكذا اذا علقه في عنق كلب وزجره
 يقطع ولو خرج بلا زجر لا يقطع لان الدابة اختيارا فما لم يفسد اختيارا بالاحمل والسوق لا تنقطع نسبة الفعل اليها وكذا اذا علقه على طائر

قطار لم يترك السارق ولم يسبق الحمار فخرج بنفسه الى منزل السارق لا يقطع قوله واذا دخل الحرم جماعة فتولى بعضهم الاخذ قطعوا جميعا
 قال محمد بن عبد الله وهذا استحسان والقياس ان يقطع الحامل وحده وهو قول زفر والائمة الثلاثة لان فعل السرقة لا تتم الا بالاخراج
 بعد الاخذ والاخذ ان نسب لم يكل الاخراج عما وجد منه فانما تمت السرقة منه قلنا نعم هذا هو القياس ولكننا استحسننا قطعهم لان الاخراج وان
 قام به وحده لكنه في المعنى من الكل لتمازجهم كما في السرقة الكبرى واذا باشر بعضهم القتل والاخذ فالباقون وقوف يجب حدة قطع الطريق على
 الكل نسبة الفعل الى الكل شرعا بسبب ما يتم وان قدره القاتل والاخذ انما هي بهم فلذا اذا فان السارق يعتادون ذلك فتفزع غير
 الحامل للمنع فكان مثله وهذا القدر يتم الوجه وقوله بعد ذلك فلو امتنع القطع ادى الى سلب باب الحد ان منع لم يضر وانما وضعت في دخول الكل لانه
 لو دخل بعضهم لكنهم اشتروا في فعل السرقة لا يقطع الا الداخل ان عرفت بعينه وان لم يعرف عزروا كلهم وابد حبسهم انظر قولهم
 قوله ومن لقتب البيت وادخل يده فاخذ شيئا لم يقطع وهذا ظاهر الرواية عن الكل ولذا لم يذكر الحاكم خلافا وروى عن ابي يوسف
 في الاملاذ انه يقطع وهو قول الائمة الثلاثة لان اخراج المال من الحرم هو المقصود وقد تحقق والدخول فيه لم يفعل قط الا انه كان موجبا
 من الدخول فقد وجد فاعتبارا في القطع بعد المقصود واعتبار صورة لا اثر لغيره حصل وصار كما اذا دخل يده في صندوق الصبر
 فساخر العطر ليشي اذ في الجواهر والعطري في ربه منسوب الى النظر بن عطاء الكندي امير خراسان ايام الرشيد وكانت وراثة من
 اعز الشهود بنجار اقال المنة ولنا ان هناك الحزب يشترط فيه الكمال وعرفت ان هذا في غير المتاع منهم فائبة لقوله تجزاعن شبهة العدم
 اي شبهة عدم السرقة وهي مستثناة فان النقص شبه العدم وقد يمنع نقصان هذه السرقة لانها اخذ المال خفية من حرز وقد تحقق
 والدخول ليس من مقتضاها ولا يشترط لوجودها اذ قد تحقق هذا المقصود بلا دخول وقد تحقق معه وفي كلا الصورتين معنى السرقة
 تام لانقص فيه وكون الدخول هو المعتاد والاتفاق الحمال لانه قلما يقدر على اخراج شيء ما لم يبصره بعينه من جوانب البيت فيقتصد
 اليه وقلما يدخل الانسان يده من كوة بيت فتقع على مال ثم يفرق بينه وبين الصندوق ان الدخول في الصندوق غير ممكن فتنقطع

والطريقه خارجة من الكرم لم يقطع وان دخل يد في الكرم لم يقطع لان الوجه الاول الرباط خارج فبالطريق يتحقق الاخذ من الظاهر فلا يوجد عند ذلك
 الكرم في الثاني الرباط من داخل فبالطريق يتحقق الاخذ من الجوز وهو الكرم ولو كان كان الطريق الرباط ثم الاخذ من الجوز من غير ان يمسك الرباط من
 وعلى يوسف انه يقطع على كل حال لانه محرز بما لا يربط به الكرم وبما لا يربط به الكرم لانه يعتد به وانما قصد قطع المسافة ونقل الامتعة دون المستطاع حتى لو كان محرز
 وان لم يربط به الكرم لانه يعتد به في كونه كرمه لا في كونه كرمه لان الرباط من داخل فبالطريق يتحقق الاخذ من الجوز وهو الكرم ولو كان كان الطريق الرباط ثم
 من يربط به الكرم لانه يعتد به في كونه كرمه لا في كونه كرمه لان الرباط من داخل فبالطريق يتحقق الاخذ من الجوز وهو الكرم ولو كان كان الطريق الرباط ثم
 جوف القيد من غير ان يمسك الرباط من داخل فبالطريق يتحقق الاخذ من الجوز وهو الكرم ولو كان كان الطريق الرباط ثم الاخذ من الجوز من غير ان يمسك الرباط من
 الحفظ المعاد والجوز عند النوم عليه ليد حفظا عادة وكذا النوم بغير منه على ما اختاره من قبل في بعض وجباته على ما ذكره في حاشيا هذا بذكر ان من يربط به الكرم
 اعتبارا بجملة البيت بخلاف ما تقدم من حمل اللص المشاع فانه هو المعتاد قوله ومن طرأ شق سرقة والصرة المهيان الر
 من الصرة هنا الموضع المشدود فيه وراسهم من الكرم لم يقطع وان ادخل يده في الكرم قطع لان في الوجه الاول الرباط من
 خارج فبالطريق يتحقق الاخذ من خارج فلا يوجد هناك محرز وفي الثاني الرباط من داخل فبالطريق يتحقق الاخذ من الجوز وهو الكرم ولو كان كان الطريق الرباط
 الرباط ثم الاخذ من الجوز من غير ان يمسك الرباط من داخل فبالطريق يتحقق الاخذ من الجوز وهو الكرم ولو كان كان الطريق الرباط ثم الاخذ من الجوز من غير ان يمسك الرباط من
 داخل الكرم لا يقطع لانه ياخذ من خارج الكرم فظهر ان العكس الجواب للوكاس العلة عن كون ان يمسك الرباط من داخل فبالطريق يتحقق الاخذ من الجوز وهو الكرم ولو كان كان الطريق الرباط
 الثلاثة لان في صورة اخذ من خارج الكرم ان لم يكن محزرا بالكرم محزرا بالصاحبه اذا كان محزرا بالصاحبه هو انما له حصة مشكلا يكون محزرا به وهو
 يقطع والمال يلاصق يده اولى لتنايل الجواب ان محزرا ليس الا الكرم لان صاحب المال يعتد الكرم او الجيب لا قيام نفسه فصار الكرم
 كالصندوق وبذلك ان المطر وركه انا في حال المشي اذ في غير مقصوده في الاول ليس الا قطع المسافة لا حفظ المال وان كان
 الثاني فمقصود الاستراحة عن حفظ المال وهو شغل قلبه براقبته فانه يتقارب النفس فيربط ليخرج نفسه من ذلك فانما اعتد الرباط ليقصده
 هو المستريح في هذا الباب الا ترى ان من شق جوف القيد على رجل لسير فاختار فيه قطع لان صاحب المال اعتد الجواز فكان السابق
 من قبل المحرز فيقطع ولو اخذ الجواز بما فيه لا يقطع وكذا لو سرق من الفسطاط قطع ولو سرق نفس الفسطاط لا يقطع لانه ليس محزرا بل
 فيه محرز به فكذا قطع فيما فيه دون بخلاف لو كان الفسطاط ملحوقا عند ويحفظه او في فسطاط آخر فانه يقطع به ولو سرق النعم من الرعي لا
 وان كان الراعي معها لان الراعي لا يقصد الحفظ بل مجرد الرعي بخلاف ما لو كانت في حظيرة بناها لها وعليها باب مغلق
 فاحترجها منه قطع لانها بنيت لحفظها عند الائمة الثلاثة اذ كان الراعي بحيث يربطها يقطع لانها محزرة به وان كانت غائبة عن نظر ولو هو نائم
 او مشغول فليست محزرة وكذا اذا اخذ الجواز بما فيه من الجمل المفقرة يقطع وبما ذكر من التفصيل في النظر طهر ان ما يطلق في
 الاصول من ان الطريق يقطع انما يتأتى على قول بي يوسف قوله وان سرق من القطار لغيره او جمل لم يقطع لانه ليس محرز مقصودا فليكن
 فيه شبهة عدمه وبذلك ان السائق والقائد والراكب يقصدون قطع المسافة ونقل الامتعة دون الحفظ حتى لو كان مع الاجمال
 من يتبعها للحفظ قالوا لا يقطع وان شق الجمل واخذ منه قطع لان الجواز في مثل هذا محرز لانه يقصد بوضع الامتعة فيه صيانتها كما كرم
 فوجد الاخذ من الجوز فيقطع عند الائمة الثلاثة كل من الراكب والسائق حافظ حرز فيقطع في اخذ الجمل والجمل والجواز والشق ثم
 الاخذ واما القائد فحافظ للجمل الذي زمامه بيده فقط عندنا وعندهم اذ كان بحيث يربطها اذ التفت اليها حافظا لكل فالكل
 محزرة عندهم بقوده وفرض ان قصده قطع المسافة ونقل الامتعة لاني في ان يقصد الحفظ مع ذلك بل الظاهر ذلك
 فوجب اعتباره والعمل به كونه عوم لم يوجب القطع في حرليته للجمل يحمل على ترك الراعي اياها في الرعي وغيبتها عن عينه او
 نومه والقطار كبسر المقاف الابل يشد زمام بعضها خلف بعض على نسق ومنه جار القوم متقاطرين اذا جاز بعضهم اثر بعض قوله وان
 سرق جوف القافية مشاع وصاحبه يحفظه او نائم عليه قطع ومعناه اذ كان الجواز في موضع ليس محرز كالطريق والمفاضة والمسجد
 نحوه حتى يكون محزرا لصاحبه لكونه مرصدا للحفظ وبذلك ان المعتبر هو الحفظ المعاد والجلوس عنده والنوم عليه ليد حفظا عادة وكذا

فصل في كيفية القطع وإثباته قال يقطع بين السارق من الزنل ويجسم فالقطع لما قلناه من قبل أبيهين بقراءة
عبد الله بن مسعود من الزنل كان الاسم يتناول اليد إلى الأبط وهذا المفصل اعني ان سرقة متيقن به كيف قد
صحت النبي عليه السلام امر بقطع يد السارق من الزنل واحكم لقوله عليه السلام فاقطعوه واحسموه ولأنه لو
لم يجسم يفيض إلى التلف واحدا من أجل متلف فان سرق ثانيا قطعته سرجه اليسرى فان سرق ثالثا لقطع يده اليمنى
حتى يوب وهذا استحسان يجره أيضا ذكره المشايخ وقال الشافعي في الثالث يقطع يد اليسرى وفي الرابعة يقطع سرجه اليمنى
لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وروي مفسرا كما هو عليه
ولان الثالثة مثل الاولى في كونها جناية بل فوقها فتكون ادعى إلى سترع المحل

النوم بقرب منه على ما اختلفنا من قبل يعني عند السارق وقوله لانه بعد النائم عند متاعه حافظا له في العادة وذكر في بعض نسخ صحيح
وصاحبه نائم عليه بحيث يكون حافظا له وهذا يوكد ما قدمناه من القول النحر وهو انه لا يشترط في قطع السارق من
الحافظ لكونه عنده او تحتة

فصل في كيفية القطع وإثباته ظاهر ترتيبه على بيان السرقة وتفاصيل المال والحز لا يحكم سرقة المال الخاص بالزنا

فبقتبته فالقطع لما قلناه من قبل وهو قوله ثم فاقطعوا ايديهما والمعنى يديهما وحكم اللغة انما اضعفت من الخلق الى اثنين لكل واحد
واحد ان يجمع مثل قوله ثم فقد ضعف فلو بكذا قد ثبت وقال ظهر ارجاء مثل ظهور الرهين والافصح الجمع وانما كونهما اليهين فبقتبة
ابن حود فاقطعوا ايما انما هي مشهورة فكان خيرا مشهورا فيقتضيه الطلاق النص فمذا من تقييد المطلق لامن بيان الجمل لان ابي حنيفة لا يجزئ
في فاقطعوا ايديهما وقد قطع عزم اليهين وكذا الصلابة فلو لم يكن التقييد مرادوا لم يقطع وكان لقطع اليسار وذلك لان اليهين يقع من اليسار
ولا يمكن بهما من الاعمال وحدها لا يمكن به من اليسار فلو كان الاطلاق مرادوا لانتقال يحصل بكل لم يقطع الا اليسار على عادة من

طلب الا ليس لهم ما امكن وانما كونه من الزنل وهو من منفصل الرسغ ويقال الكوع فلان التوارث وشبهه لا يطلب فيه سبب بخصه كما قلناه
لا يسأل في كسر الناقص فضلا عن فسخه او ضعفه وروي فيه خصوص متون منها ما رواه الدارقطني في حديث ردا رصفوا ان قال فيهم
يقطعون المنفصل وضعف بالندري وابن عدي في الكامل عن عبد الله بن عمر قال قطع رسول الله صلى الله عليه وسلم سارقا من المنفصل
وفيه عبد الرحمن بن سلمة قال ابن القطان لا اعرف له حالا واخرج ابن ابي شيبة عن رجاء بن حيوة ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع
رجلا من المنفصل وانما فيه الارسال واخرج عن عمرو بن علي رضي الله عنهما قطع من المنفصل والنقد عليه الاجماع فما نقل عن شذوذ من الاكتفاء

لقطع الاصابع لان بها البطش وعن الثوري قطع من المنكب لان اليد اسم لذلك اليد اعلم بصحة وتبقيد رثونة هو خرق للاجماع
وهم لم يقدروا في الاجماع قبل الفتنه ولان اليد تطلق على ما ذكره على ما الى الرسغ اطلاقا فاشهر منه الى المنكب بل صارت ياد من طلق
اليه فكان اولي باعتباره فلان سلم اشتراك الاسم جازكون بالي المنكب هو المراد بالي الرسغ فقتعين بالي الرسغ ذكره اللذان عند احتمال
عدمه واما الجسم فقد روى الحاكم من حديث ابى هريرة ان عمر بن الخطاب سرق ثمنه فقال عمر ما انا له سرق فقال السارق بل يا رسول الله

فقال اذ هو ايه فاقطعوا ثم احسموه ثم اتوني فقطع ثم جسم ثم اتى فقال ثبت الى الدق قال ثبت الى الدق قال ثابت اليه عليه السلام وقال صحيح
على شرط مسلم ورواه ابو داود في الرايل وكذا رواه القاسم بن سلام في عزيب الحديث واخرج الدارقطني عن حمزة عن علي بن ابي
اليهيم من المنفصل ثم جسمه فكان في النظر اليه والى ايديهم كانا اليه والى الرسغ اليه فليقطع الرسغ في المغرب والمعنى لان قد امته هو ان
ليس في الذهن الذي على ثمن الزيت وكيفية الجسم في بيت المال عند من لانه امر القاطع به وبه قال الشافعي في وجه وعندنا هو على

السارق وقول المهر لانه لو لم يحسم يودي الى التلف يقتضي وجوبه المنتول عن الشافعي واحدا منه مستحب فان لم يفعل لا يثبت له سبب
تعلق يده في عنقه لانه عم امره ورواه ابو داود وابن ماجه وعندنا ذلك مطلق لا امام ان رآه ولم يثبت عند من في كل من قطعه
ليكون سنة قوله فان سرق ثانيا قطعت رجلاه اليسرى بالاجماع فقد روى فيه حديث قدمناه ثم يقطع من الكعب عند اكثر اهل العلم

ولنا قول علي رضي الله عنه ان لا ادع له يد اياك كل بها ويستغني بها او برجله يمشي عليها

قال ابن

الري

وفل عمر ذلك قال ابو ثور والرافض لقطع من نصف القدم من مقتدر الشراك لان عليا كان يقطع كذلك يرحل عينا يمشي عليه قال
 سرق ثانيا لا يقطع بل يعز و يجلد في السجن حتى تبوب او يموت وقال الشافعي في الثالثة لقطع يده اليسرى وفي الرابعة لقطع رجله اليمنى لقول عمر
 من سرق فاقطعوه ثم ان عادوا فاقطعوه ثم ان عادوا فاقطعوه فهو بهذا اللفظ لا يعرف ولكن اخرج ابو داود عن جابر قال سمى النبي
 الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال فاقطعوه فقطع ثم جى بنى الثانية فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله
 انما سرق قال اقلوه فقطع ثم جى بنى الثالثة فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال فاقطعوه فقطع ثم جى بنى الرابعة فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله
 انما سرق قال اقلوه فقطع ثم جى بنى الخامسة قال اقلوه قال جابر فانطلقنا به فقتلناه ثم اخبرناه فالتقينا في سيرة وروينا عليه المجاهرة قال النسائي
 حديث منكرو مصعب بن ثابت ليس بالقوى واخرج النسائي عن حماد بن سلمة ابنا يوسف بن سعد عن الحارث بن حاطب التميمي ان النبي
 صلى الله عليه وسلم اتى بلص فقال اقلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال اقلوه ثم سرق فاقطعت رجله ثم سرق فاقطعت قوائم الاربع
 كلما سرق الخامسة فقال ابو بكر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلم هذا حين قال اقلوه ورواه الطبراني والحاكم في المستدرک وقال صحيح
 الاسناد قال المص وروى مفسر كما هو منه اخبره الدارقطني عن ابى هريرة عنه عزم قال اذا سرق السارق فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا
 رجله فان عاد فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا رجله وفي سنده الواقدي وبهنا طرق كثيرة متعددة لم تكتم من الطعن وكذا الطعن الطحاوي لما
 المص فقال تتبعنا هذه الآثار فلم نجد شيئا منها اصل في الميسر الحديث غير صحيح والاشبه ببعضهم في مشاورة علي ولكن سلم يجل على الانتباخ لانه كان في
 الابدان فليطفي الحدود الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع ايدي العزيرين وارجلهم وسمعنا منهم ثم انسخ ذلك واما فضل ابى بكر وعمر فزوى
 مالك في الموطا عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه ان رجلا من اليمن اقطع اليد والرجل قدم فنزل على ابى بكر الصديق فاشكى اليه
 عامل اليمن ظلمه فكان يعطى في الليل فيقول ابو بكر واياك اياك ليل سارق ثم انهم فقد واعتقد الاسما بنت عيسى امرأة ابى بكر الصديق
 فجل الرجل يطوف بهم ويقول اللهم عليك بمن بيت اهل هذا البيت الصالح فوجدوا الحلي عند صلح زعم ان الاقطع جازية فاعترف الاقطع وشهد عليه فاقطع
 ابو بكر فقطع يده اليسرى وقال ابو بكر لعاهه على نفسه اشد عليه من سرقته ورواه عبد الرزاق اخبرنا معمر بن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها
 قدم على ابى بكر رجل قطع فشكى اليه ان لعل ابن امية قطع يده ورجله في سرقته وقال والدنا زوت على انه كان يوليني شيئا من عمل فحدثت في فرسية واحدة
 فقطع يدي ورجلي فقال له ابو بكر ان كنت صادقا فلان ذلك منه فلم يلبثوا الا قليلا حتى فقد آل ابى بكر حليا لم يقبل القبله ورفع يديه وقال اللهم
 انظر من سرق اهل هذا البيت الصالح قال فما انتصف المنا حتى عثر واعلى المتاع عنده فقال له ابو بكر وياك انك تقبل العلم بالعلم فاقطع يده
 يده الثانية قال محمد بن الحسن في موطا قال الزهري ويرى عن عائشة قالت انما كان الذي سرق على اسماء اقطع اليد اليمنى فقطع ابو بكر رجله
 اليسرى قال وكان ابن شهاب اعلم بهذا الحديث من غير هذا وقد حكى عن عطاء بن عمر بن العاص وعثمان وعمر بن عبد العزيز انه قيل في المرأة التي
 كرا هو ظاهر ما روى عن ذلك وذو سبب مالك الشافعي الى انه يعز ويحبس كقولنا في الثالثة قوله ولنا قول علي رضي الله عنه قال محمد بن الحسن في
 كتاب التاريخ ابو حنيفة عن عمرو بن مرقع عن عبد الله بن سلمة عن علي بن ابى طالب قال اذا سرق السارق قطعت يده اليمنى فان عاد
 قطعت رجله اليسرى فان عاد فاقطعته السجن حتى يموت خير اني لا استحي من الدان او عيس له يد اياك كل بها ويستغني بها او برجله يمشي عليها وروى

وواضح المسارقات يسارة وقال هذا لا يضره كالتفاق لانه قطعها من ثمنه عند السارق الضامن المالك لانه لم يقطع حداً ولا خطاً
 كذا على هذه الطريقة وعلى طريقة الاجتهاد لا يضره ولا يقطع السارق الا ان يحضر السرقة منه فيطالب بالسرق لان الخصومة شرط في
 كل طرف بين الشريكة والا فانه عندنا خلاف الشافعي وهو الاقرب لكون الجماعة على مال المخير لا يقطع لانه لا يخصومه منه وكل اذا غلب عند القطع عندنا
 لان الاستيفاء من القصد في باب المحرقة المستند في الغاصب وحده لا يقطع من السارق منهم ولرب الوديعة ان يقطعها لغيرها وكل
 المضمون منه وقال زفر الشافعي لا يقطع بخصومة الغاصب المستودع وعلى هذا الخلاف للشيخ والمضارب المستبض من القابلة على السرق
 والمترن ومكمل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع بخصومة المالك في السرقة من هو كذا الا ان الرهن انما يقطع
 بخصومه حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لا حق له في المطالبة بالعين بسببه

القبض وفي الخطار المدي قوله ولو ان السارق اخرج يساره وقال بذهبي يقطعها لا يضمن وان كان عالماً بانها يساره
 بالاتفاق لانه قطعها بغيره ثم في العمد على السارق ضمان المالك اذا كان استهلكه لانه لم يقطع حداً ولا خطاً كذا على هذه
 الطريقة اعني طريقة عدم وقوعه حداً وقيل طريقة الخلاف ولان منها عدم وقوعه حداً وكلاهما واحد الا ان الاول اقرب الى الظن
 وعلى طريقة الاجتهاد لا يضمن لانه وقع موقع الحد والقطع مع الضمان لا يجتمعان وانما خص ابا حنيفة بذكرهم الضمان على السارق
 عند القطع مع انهما ايضا يضمنانه لان توهم انه لا يضمن انما ثبت على قوله لانه لما لم يوجب على الحد وضمان قد توهم انه لا يضمن
 السارق بناء على ان قطع الحد وقوع حداً ولذا لم يضمنه فزال الوهم بانه انما لم يضمنه لانه لا وقوع حداً وقوله لا يقطع السارق
 الا ان يحضر السرقة منه ويطلب بالسرق لان الخصومة شرط لظهور السرقة والخصم هو الموقوف منه فلا بد من حضوره وهو قول الشافعي
 واحمد وقال مالك ابو ثور لا تشترط المطالبة لعموم الآية وكما في حد الزنا وقوله فلا فرق بين الشهادة والاقرار عندنا خلافاً للشافعي في الاقرار
 وهو خلاف الاصح عندنا الا الاقرار كما لم يثبت في الاقرار كالمدينة يعني اذا اقر الرجل عند الحاكم اني سرق مال فلان نصاً بان حرز لا شبهة فيه لا يقطع حتى
 يحضر فلان يدعى وما ذكره عن الشافعي رواية عن ابي يوسف لان خصومته العبد ليس الا يظهر سبب القطع الذي هو حق العبد فلو
 وبالاقرار السبب للحاجة الى حضوره والجواب انه لم يظهر تصديق المقر له في المقر له فلو لم يظهر له الاقرار فاقاب ثم لم يضر جاز وان شبهته الابا
 باجته المالك للمساكين وطائفة السارق ثم ثابته وكذا شبهته وجوده في دخول بنية فاعتبرت المطالبة وفعالته بخلاف الزنا فانه لا يبا
 باجته لوجه من الوجوه فلم يتيقن فيه هذه الشبهة والحق ان احتمال ابا المالك ونحوه هي الشبهة الموهومة التي سينفيها الله ويستبغ ذلك فالحول
 عليه ما ذكرنا من ان ملك المقر قائم لم يصدقه المقر له قوله وكذا اذا غاب السرقة منه عند القطع لا يقطع حتى يحضره قال الشافعي ا
 خاف المالك لان الامضاء من القضاء في الحدود على ما مر وعلى ظاهر كلامهم يكون التشبيه في ثبوت خلاف الشافعي لكن علمت ان
 الاصح انه كقولنا ولما ثبت ان المطالبة شرط شرع في بيان من له المطالبة فقال والمستودع لنفع الدال والغاصب وصاحب الرهان
 يقطع السارق منهم اي اذا سرق الوديعة او المال المضمون والغاصب والمستودع لنفع الدال والغاصب وصاحب الرهان
 بخصومه لان هذا المال في يده بمنزلة المضمون اذا المشتري اشتراها من يده المشتري كالمضمون ولرب الوديعة ان يقطعها لغيرها
 كالسود وكذا المضمون منه وقال زفر الشافعي لا يقطع بخصومة الغاصب والمستودع وعلى هذا الخلاف للشيخ والمضارب المستبض من القابلة على السرق
 والمستبضغ والقباض على سبوم الشرارة والمترن وكل من له يد حافظة كمتولى الوقف والاب والوصي يقطع السارق لما في ايديهم
 من مال الوقف واليتيم بخصومتهم ويقطع ايضا السارق من هو لا بخصومة المالك باني ايديهم الا ان الرهن انما يقطع بخصومه حال
 الرهن قبل قضاء الدين او بعده وايسر من نسخ الهداية بعد قضاء الدين ويدل عليه تعليقه بقوله لانه لا حق له في المطالبة بالعين
 بدونه اي بدون قضاء الدين فليس له ان يخاصم في رد ما وكذا نقل عن ابن الميمون انه قال كان في نسفة المفسد بعد القضاء وقيل
 يمكن ان يكون هذا جواب القياس يعني للمالك ان يسترد الرهن كالسود يسترد له لانه لا يكون ادنى حالاً منه وقيل بقوله حال
 قيام الرهن لانه اذا كان متمسكاً لا يقطع الا بخصومة الرهن لان الدين سقط عن الرهن فلم يبق له حق في مطالبة الرهن بالخصم

في الاموال السارق

في الاموال

والاشارة على اصله اذ خصومة ظهوره في الاسترداد عند قوله يقول ولا يرد له الخصومة في حق
 الاسترداد ضرورة الاحتفاظ بآثاره قطري في حق القطع لان فيه تقوية الصيانة وكذا ان السرقة موجبة للقطع في
 نفسه كما وقد نصت عند القاضي بوجه شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة مطلقا اذ لا اعتبار
 الى الاسترداد فيستوفي القطع والمقصود من الخصومة احياء حقه وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يعتبر
 له معتبر بشبهة موهومة الاعتراض كما اذا حضر المالك في الحق من فانه يقطع بخصومه في ظاهر الرواية وان كانت بشبهة كما ان في حق الخوفا

والاحتفاظ وفي غاية البيان ونفي ان يكون للراهن ولاية القطع اذا كانت قيمة الرهن ازيد من الدين بقدر عشرة لان الزيادة في يد الراهن
 فكان المترين بالنسبة الى ذلك قدر كالمودع والراهن كالمودع فيقطع بخصومه قوله الشافعي به بناء على نفي عدم القطع بخصومه
 على اصله وهو ان لا خصومة لهم في الاسترداد عند جود من في يد المال المودع كالمودع الا ان يحضر المالك لانهم لا يمكن
 الخصومة في الدعوى عليهم بقا السند فلا يمكنها لا عادة اليد الى قبل لكن المذكور في كتبهم يقطع بالسرقة من يد المودع والكيل
 والمترين وكذا يقول مالك من يد المستعير القيد او فيقول ولاية الخصومة في حق الاسترداد ضرورة الاحتفاظ ولا يطر في حق القطع لان
 فيه اسي في القطع لتقوية الصيانة لسقوط الضمان به فيفوت الاحتفاظ فيجوز الماهر على موهومته بالنقض او تخصيص خصومته لاثبات
 سبب التهمة ان السرقة موجبة للقطع في نفسه او قد ظهرت عند القاضي بوجه شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة مطلقا ونكتة
 هي نفي الخلاف اعني كون خصومته معتبرة فاشتمال بقوله اذا الاعتبار لما جزم الى الاسترداد والاحسن ان يقال لهم ولاية الاحتفاظ وهو لا يرد
 فكان استعارتها حقا لهم كما ان ذلك للمالك بل المالك في الحقيقة لم يرد الا ليد هذا لان كان ابينا لا يتقدر
 او اولا لانه لا يها فان كان غاصبا لا يتقدر على اسقاط الضمان عن نفسه الا بذلك فكان خصومته في حق لهم ثم ظهر بالسرقة
 فيجبها القطع ولذا لا يحتاج الى اضافة المال الى المالك بل يقول سرق مني وقصده احياء حق المالك في نفسه بخلاف خصومته
 في القصاص لا يعتبر فلا تقص بخصومته لانه ليس فيه حقه في اعادة يده واوردان في صورة الاقرار لا يقطع الا بحضور المالك وسواء
 الجنتين وكذا لو اقام وكيل المالك بينة على السرقة لا يقطع بخصومته عندنا خلافا للشافعي ومع ظهور السرقة بوجه شرعية فيها وما والا
 لتوهم اشبهة حال غيبة المالك على ما ذكرنا قبل والتوهم موجود في هذه الصورة مع انه يقطع بحسب ان المستعير ومن ذكره اصحاب يد
 صحيحة وبنينا ان لهم حق الاسترداد بخصومته كل منهم باعتبار حقه بخلاف الوكيل الا ترى انه لا يمتنع عن اصابة الخصومة الى خيرة وفي فصل
 الاقرار بشبهة زائدة هي جواز ان يلزم المالك قراره فيبقى المال مملوكا للسارق فاستيفاء الحرام مع ذلك استيفاء مع الشبهة ثم اجاب عن قول
 زفر لقوله وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء حقا له وان لم يغير مقصود ولا دارى لانه انما ثبت اذا كان المال مستلما كما عاين في القطع
 مطلقا مع انه مقرر في اعتبار الشرع بليل الاجماع على ان يقطع بخصومه الاب والوصي ليسرقة مال اليتيم وان لم يسهل سقوط الضمان فكان
 تعليله لذلك مردودا بدلالة الاجماع وقوله ولا يعتبر بشبهة موهومة جواب عن مقدمه وان يقال جواز قرار المالك اسي غير انه لا يرد
 واذا جاز ان يقطع مع هذه الشبهة فقال هذه الشبهة توهم اعتراضا عند حضوره ولا عبرة بمثلها بل المعبر بشبهة ثابت توهمها
 في الحال لا على تقدير غيبته في الحال الا ترى ان القطع ليس في الاقرار وان توهم اعتراض رجوعه وكذا لو حضر المالك في حق الاسترداد
 وان كان لو حضر المستودع قال كان ضيفي او ادنت لذي الدخول في بيتي ولا يخفى ان لافق بين هذه الشبهة والشبهة التي ذكرها بغير
 في اشتراط حضور المشرق منه للخصومة من احتمال اباة المالك لسرق المسلمين ونحوه فانه جاز ان ذا حضر قال كنت ارجع للمسلمين او
 لطائفة السارق منهم كما جاز ان يقول به سوار فاذا كانت هذه شبهة موهومة لا تعتبر فذلك ملك وان اعتبر ملك بسبب
 قيام احتمال في نفس الامر على تقدير حضوره المنفي في الحال فله ذلك لان احتمال كون المالك كاذبا في قوله انه منقر به قائم في الحال

فان قطع سارق يسرقه تسرقته منه فممكن له ان لا يرد السرقة بان يقع السارق الماني لان المال غير منقوض في حق السارق حتى لا يرد
 الثمن بالمال لا يرد قطعاً موجبة في نفسه ولا الاول كناية بخصوصية الاستدانة في الحاجة الى الرد واجب عليه ولو سبق الثاني قبل ان يقطع كذا
 اورد ما ذكره الحنفية في قطع خصوصية الاول ان سقوط التقويم ضرورة القطع ولو يوجد نصاً كالتصديق من سرق سرقة فردا على المالك
 قبل ان يقطع الى الحق لم يقطع وعن يونس بن ميمون انه يقطع اعتباراً بما اذا رد بعد المرافعة الظاهر ان الخصوصية شرط لظهور السرقة لان البينة
 لا تجب في ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصوصية بخلاف ما بعد المرافعة لانها الخصوصية تحصيل مقصودها فبقية نقد او اذ انقص
 على رجل القطع في سرقة فوهبت له لم يقطع معناه اذا سلم اليه وكذلك اذا باع المالك اياه فقال زفر والشافعي لم يقطع وهو رواية عن
 ابي يوسف ان السرقة قد تمت العقاد او ظهور او هذا العارض لم يبين قيام المالك وقت السرقة فلا شبهة
 وقوله في ظاهر الرواية احتراز عما روي عن محمد بن عيسى قال ليس للمالك ان يقطع مال غيبه المستودع قوله ان قطع سارق بسرقة
 فسرقته منه لم يكن له ولا ريب المال لقطع السارق الثاني وبه قال احمد والشافعي في قول وقال مالك ان الشافعي في قول يقطع بخصوصية
 المالك لانه سرق نصيباً من حرز لا شبهة فيه فيقطع بخصوصية المالك سواء قطع السارق الاول او لا والثاني المالك لا يجب على السارق ضمان
 كان ساقطاً التقويم في حقه وكذا في حق المالك لعدم وجوب الضمان لا في السارق الاول ليست يضمنان ولا يدايمانه ولا يملك فكان لسرق
 ما لا غير مستوفى فلا قطع فيه وروى في نوادر مشاهير عن محمد بن قيس ان قطع الاول لم يقطع الثاني وان دردت القطع عن الاول لم يقطع الثاني وثله
 في الامار لابن يوسف والطلق الكرخي والطحاوي عدم قطع السارق من السارق وهو قول احمد لان يده ليست يدايمانه ولا يملك فكان
 سناناً ولا قطع في اخذ مال ضائع فلما بقي ان يكون يغصب والسارق منه لقطع فالحق التفصيل المذكور وللادول دلالة الخصوصية في
 الاستدانة في رواية الحاجة اذا رد واجب عليه في رواية اخرى ليس له ذلك لان يده ليست يضمنان ولا يدايمانه ولا يملك والرد منه ليس
 باولى منه الى المالك والوجه انه اذا ظهر في الحال عند القاضي لا يرد الى الاول ولا الى الثاني اذا رده لظهوره في كل منهما بل يرد
 يدان في الى المالك ان كان حاضراً او الاحتفاظ بالمال في اليد والنيو لسرق الثاني قبل ان يقطع الاول او بعدا ورده عنه القطع لا شبهة
 لقطع بخصوصية الاول لان سقوط التقويم ضرورة القطع ولم يوجد نصاً يرد كيد الغاصب قوله ومن سرق سرقة فردا على المالك
 قبل ان يقطع الى الحاكم لم يقطع وعن ابي يوسف انه يقطع اعتباراً بما اذا رد بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصوصية شرط
 لظهور السرقة التي هي الموجب للقطع فكانت شرطاً في القطع والخصوصية لا تحقق بعد الرد لانها اعني الخصوصية الموجبة لاتم الا باقامة
 البينة وهي انما جعلت جهة لقطع المنازعة وقد انقطعت المنازعة بالرد بخلاف ما بعد المرافعة اسي بخلاف ما لو رد بعد المرافعة وسماح
 البينة والقضاء فانه يقطع وكذا اورد سماعاً قبل القضاة استسماً لظهور السرقة عند القاضي بالشهادة بعد خصوصية سمعته في رد المال
 للخصوصية حصل مقصود ما يحصل المقصود من الشيء ينتهي وبالاتفاق يتقرر في نفسه فكانت الخصوصية قائمة بقيام يده على المال
 فيقطع لردده ولا فرق في عدم القطع بين ان يرد قبل الخصوصية الى يد المالك او يد ابيه او امه او جده او جدته وان لم يكن في عياله وكذا
 يرد المستير والمودع بالرد اليم لان لم يشبهه ملك في مال فالرد اليم رد اليه حكماً وذلك كات في الرد اليه مخلفات ما ورد الى ابيه
 وذوي رحمه المحرمة كاخيه وعمه وغاله ان كانوا في عياله يرد ولا يقطع كما لو رده الى زوجته او عبده او مكاتبه او اجيره مشاركة ووجه
 ليس غلامه او سائمة يرد في يه ولا يقطع ولو سرق من المكاتب وورد الى سيده او من العيال ورده الى من يرد له لم يرد
 سرق بمن شخص ورده الى من يعول المسروق منه يرد ولا يقطع ويبر المستير والمودع يرد الودية الى من يعول المودع
 اما الغاصب فلا يرد الى الاب والام ولا الى ولده واثار به الحرمة الذين في عياله ولا الى الزوجة ومن ذكرنا معها في
 واذا قضى على رجل بالقطع في سرقة فوجهه بالمال المالك وسلمها اليه او باعها منه لا يقطع وقال زفر والشافعي ومالك واحمد يقطع وهو رواية
 عن ابي يوسف لان السرقة قد تمت العقاد انفعلاً بما يشبهه وظهور اخذ الحاكم وقضى عليه بالقطع ولا شبهة في السرقة الا لو سمع اعتبار
 عارض المالك الساخر متقياً بالثبوت اعتباراً وقت السرقة فلا موجب لذلك فلا يصح ولا شبهة فيقطع ومما ينبغي صحة ذلك لا اعتبار

قال واذا قطع السارق والعين قائمة في يده سادت الى صاحبها البقاء على ملكه والكائنات مستحكمة له ضمن وهذا الاطلاق يشمل الهلاك والاستهلاك وهو رواية ابن يوسف عن ابي حنيفة وهو المشهور وروى الحسن عنه انه يضمن بالاستهلاك وقال الشافعي يضمن فيهما الا انهما حقان قد اختلفت سبباهما فلا يمتنعان فاقطع حق الشرع وسببه ترك الانتفاء عما في عنده والضمان حق العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك صبيده مملوك في الحرام او شرب خمر مملوكه للذم ولنا قولهم عليه السلام لا تخرم على الناس ما قطعتم عنه وكان وجوب الضمان بناسخ في القطع

وبسرقة مال المولى لا يقطع وبهذا القدر تيمم الوجه وقوله بعده يؤيده الخ زيادة توكل اي لو كذا ما ذكرنا من عدم القطع ان المال في لزوم القطع اصل والقطع تابع والتابع من حيث هو تابع لا يتحقق دون تيممه فحيث لم يجب المال للمغير لا يجب القطع وببيان المال اصل ان الخصوصية تسع في السرقة في حق المال حتى لو قال اريد المال فقط سمعت ولا يقطع والقطع وكذا اثبتت المال في دعوى السرقة بلا قطع فيما لو ادعاهما واقام رجلا وامرأتين شهدوا بها فانه يقضي بالمال دون القطع وكذا اذا اقر حرا بالسرقة ثم رجع يلزمه المال ولا قطع وفي عكسه لا يبيع حتى لو قال المهدون منه اريد القطع دون المال لا يبيع خصوصه فانما يبيع في حق القطع تبعا للمال وقد انتهى المال بما قلنا فانتهى القطع ولا يبي يوسف انه اقرب شيئين اي اقربا لوجوب شيئين القطع وهو اقرار على نفسه فقطع على ما ذكرنا من زفر من وجه صحة اقراره بالحدود والنقصان والمال وهو اقرار على المولى وهو كذب فلا يبيع في حق المولى القطع ليعين بدون المال كما اذا اقر بسرقة مستهلكه فانه يقطع فلا يلزمه المال وكذا لو هب الثوب الذي في يد زيد سرقة من عمره وزيد يقول هو ثوبي يقطع ولا يزرع الثوب من زيد الى عمر فقطع والمال للمولى ولا يبي حنيفة ان الاقرار في حق القطع قد صح من الملبس في الكلام مع زفر من انه ادعى الخ ولا يلزمه صحة بالمال انه يغير المولى لاستحالة ان يجب القطع شرعا بمال مسروق للمولى والحاصل انه اذا صح الاقرار بالحديث حكمه وهو القطع وهو لزوم الحكم الشيعي يكون المال للمقر له اذا قطع بمال السيد والى هذا تيمم الوجه وزيادة قوله لان الاقرار يلا في حالة البقاء والمال في حالة البقار تابع للقطع حتى تسقط عصمة المال باعتبارها ويستوفي القطع بعد استهلاكه زيادة لا تظهر الحاجة اليها وقوله بخلاف مسئلة الحر يد الزام ابي يوسف بما اذا قال الحر الثوب الذي في يد زيد سرقة من عمره فقطع به ولا يدفع الى عمره فكذا جاز ان يقطع بما اقرب من مال الاجنبي ولا يدفع اليه فقال فرق بينهما فان القطع في المسئلة المذكورة محمول على صحة اقراره به لعمروانه ووليته عند زيد او غصب وادعى زيد ان الثوب له جاز كونه اتمكارا للوديعة غير ان المقر ليس خصما له في ذلك والقطع بسرقة ثوب ربح او منضوب ثابت بخلاف ما نحن فيه فانه لو اعتبرنا الثوب ووديعة للمولى او منضوبا عند المقر لم يخرج عن كونه سرقة مال المولى وبه لا يقطع قوله واذا قطع السارق والعين قائمة في يده ردت على صاحبها البقاء على ملكه وان كانت مستهلكة لم يضمن وبهذا الاطلاق يشمل الملاك والاستهلاك لانه لما لم يضمن بالاستهلاك ولا يضمن جنابة ثمانية فلان لا يضمن بالملاك ولا جنابة اخرى له فيه اوسى وهو رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة وهو المشهور وقال سفيان الثوري وعطاء الشعبي ومكحول وابن شبرمة وابن سيرين وروى الحسن عنه ابي حنيفة في الاستهلاك قال انما يضمن فيما ادى في الملاك والاستهلاك وهو قول احمد والحسن والنعني والليث والبتي واسحق وحماد وقال مالك ان كان السارق مولى ضمن وان كان معصرا الا ضمان عليه نظر اللجانين ولا خلاف ان كان باقيا انه يرد على المالك كذا اذا باع او وهبه يوحى من المشتري والموهب له وبهذا كله بعد القطع ولو قال المالك قبله انا ضمنه لم يقطع عندنا فانه يضمن جوعه عن سرقة السرقة الى دعوى المال وجه قولهم عموم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم على اليد ما اخذت حتى تردوه لانه اتلف بالاملاك عدوا فانه يضمنه قياسا على الغصب والمالغ انما هو ما فاه بين حتى القطع والضمان ولا منافاة لانهما حقان بسببين مختلفين هما

لانه يملكه باء الضمان مستند الى وقت الاخذ فحين انتهى ورا على ملكه فينتفى القطع للشبهه
وما يترد من الى انتفاؤه فهو المنتفى وكذا المحل لا يبقى معصوما حقا للبعد اذ لو بقى لكان
مباحا في نفسه فينتفى القطع للشبهه فيصير شرا ما حقا للشرع كالميتة ولا ضمان فيه الا ان
العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستيلاء لانه فعل آخر غير السرقة ولا ضرر وما توفي حقه وكذا الشبهة
تعتبر فيها هو السبب دون غيره ووجه الشهور ان الاستيلاء كاتمام المقصود فيعتبر بالشبهه
فيه وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان لانه من ضرورات سقوطها في حق الهلاك لا انتفاء الماشية

حق المدتم وهو الشيء عن هذه الجناية الخاصة والاخرى حق الشر فيقطع حقا له ولغيره من حق العبد ومشاركه شتم ملكه عليه يملك في
الحرم يجب الجزاء حقا له ولغيره حقا للعبد وكثير من الذي على قوكم فانكم تجدونه حقا له كما تجدونه قيمته حقا للذي هذا الراس
فانه لا يضمنون الخمر باستهلاكها ولنا قولنا صلة المد عليه وسلم فان روى السائي عن حسان بن عبد الرحمن المنفصل بين نقصان
عن يزيد قال سمعت سعد بن ابراهيم يحدث عن اخيه السور بن ابراهيم عن عبد الرحمن بن عوف عن رسول المد على العبد
عليه وسلم انه قال لعزم صاحب سرقة اذا اقيم عليه المد ولفظ الدارقطني لا غرم على السارق ليدفع يمينه وضعت ابن السور بن
ابراهيم لم يلحق عبد الرحمن بن عوف وموجوده فانه مسور بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابراهيم مجبول وفيه انقطاع آخر
فان اسحق بن الفرات رواه عن المنفصل فادخل بين يوسف بن يزيد وسعد بن ابراهيم الزهري وقال ابن المنذر سعد بن
ابراهيم هذا مجبول وقيل انه الزهري قاضي المدينة وهو احد الثقات الاثبات وعندنا الارسل غير فاجع بعد ثقة الراوي وامانة وذلك
الساقي ان كان قد ظهر انه الزهري فقد عرف وتطل القدح بما قال ابن قدامة انه يحل على غرم السارق اجرة القاطع مدفوع بموثره
الجزا لا يضمن السارق سرقة بعد اقامته المد ولم يرد على قول المسور بن ابراهيم لم يلحق عبد الرحمن ولان وجوب الضمان بنياني
لانه يملكه باء الضمان مستند الى وقت الاحذ فتبين ان الاستيلاء لا قطع في ملكه لكن القطع ثابت قطعا
فما يودي الى انتفاؤه فهو المنتفى والمودي اليه الضمان فينتفى الضمان لان المروق ياتي مع القطع معصوما حقا للبعد اذ لو بقى كان مباحا في نفسه
وانما حرم لمصلحة العبد فكان حراما من وجه دون وجه فكان شبهة في السرقة اذ شبهة ليست الاكوال لحرمة ثابته من جود دون وجه فتبين
المد لكن المد وهو القطع ثابت اجماعا فكان محرما حقا للشرع فقط كالميتة ولا ضمان فيما هو خالص حق المد ولا يقال جازكون الشئ
محرما لغيره ونفسه كالزاني في نهار رمضان فلا يلزم ان يكون مباحا في نفسه لانا نقول ما فرض فيه الكلام وهو المال المسروق لا يكون
قط محرما لا لغيره وقت استخلاصه الحرمة لنفسه ثم قيل فعل السرقة القبلية التي علم المدتم انها تشمل بها السرقة وانما تبين لنا
ذلك بتحقيق القطع فاذا قطع علمنا انه استخلص الحرمة حقا لانه في ذلك المال كما يعلم ان الاسباب ملكه المدتم جارية ابنه من غير
تمليك من الابن له لظهور دعواه ولد لانا علمنا انه شرع بثبوت النسب منه بدعواه فعلمنا حكمه ثم يقتل الملك فيها اليه قيل لو طوى
التي علم ثم التمس الطوى بها وكذا في اعتق عبدك عني بالغ فهو من الاستدلال بمباينة الشرط على سبق الشرط فان قلت فما وجه روايته
الحسن في الضمان باستهلاك مع فرض ان العصمة انتقلت الى المدتم ومصار المسروق لحرمة الميتة فينتفى ان لا يفرق في الحال فاجابة
المد عنه بقوله الا ان العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير السرقة ولا ضرورة في حق فعل آخر انما الضرورة في
ففي شبهة الاباحة عن فعل السرقة ضرورة وجوب القطع وكذا شبهة اي شبهة الاباحة انما تعتبر بما هو السبب وهو السرقة ووجه شبهة
وهو الاستهلاك ووجه المشهور ان الاستهلاك وان كان فعلا آخر لانه اتمام المقصود بالسرقة وهو الانتفاع المسروق فكان معصوما
شما فتعتبر شبهة فيه كما اعتبرت في السرقة وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان في فصل الاستهلاك لا انتفاء الماشية بين الاستهلاك
المسروق والضمان لان المسروق معصوم حقا للعبد في حالة الاستهلاك فقط والضمان مالي معصوم حقا في حالتي الملك والاستهلاك

وهذا الخلاف فيما اذا اختار تضمين النقصان واخذ الثوب فان اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع بالاتفاق
لان ملكه مستند الى وقت الاخذ فصار كما اذا ملكه بالهبة فاوسدت بشيء وهذا اكله اذا كان النقصان فاحشا
فان كان يسير ليقطع بالاتفاق لان عدم سبب الملك اذ ليس لاختيار تضمين كل القيمة وان سرقة فاذن يخرج الم يقطع بالسرقة على ما لا يقطع

اذا كان السرقة موضوعا للتملك كالبيع فياقت عليه لاني ما وضع سببا للنقصان فالفرق بين صورة الشق وصورة البيع كالتقسيم
ومنع التملك بخلاف الشق ولما كان الكلام ليس في الاخذ بل في الشق تكلف في تقريره بان قبل الاخذ سبب للنقصان كانه عدوان محض
لا للملك فكان كالشق عدوانا فلهذا لا يعتبر في الاخذ شبهة دارية للقطع بل يقطع اجماعا كذلك الشق وانما يفسر الشق سببا للنقصان اذا اختار المالك
التضمين فثبت ضرورة اذ ان النقصان والقضار به وشبهه لا يورث شبهة والا ثبت شيئا في نفس الاخذ لانه انما يتحمل ان يفسر سببا للملك
باوارة النقصان كالشق فصار نظيرا اذا سرق البائع مبيعا باعجه ولم يعلم المشتري العيب فانه يقطع وان النقص سبب لرد البائع لذي في الملك
للبائع قوله وهذا الخلاف الم ارجح ان هذا الخلاف الكائن وفي القطع هو فيما اذا كان النقصان فاحشا واختار المالك تضمين النقصان
واخذ الثوب ليقطع مع ذلك عند ما وعند ابي يوسف لا يقطع ولو اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع بالاتفاق لانه ملكه مستند
الى وقت الاخذ فصار كما لو ملكه اياه بالهبة بعد القضاء لا يقطع على ما تقدم ولو كان يسير ليقطع بالاتفاق لان عدم سبب الملك ليس
للمالك تضمين كل القيمة فاستفاد وجب الى يوسف في عدم القطع في البسيرة واعلم ان الخرق يكون يسيرا ويكون فاحشا وتارة يكون
الافا واستهلاكا وفيه يجب ضمان كل القيمة بلا خيال لانه استهلاك وعلى هذا لا يقطع لانه تمت السرقة الا اجماعا يملك بالضمان قد حده التمر شئ
ينقص اكثر من نصف القيمة واما الخرق الفاحش فيقبل بالوجوب نقصان ربع القيمة فصاعدا فاحش والافيسير لا بد ان يكون المعنى قصدا
للمنية الى ما يصير اكله والصحيح ان الفاحش باليقوت به بعض العين وبعض المنفعة والبسيرة باليقوت به شئ من المنفعة ذكره التمر
واورد في الكافي على القطع مع ايجاب ضمان النقصان في الخرق البسيرة ان فيه جمعا بين القطع والضمان واجاب فقال انما لا يجازى
كيلا يودي الى الجمع بين جزاء الفعل وبدل العمل في جنابة واحدة ومهنا لا يودي اليه اذا قطع يجب بالسرقة وضمان النقصان
بالخرق والخرق ليس من سرقة في شئ واستشكل على هذا الجواب الاستهلاك على ظاهر الرواية فانه فعل غير السرقة مع انه لا يجب بر الضمان لان
عصمة السرور تسقط بالقطع فكذا هنا عصمة السرور تسقط بالقطع فينبغي ان لا يجب ضمان النقصان وعن هذا قال في الفوائد الهامزة
وفي الصحيح لا يضمن النقصان كيلا يجمع القطع مع الضمان ولانه لو ضمن النقصان يملك مضمنا فيكون هذا كالثوب مشتركة بينهما فلا يجب
القطع لكنه يجب بالاجماع فلا يضمن النقصان والحق ما ذكر في حاشية الكتب لامهات انه يقطع ولا يضمن النقصان والنقص بالاستهلاك
غير وارد لان الاستهلاك هناك بعد السرقة بايا سرق واستهلك السرور وما نحن فيه ما اذا نقص قبل تمام السرقة فان وجوب قيمة النقص
ثابت قبل السرقة ثم اذا اخرج من الخرج كان السرور هو النقص فليقطع به يملك السرور والنقص ولم يضمنه اياه الا ترى الى قول الامام
قاضي خان فان كان الخرق يسيرا ليقطع ولا يضمن النقصان اما القطع فلانه اخرج نصابا كاملا من الخرج على وجه السرقة واما ضمان النقصان
فلوجود سببه وهو التعيب لذي وقع قبل الاخراج الذي يتم السرقة ووجوب ضمان النقصان لا يمنع القطع لان ضمان النقصان واجب
بملك ما فات قبل الاخراج والقطع باخراج الباقي فلا يمنع كما لو احدثوا بين واحرق احد هاتين البتين واخرج الآخر قيمة نصاب اكل
الباحث يملك مضمنا فيكون كالثوب مشترك في الم فليقطع لان عند السرقة وهو الاخراج ما كان له ملك في الخرج فان الجزء الذي ملكه بضمنا
هو ما كان قبل السرقة وقد ملك قبلها ومحين ورود السرقة ورودت على ما ليس فيه ذلك الجزء المملوك قوله وان سرق شاة فوجد

والاصل فيه قوله تعالى فاجزاء الذين يجارون الله ورسوله الآية والمراد منه والله اعلم التوزيع على الاحوال وهو اربعة هذه الثلاثة المذكورة
والاربعة نذكرها انشاء الله تعالى ولان الجنايات متفاوتة على الاحوال فالاولى قتلها الحكم بتفليظها اما الحبس في الاولى فلا نزهة المراءد
بالنفي المذكور لانه نفي عن وجه الارض بدفع شهرهم عن اهلها وبغير ركون ايضا بالباشرة فممنكرا لاخافة وتشرط القعدة
على الامتناع من المجاورة لا يتحقق الا بالامتناع والحالة الثانية كما بيناها لما تلوناها وتشرط ان يكون الماخوذ
مال مسلم او ذمي ليكون العصاة مؤبدة ولهذ الوقطع الطريق على المستامن لا يجب القطع وتشرط كمال النصاب في حق كل واحد
كيا لا يستباح طرفه الا بتناوله ماله خطر والمرا د قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى كيا لا يؤدي الى تقويت حبس المنفعة والحقا
الثالثة كما بيناها لما تلوناها ويقتلون حد الخطو عني الاولياء عنهم لا يلتفت الى عفوهم لانه حق الشرع

اي اخذ المارة فاحوالهم بالنسبة الى الجزاء الشرعي اربعة وبالنسبة الى ما هو اعم منه خمسة بالنسبة الى الجزاء لما ان يؤخذ وقبل
التي خذوا مالا ولا يقتلوا النفس لم يوجب منهم سوى مجر و اخافة الطريق الى ان اخذوا فحكمهم ان يغردوا ويجسروا الى ان تظهر توتهم في
التي لا يوجب اما ان اخذوا مال مسلم او ذمي والماخوذ اذا قسم على جماعتهم اجاب كل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا او يبلغ قيمة ذلك
فيقطع الامام يد كل منهم اليمنى ورجله اليسرى واما ان قتلوا مسلما او ذميا ولم ياخذوا مالا فيقتلهم الامام حد او معنى حد انه لو عفا اولياء
لا يقبل عفوهم لان الحد خالص حق الدم لا يسمع فيه عفو غيره فتمت على عفوهم عصى الدم والاربعة ان ياخذوا المال ويقتلوا او سبوا
وفي فتاوى قاضي خان وان قتل ولم ياخذ المال يقتل قصاصا وبذلك ان باذكرنا الا ان يكون معناه اذا امكنه اخذ المال فلم ياخذ شيئا
وبال الى القتل فاما سذكر في نظير ما لا يقتل قصاصا خلافا لعيسى بن ابان وفيما ايضا ان خرج على القافة في الطريق واخاف الناس
ولم ياخذ المال ولم يقتل لم يوجب سبيله وهو خلاف المعروف من انه يجسروا يتنا بالنفي المذكور في الآية وما هو بالنسبة الى ما هو اعم
المذكورة والنا مشتهان يؤخذوا بعد احد ثوبه و تاتي ايضا في الكتاب والتقيد بمسلم او ذمي في صدره سبيله ليخرج المستامن فاقطعوا
الطريق على مستامن لا يلزمهم شيء مما ذكرنا الا التعذير والحبس باعتبار اخافة الطريق واختارونه المسلمين لان ما لا غير محصور على التعذير
وباتي الشرط من كون ذلك في برية لاني مصر ولا قرية ولا بين قريتين وغير ذلك مما يقدره شارحون ياتي ذلك كله في الكتاب مفصلا
والاصل فيه اسي في توزيع الاجزئة كما ذكرنا على الجنايات المذكورة قوله تعالى فاجزاء الذين يجارون الله ورسوله وليسعون في الارض فسادا
ان يقتلوا او يصلبوا الآية سمي قاطع الطريق مجاربا لعد لان المسافر مستعدا على الله تعالى قال الذي يزيل امنه محارب لمن اعتمد عليه في
الامن او جرح على حذف مصنف اسي يجارون عباد الله وجوا حسن من تقدير اولياء الله لان هذا الحكم ثبت بالنسبة على الكا والذ
واما محاربة الرسول فاما باعتبار عصيان المولى عليه السلام واما باعتدال ان السرا عزم على قتل الطريق المسلمين في الحافة والملك بعد ثوبه فاذا قطع الطريق الذي تولى
بنفسه ونائبه فقد حارب الرسول فالمراد من الآية التوزيع اسي توزيع الاجزئة المذكورة على انواع قطع الطريق وبما قال المشافعي والليث وغير
وفتاة واصحاب احمد وقال عطاء بن سعيد بن المسيب مجاهد والحسن الفخاكة النخعي ابو ثور واد والامام مخير في علي هو طاهر للنسب
وقال مالك اذا راى الامام القاطع جلد اذ راى قتله وان كان جلد الارامى لقطعه ولنا ما روى محمد بن عيسى عن ابي يوسف عن
عن محمد بن صالح عن ابن عباس رضي الله عنه قال وادع رسول الله صلى الله عليه وسلم ابردة بلال بن حويرة الاسلمي فجاء اناس يريدون
الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابي بريدة الطريق فقتل تبريل وعم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحدان من قتل واخذ المال
مسلب فقتل ولم ياخذ قتل ومن اخذ مالا ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما بدم الاسلام ما كان منه في الشرك في
رواية عطية عن ابن عباس من اخاف الطريق ولم يقتل ولم ياخذ المال لنفي وبالنظر الى المعنى وهو ان من المقتول به انما ذكر
من القتل والصلب والقطع والنفي كلها اجزئة على جنابة القطع ومن المقتول به ان هذه الجنايات متفاوتة خفة وغلطا وعمل المظا
المحفص للآية ليقضي ان يجوز ان يرتب على عظمها اخف الاجزئة المذكورة وعلى اخفها اغلظ الاجزئة وبما ما يدفعه قواعد شرعية
فوجب القول بتوزيع الاغلظ للاغلظ والاعف للاحف ولان في هذا التوزيع موافقة لاصل شرع حيث يجب القتل بالقتل و

والرابعة اذا قتلوا واخذوا المال فالامام بالخيار انشاء قطع به يجرم واجله من خلافه فقتلوا او صلبوا او اشد من انشاء قتلهم وانشاء
صلبهم وقال في حق لا يقتل او يصلب لا يقطع لانه جنائية واحدة فلا يوجب حدين ولا من مادون النفس يدخل
في النفس في باب الحد كحد السرقة والرجم قلنا ان هذه عقوبة واحدة فخلطت لتغلظ سبها وهو تحقق بين
من على التناهي بالقتل واخذ المال ولهذا كان قطع اليد والرجل معافي الكبرى حد واحد وان كانا في الصغر
حدين واكثر اخل في الحد ودلا في حد واحد ثم ذكر في الكتاب التحديد بين الصلب والقتل
وهو ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه لا يتركه لانه منصوص عليه والمقصود
التشهير ليغتربه غيره ونحن نقول اصل التشهير بالقتل والمبالغة في الصلب فيخبر فيه

الا ان نزل الاخذ لما كان اعظم من اخذ السرقة حيث كان مجاهدة ومكابرة مع اشهار السلاح حمل مرة منه كالمترين فتقطع في الاخذ مرة اليد
والرجل معاسن غير اشتراط كون النصاب فيه عشرين لان الغاطي في هذه الجنائية من جهة الفعل لا متعلقه ولموافقة قاعدة الشرع شرط
في قطع كم كون ما يصيب كل واحد منهم نصابا كاملا كمالا يستلزم طرفا بقل من النصاب فيخالف قاعدة الشرع ولم يشترط مالكا سواء ان يكون
الماخوذ نصابا قصاصا نصابا كاملا او لا وكون المقطوع اليد اليمنى والرجل اليسرى بالاجماع كيلا يتوهم نصفه وكذا الاحكام الباقية
من انه لو كانت يسيرة مثلا لا يقطع يمينه وكذا ارجله اليمنى او كانت شلا لا تقطع اليسرى ولو كان مقطوع اليد اليمنى لا يقطع له يد وكذا الرجل
فان قلت ليس في الاجزئية الموزعة للجس قسما المراد بالقتل وذلك لان ظاهره لا يعمل به وهو النقيض من الارض اى من وجه الارض
لا يتحقق ما دام حيا وان حمل على بعضها وهي بلدة لا يحصل به التقصير وهو دفع اذ هو عن الناس لانه اذا كان ذائبا لم يقطع الطريق فيما قيل
اليه من البلدة الاخرى فعملنا بمجازه وهو الجس فانه قد يطلق عليه انه خارج من الدنيا قال صالح بن عبد القدوس فيما ذكره الشرح
في الفرع خرجنا من الدنيا ونحن من اهلها فلبسنا من الاحياء فيها ولا الموتى اذ اجابنا السجان يوما لما جئنا عينا وقلنا جانا هذا من الدنيا
لما روى مالك انه ان مجرد النقي لا يفيده المقصود قال يحسن في بلدة النقي ومعلوم ان المقصود لا يتفاوت بالجس في بلدة النقي

وغير يقع تعيين بلدة النقي في غير الفائدة المطلوبة قوله والرابعة من انواع هذه الجنائية ما اذا قتلوا واخذوا المال فالامام بالخيار ان
شاء قطع ايديهم وارجلهم من خلاف وقلم وصلبهم وان شاء قلمهم بالصلب وقطع وان شاء صلبهم احياء ثم قلمهم وهذا قول ابي حنيفة و
زفر وقال ابو يوسف لا بد من الصلب للنفس في الحد فلا يجوز ترك الحد بالقتل وبه قال الشافعي واحمد اجاب بان اصل التشهير
يحصل بالقتل والمبالغة بالصلب ولم يثل انه صلى الله عليه وسلم صلب الزنبيين ولا غيره صلب احد مع انه اظهر النفس
بسم الصلب فان قوله ان يقتلوا او يصلبوا انما يفيد ان يقتلوا بالاصلب او يصلبوا بالقتل لكن لقتل بعد الصلب مصلوبا بالاصلب

وقال محمد لا يقطع ولكن يقتل او يصلب في عامة الروايات من المبسوط وشرح الجامع الصغير ذكر ابو يوسف مع محمد وبه قال ان
كان القاطع اذ اراد اى والشافعي واحمد مع ابي يوسف في انه لا بد من الصلب مع محمد في انه لا يقطع وبه قوله انه جنائية واحدة هي
جنائية قطع الطريق فلا يوجب حدين ولا من مادون النفس في باب الحد يدخل في النفس كحد السرقة والرجم اذا اجتمعا بان سرق
المحصن ثم زنى فانه جسيم ولا يقطع اتفاقا ولها اى لابي حنيفة وابي يوسف رده وبه اعلى اعتبار ابي يوسف مع ابي حنيفة في الجمع
ان هذه الجنائية وان كانت واحدة باعتبار ان قطع الطريق هذا المجموع من القطع والقطع ايضا عقوبة واحدة وانما تخلط لتغلظ سبها
حيث بلغ النهاية في تعزيت الاسن حيث فوت الاسن على المال والنفس بالقتل واخذ المال وكونها امور استترة لا يستلزم
تعدد الحدود في قطع الطريق الا يرى ان قطع اليد والرجل فيها حد واحد وهو في الصغير حدان ولان مقتضى التوزيع الذي لزم اعتبار
ان تعيين القطع ثم القتل لان التوزيع ادى الى ان من اخذ المال قطع وبه اذ اخذه فيقطع وان من قتل لقتل ويصلب به اقتل
فيجب ان يجمع بين القطع والقتل الا ان ذلك كان فيما اذا فعل ذلك على الانفراد فاعلى الاجتماع فجاز ان يؤخذ حكمه من الانفراد فجاز
ذلك للاهم وما ذكر من دخول مادون النفس في النفس هو ما اذا كانا حدين احدهما دون النفس والاخر النفس ما اذا كان ذلكا واحدا

قال ويصلب حيا ويحبط بطنه يرمي الى ان يموت ومثله عن الكرخي روى عن الطحاوي انه يقتل ثم يصلب فوق اعلن الثلاثة
 وجه الاول وهو الاصح ان يصلب على هذه الوجه ابلغ في الردع وهو المقصود به **قال** ولا يصلب اكثر من ثلاثة ايام لان مقتدر بعد هذا
 في بناء ذي الناس يدعون الى يوسف به انه يترك على خشبة حتى تنقطع ويسقط ليعتريه غيره قلنا حصل الاعتبار بما ذكرناه والنجاة
 غير مطلوبة **قال** واذا قتل القاطع فلا ضمان عليه في مال الخذة اعتدنا ان السرقة الصغرى وقد بينا فان باشر القتل احدهم اجرت
 الخذة عليهم ما يصحهم كونه خزانة الحارثة وهي تخفى بان يكون البعض يذبح البعض حتى اذا نزلت اقدامهم انحازوا اليهم وانما الشرط
 القتل من واحد منهم قد تحقق **قال** ان القتل وان كان بغير اذن ولا بغير قصد فموسوء لان يقع قطعاً للبطن يقطع المائة وان لم يقتل
 القاطع ولم يخذ ما لا وفاد جرح اقتص منه فافقه القصاص واخذ الامر منه مما فيه الكفاية لان القاتل الاكبر لا يذبح كجذبه
 الحناية فظهر حق العبد وهو ما ذكرناه فيستوفى الولي ان اخذ ما لا يخرج قطع يذبح ويحبط بطنه ويصلبوا فلزم كون الصليب قتل له معانده
 عصمة النفس حق العبد كما يسقط عصمة المال وان اخذ بعد ما لا يخرج قطع يذبح ويحبط بطنه ويصلبوا فلزم كون الصليب قتل له معانده
 بتمام بعد التوبة لا يستأنف المذكور لان التوبة يتوقف على رد المال لا قطع ومثله يظهر حق العبد والنفوس لا يخرج قطع يذبح ويحبط بطنه ويصلبوا فلزم كون الصليب قتل له معانده

فلا يلزم من اقامته في اجزاء حسنة واحد غير انه انما الجزاء الذي لا يملك به النفس فعل الاخر وان بدر ما يملك به لا فيلزم الا
 لانتفا النافذة وهو الضرب بعد الموت قوله ثم قال اي القدرى فيما اذا اختار الامام صلبه او اذا قلنا بالزوم على قول ابى يوسف انه
 يعصمه حيا ويحبط بطنه يرمي الى ان يموت ومثله عن الكرخي وجهه وهو الاصح ان الصليب على هذا الوجه يبلغ في الردع لان المقصود الزجر وهو بما
 يحصل في الحيوة لا بعد الموت الا ان يقال النفس دليل على ذلك فانه قال ان يقتلوا او يصلبوا فلزم كون الصليب قتل له معانده
 بحرر العناد فلا يتصدق منه والقول الذي يرضى اجد الصليب ليس في اللفظ وعن الطحاوي يقتل ثم يصلب فوق اعلن الثلاثة فانما
 ينفذ من ان الحنين على ما عرف لا يقال به الاول هو الاصح انه ابلغ في الردع لم يقصود ولا يخفى ان الاكبر في وجه الطحاوي لا انقول ان الصليب على خشبة يذبح ويحبط بطنه
 والثاني هو المعتاد منهم لان عادتهم القتل فليس مثله عندهم كما هو في جنح الاذنين وقطع الالف وسمر العينين فان كان هناك مثله فالصليب
 ليس عجزاً وهو مقطوع بشرعية فتكون هذه السمتة الخارجية مستثناة من المنسوخ قطعاً لا يحتمل الشك ثم يخفى عليه وبين المله يدفونه وعلمت
 في باب الشبهة انه لا يصلح على قاطع الطريق قوله ولا يصلب اكثر من ثلاثة ايام لانه يغير بعد ما يتبادر الى الناس وعن ابى يوسف

انه يترك على خشبة حتى تنقطع ويسقط ليعتريه غيره قلنا حصل الاعتبار بما ذكرناه والنهاية غير لازمة من النفس كونه امر بالصليب لا يقتضي الردع
 بل بمقدار استعارت لليلار الا عذار كفي مهلة الرد وغير ما كفي مهلة الخيار قوله واذا قتل القاطع فلا ضمان عليه في مال الخذة لما بيناه
 السرقة الصغرى من سقوط عصمة القاطع قوله وان باشر القتل حدس اى واحد منهم والياقون وقوف لم يقتلوا معه ولم يعينوا اجري الحد
 على جميع فيقتلوا ولو كانوا امانة يقتل واحد منهم واحداً لان القتل جزاء الحارثة التي فيها قتل بالنفس مع التوزيع والحارثة تخفى بان يكون
 البعض رداً للبعض حتى اذا انهمروا النياز واليقيم تحققت الحارثة مع القتل فثبيل الجزاء الكل وهو قول مالك احمد خلافاً للشافعي
 فلما حكم تعلق بالحارثة فيستوى فيه المباشرة والردوك الغنمة ولا فرق بين كون القتل سيف او عصاً او حجر في قتل الكل ان لم يوجب في حنفية
 القصاص بالقتل لان هذا ليس بطريق القصاص فان قطع الطريق مع القتل ليس بطريق القصاص فلا يستدعي المثلثة ولينظر
 غير المباشرة وان لم يقتل القاطع ولم يأخذ الا قد جرح فان كان من جراح يجرى فيها القصاص فقتل الا يجرى فيه ذلك لزمه الارش ويعرف ما
 يقتضيه بالالتصق في الجنابات التا الله تعالى وفيه لانه لا احد في هذه الجنابة من قطع او قتل فظهر حق العبد فيستوفى الولي وان اخذ
 الاثم خرج قطعت يده ورجله من خلاف ويلطأت الجراحات لانه لما وجب الجرح خالفه تعالى سقطت عصمة القتل اى حصل بها من تفرق الصليب
 الجسيم بالجراحات حق العبد كما تسقط عصمة المال وكذا تبطل الجراحات اذا قتل فقتل حد الان الحد الضمان لا يجتمعان قوله وان اخذ بعد ما

تاب سقط المحر عنه بلا خلاف بالنفس كما قال تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فان كان قد قتل فان شاء الاوليا قتلوا او
 شاءوا عفو عنه لان هذا القتل قصاص فصع العفو عنه والصالح به وروح لا بد ان يكون قتل سجدة ونحوه لان القصاص لا يجب له نحوه عند ابى حنيفة
 وكذا اذا كان اخذ الاثم تاب فان صاحبه ان شاوره وان شاوره ان كان بالكا وبأخذه ان كان قاتلاً لانه لا يقطع بعد التوبة لستوط
 الحد فظهر حق العبد في مال كما في النفس في المبسوط والخيط رد المال من تمام توبتهم لتقطع به خصومة خاصة ولو تاب ولم يرد المال لم يترك
 في الكتاب اختلفوا فيه فقيل لا يسقط الحد ولا تسقط بالتوبة وقيل يسقط اشار اليه محمد في الاصل لان التوبة تسقط الحد

لان الحارثة

وان كان من القطاع صبي او مجنون او ذورحم محرّم من المقتوع عليه سقط الحد عن الباقيين فالمذكور في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة وزفره وعنه ابي يوسف انه لو باشر العقلاء بجد الباقيين وعلم هذه السرقه الصفره له ان المباشرة اصل والرد تابع ولا يخلل في مباشره العاقل ولا اعتبار بالخلل في التبع وفي عكسه ينعكس المعنى والحكم وطما انه جنانية واحدة قامت بالكل فاذا لم يقع فصل بعضهم موجبا كان فصل الباقيين بعض العلة وبه لا يثبت الحكم فصار كالحاطي مع العامد واما ذورحم المحرم فقد قيل تاويله اذا كان المال مشتركين المقتوع عليهم ولا يصح انه مطلق لان الجنانية واحدة على ما ذكرناه فالامتناع في حق البعض يوجب الامتناع في حق الباقيين

في الرقعة الكبرى خصوصا لا استثناء في النفس فلما يضح قياها على باقي الحد ومع معارضة النفس سائر الحد ولا تسقط بالتوبة عندنا قال مالك واحمد في رواية والشافعي في قول تسقط وعندهما لقوله تعالى والذين ياتيانها نسك فاذوبها فان تابا واصلحا فاعضوا عنها نكتة قطع بان رحمهم الله الباعية كان بعد توبتهما والاية مفسوخة انما كان ذلك في اول الامر فاذا عرف هذا فقول المصنف ولان التوبة تتوقف على رد المال لا قطع في مثله شبهة المناقض لاننا اذا توقفت على رد المال فاخذ القاطع قبل رد المال قبل التوبة والاخذ قبل التوبة بعد اخذ المال فيه الحد يقطع اليد والرجل اجيب بغير المسئلة فيما اورد بعضه فانه علامته توبته فيكون ذلك شبهة في سقوط الحد فاجيب النعمان لو ملك الباقي او استهلكه ومثل ما لو اخذ والبعد التوبة في سقوط الحد والرجوع الى القصاص وتصرف الاوليا فيه وفي المال ما لو اخذ وقبل التوبة وقد قتلوا ولكن اخذوا من المال قليلا لا يصيب كالا نصاب فان الامر في القتل والجرم الى الاصل ان شأوا قتلوا قصاصا وان شأوا عفووا وقال عيسى بن ابيان يقتلهم الامام حد الانهم لو قتلوا ولم يأخذوا شيئا من المال قتلهم حدا لا قصاصا فمن اخذ المال اولى وبهذا لان ما دون النصاب كالعدم ولانه يتغلط جناتيم باخذ شيء من المال فلا يسقط الحد والاصح ما ذكر في الكتاب لان وجوب الحد عليهم باعتبار ما هو المقصود وهم يقصدون بالقطع اخذ المال وقتلهم لا ليعلموا اليه فاذا تركوا اخذ المال عرفنا ان مقتضى القتل لا القطع لان القطع ليس الا للمال فيقتض من ان شأوا اولى ويجري فيه احكام القصاص قوله وان كان من القطاع صبي او مجنون او ذورحم محرّم من المقتوع عليه سقط الحد عن الباقيين فبينما احكام القصاص وتضمن المال والجرمات وفي الميسر

وفيهم عبد قطع يد حرد فوه مولاه او فداه كما لو فذ في غير قطع الطريق وبهذا لانه لا قصاص بين العبيد والاحرار فيما دون النفس فبني حكم الدين والفداء فان كانت فيهم امرأة فعلت ذلك فليدا وبه اليد في مالها لانه لا قصاص بين الرجال والنساء في الاطراف والواقع منها حد لا تعقله العاقلة قال المصنف المذكور في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة وزفره وعنه ابي يوسف انه لو باشر العقلاء بالاحد والقتل يحد الباقيون ان باشر ذلك الصبي المجنون فلا حد على الباقيين قبل كان الوجه ان يقول وقال ابو يوسف بعد ان قال المذكور في الصبي المجنون قول ابي حنيفة وزفره ويقول المذكور ظاهر الرواية عن اصحابنا وعنه ابي يوسف كما قال القدوري في شرحه لمختصر الكرخي وغيره لم يذكر قول محمد وكفى بقوله العقلاء عن البالغين فان العقلاء مما يقال في مقابلة الصبيان والمجانين وعلى هذا التفسير الصغرى ان ولي الصبي او المجنون اخراج المتاع سقط الحد عن الكل وان ولي غيرهما قطعوا الا الصبي والمجنون وقالت الامامية الثلاثة واكثر اهل العلم لا يسقط الحد من غير الصبي والمجنون وذوي الرحم لانها شبهة اختص بها واحد فلا يسقط الحد عن الباقيين لان المال مباشر اصل والرد تابع ففي مباشرة العاقل المخل في التبع ولا عيرة به بعد ان لا يخل في الاصل فيحد الباقيون وفي عكسه وهو ان يباشر الصبي والمجنون ينعكس المعنى والحكم فالمعنى هو السقوط على الاصل فيعكس فان السقوط في التبع فيعكس الحكم ويوجب التباين فلا يحدون ولها امي لا ابي حنيفة ومحمد ان قطع الطريق جنانية واحدة لان الموجود من الكل يسمى جنانية قطع الطريق غير انها لا تحقق في الغالب لا بجماعة فكان للمصادر من الكثرية واحدة قامت الكل واذا لم يقع فصل بعضهم موجب للحد شبهة او عدم تكليف لا يوجب في حق الباقيين لان فصل البعض لعدة ببعض العلة لا يثبت الحكم وصار كالحاطي مع العامد اذا اجتمعوا في قتل معصوم الدم

بجلافة ما اذا كان فيه مستأمر كان كونه مستأمر فحقه الخلل في العترة وهو مخصصه اما اذا امتنع الخلل في حرمة القافلة حرز واحد اذا
 سقط الحد صار القتل الى الاولياء لغيره حتى لم يعد له ما ذكرناه فان شاقوا قتلوا وان شاقوا قتلوا او اذ قطع بعض القافلة الطريق
 على البعض لم يجب الحد لمن حرز من قطع القافلة كذا ما واحدة ومن قطع الطريق ليلا او نهارا في المصر او بين الكوفة والحيرة
 فليس بقاطع الطريق استسما انما في القياس يكون قاطع الطريق وهو قول الشافعي بانه لو جوده حقيقة وعن أبي يوسف انه يجب
 الحد اذا كان خارج المصر وان كان بقربه كونه لا يلحقه الغوث فعند ان قاتلوا نهارا بالسلاح او ليلا بده او بالخشبة فمقطع
 الطريق كان السلاح كالبث الغوث بطل باليالي ونحن نقول ان قطع الطريق بقطع المارة ولا يتحقق ذلك في المصر وبقره منه لا يظهر
 حقوق الغوث لا فهو يوحون برد المال ايضا للحق المتحقق فيكون ويجوز ان يتركوا الجناية ولو قتلوا كغيره فيلحق الاولياء ما بينا
 يستلزم القصاص عن العادة وما ذكروا في القصاص من رواية ابي تاول سقوط الحد عن الكل ان يكون لئلا مستر كابين التطلع عليهم في القطع وذوهم محرم من عدمهم
 فلا يجب الحد على الباقي باعتبار نصيب في الرجم المحرم وتفسيره في نصيب لباقيين فلا يجب عليهم لان الغوث شي واحد فاذا اتفق في حق ادم بسبب القربة يتبع
 في حق الباقيين ما اذا لم يكن لئلا مشترك فان لم ينفذ المال لاس في الرجم المحرم فذلك ان اخذوا منه من غير وجوده باعتبار الماخوذ من ذلك
 الغير والاصح انه مجرى على الاطلاق وانهم لا يجدون بكل حال لان مال جميع القافلة في حق قطع الطريق كشي واحد لا محرز بجزء
 وهو القافلة والجناية واحدة وهي قطع الطريق فلا تنفع في حق البعض بوجوب الامتناع في حق الباقيين بجلافة السرقه من حرز
 لان كل واحد من الغنمين هناك منفصل عن الاحسن حقيقة وكما اذا كان في المنطوق عليهم شركاء مفاد بعض لقطع
 لا يجدون كسبي الرجم المحرم قوله بجلافة ما اذا كان فيهم اسي في المنطوق عليهم وهو القافلة مستأمن جواب عن مقدمه وان القطع على المستأمر
 وحده لا يوجب الحد القطع كما على ذي الرجم المحرم ثم عند اختلاف ذي الرجم القاطع مع غيره من القافلة صار شبهة في الحد فكذا يجب ان يقطع
 المستأمن لذلك وليس كذلك بل يقيم الحد عليهم ايجاب بان الامتناع في حق المستأمن انما كان للخلل في عصمة نفسه وما هو
 يخصصه اما هنا الامتناع للخلل في الحرز والقافلة حرز واحد فيصير كان القريب سرق مال القريب وغير القريب من بيت القريب اذا
 سقط الحد صار القتل الى الاولياء ان شاقوا وافتقروا القاصد اقتصوا ويجزى الحال في المال على ما ذكر من قريب ولو لم يقع القتل والاخذ
 في المستأمنين لا مد عليهم ولكن يضمنون اموال المستأمنين لشبوت عصمة اموالهم للحال وان لم يكن معصوما على التاميد والاعلم
 قوله اذا قطع بعض القافلة الطريق على البعض لم يجب الحد لان الحرز واحد وهو القافلة فصار كسارق سرق متاع غيره وهو معه في دار
 واحدة فلا يجب الحد والحد يجب الحد على القصاص في القتل عند البعدية او يقتل عند هارو المال ان اخذوه وهو قائم وضمانه ان يملكوا تهلك
 قوله ومن قطع الطريق ليلا او نهارا في المصر او بين الكوفة والحيرة وهي منزل النعمان بن المنذر قريب من الكوفة بحيث يفضل عن
 احداهما بالآخرى فليس بقاطع الطريق استسما وكذا بين التبرئين وحد بعضهم مكان القطع ان يكون في قريته بنينا وبين المصر صغير
 سفر في ظاهر الرواية وفي القياس يكون قاطع الطريق الشافعي فان في وجيزهم من اخذ في السبله لا مغالبة فوق قاطع طريق
 وعن ابي يوسف انه اذا كان خارج المصر ولو يقرب منه يجب الحد لانه لا يلحقه الغوث لانه محارب بل مجاهرة لئلا اغلظ من مجاهرته
 في المنازلة ولا تفصيل في النفس في مكان القطع وعن مالك كل من اخذ المال على وجه لا يمكن لصاحبه الاستغاثة فهو محارب عنه
 لا محاربة الاعلى قدر ثلثة اميال من العمران ولوقفت احمد مرة واكثر اصحابه ان يكون بموضع لا يلحقه الغوث وعن ابي يوسف في رواية
 اخرى ان قصده بالسلاح نهارا في المصر فوق قاطع فان قصده لغيره من الخشب نحوه فليس بقاطع وفي الليل يكون قاطعا بالخشب والحرز لان
 السلاح لا يثبت فيتحقق القطع قبل الغوث ويطلب باليالي فيتحقق بلا سلاح وفي شرح الطحاوي الفتوى على قول ابي يوسف قال
 ونحن نقول ان قاطع الطريق بقطع المارة ولا يتحقق ذلك في المصر ولا يقرب منه لان الظاهر لحوق الغوث ولست تعلم ان الحد المذكور
 في الآية لم ينط بمسبي قطع الطريق وانما هو اسم من الناس وانما ينط بمجاهرة عباد الله على ما ذكرنا من تقدير المضاف وذلك يجوز
 في المصر وعارجه ثم هذا الدليل المذكور لا يفيد بعين مسيرة ثلثة ايام بين المصر والقاطع ولا شك في ان ليس لحوق الغوث في

الحد

الحد

ومن حق رجلا حتى قتله فالدية على عاقبته عند أبي حنيفة وهو مستلة القتل بالثقل سنين في البلاد
النساء لستأوان حق في مصر غير موقوت به لأنه صاير ساعيا في الأمراض بالفساد فيكم فم شره بالقتل والله اعلم

ذلك المقدار بظاهر وهو على بظاهر وإذا قلنا أنهم ليسوا قاطعا فبإبائهم ان يفرلوا ويحبسوا وان قتلوا الزم القصاص احكامه
وان اخذوا اما لا منقود اذا تلفوه وعلى تقدير انهم قطع ان قتلوا قتلوا احدا فلا يقبل عفو الاوليا فيم تم لا يضمنون على ما سمعت
وقولنا بما بنا اي من قوله لظهور حق الجبد عند استقاء الجبد قوله ومن حق رجلا حتى قتله لزمته الدية على عاقبته عند أبي حنيفة
وهي مسألة القتل بالثقل وسببها ان شار الد تعالى في الديات وظاهر انما ليست مسألة الثقل وانما المعنى انما شملها في ثبوت
عنده في العريش كانت الا لا فيها قصور يوجب الرد في انه قصد قتله بهذا الفعل او قصد المبالغة في الايام او خال لضرط
نفسه فالتفوق مودة وعدم احتمال لذلك فان حق غير مرة قتل الآن لانه لم يقصده الى القتل بتحقيق حيث عرفت افضاؤه الى القتل
ثم استمر ليعتد له صاير ساعيا في الارض بالفساد وكل من كان كذلك يدفع شره بالقتل مشروع نص في الاصل على ان العبد واليرا
حكم قطع الطريق كغيرهما اما العبد بظاهر واما المرأة فكثير ما في السرقة الكبرى في ظاهر الرواية وهو اختيار الطحاوي لان الواجب قتل وقطع
وهي كالرجل في جريان كل منهما عليها عند تحقق السبب منها ذكر الكرخي ان حد قطع الطريق لا يجب على النساء لان السبب
هي الحاربة والمرأة باصل الخلقة ليست محاربة كالصبي الا ترى ان في استحقاق ما يتحقق بالحاربة وهو السهم من الغنيمة لا يسو
بين الرجل والمرأة فكذا في العقوبة المستحقة بالحاربة ولكن يرد على هذا العبد فانه لا يباي الحربي استحقاق الغنيمة ولياويه في هذا
الحديث ولم يجد الصبيان والمجانين هم الملية العقوبة وذلك لا يوجد في النساء وذكر مشاهير في نوادره عن أبي يوسف اذا قطع قوم الطريق
وهم امرأة فباشرت المرأة القتل واخذت المال دون الرجال فانه يقيم الحد عليهم لا عليها وقال محمد يقيم الحد عليها ولا يقيم
عليهم وذكر ابن سماعه عن محمد بن عيسى عن أبي حنيفة انه يرد عنهم جميعا كون المرأة منهم وجعل المرأة كالصبي والعجب ممن يذكره اعني
كون المرأة مع الرجال في القطع ثم يقتصر على ذكر الخلاف بين أبي يوسف ومحمد فيها ويذكر حاصل بايتين الروايتين حسنا ويذكر
نقل ما في المبسوط من انما كالرجل منسوب الى ظاهر الرواية مع مساعدة الوجه وورد النقض الصحيح على مختار الكرخي بالعبد كذا
ومن فعل ذلك صاحب الدراية وصاحب الفتاوى الكبرى والمصنف في التبيين وغيرهما مع ضعف الاوجه المذكورة في التفتي
مثل الفرق لضعف البنية في اصل الخلقة ومثل ذلك من الكلام الضعيف مع تصادمه الخلاق الكتاب في المحار بين
ولا قوة الا بالبدن وفي النوازل من قوله عشرة نسوة قطعن الطريق فقتلن واخذن المال قتلن وضمن المال ببار على غير
الظاهر من انهن لسن مجربات وعلقه بان المرأة اذا قامت العدو واسرت لم تقتل وانما قتلن لقتلن والنعمان لاخذهن
المال ويثبت قطع الطريق بالافارقة واحدة وابو يوسف فشرط مرتين كقولنا في السرقة الصغرى وقيل رجوع القاطع كما في
الصغرى فبسط الحد ولو خذ بالمال كان اقرب منه وبالبينة بشهادة اثنتين على معانية القطع او الاقرار فلو شهد احدهما بالمعانية
والآخر على اقرارهم به لا تقبل ولا يقبل الشهادة بالقطع على اب الشاهد وان علا وابنه وان سفل ولو قالا قطعوا علينا وعلى
اصحابنا واخذوا مالنا لا تقبل لانها تشهد الا نفسها ولو شهدوا انهم قطعوا على رجل من عوض الناس وله ولي يعرف لاقيم الحد عليهم
الا بمحض من الخصم ولو قطعوا في دار الحرب على تجار مسلمين او في دار الاسلام في موضع خلب عليه اهل البني ثم اتى بهم

كتاب السير

الى الامام لا ينجي عليهم الحمد لانهم باشر السبب حين لم يكونوا تحت يد وفي موضع لا يحرك فيه حكمة فلا ينجيهم فلعلمهم موجبا عليه الاقامة عليهم ولا ينجيهم ومثله تقدم في الزنا في دار الحرب ولورفعوا الى قاض يرمى فنعينهم المال فنعينهم مسلمة او ليار التودد فنعينهم على الدنيا ثم رفعوا بعد زمان الى قاض آخر لم يقيم عليه الحد اما لتأولم العدة وفيه نظر او لعدم الختم وقد سقط حكمهم بما فعل اليهم ولتأولم الاول فنعينهم بذلك لتأولم اذ هو في فصل مجتهد فيه من تفرغ الضمان واذا قضى القاضي عليهم بالقتل وجسمه كذلك فذهب اجنبي فنعينهم لاشي عليه وكذا لو قطع يده لانه لما سقطت حرمته لنفسه سقطت حرمته لغيره فقتل بالثبوت عليه ثم قامت البينة بقطعه للطريق افقت منه لانه قتل نفسا معصومة ثم لا يقتضى القتل بجل فيه بهذه البينة بعد قتل لفوات الحمل فوجود هذه البينة كعدمها الا ان يكون القتال ولي الذي قتله القاطع في قطع الطريق فلا يكتفى بشي لظهور انه استوفى حق نفسه ولو ان لصوصا اخذ وامتناع قوم فاستغاثوا بالقوم وخرجوا في طلبهم ان كانوا ارباب السلاح معهم حل قتالهم وكذا اذا خالوا بالخارجون يعرفون مكانهم ولا يقدر على رد السلاح عليهم وان كانوا لا يعرفون مكانهم ولا يقدر على الرد عليهم لا يجوز لهم ان يقتلهم لان القتال لا يسترد الا على ارباب الاموال ولا قدرة على الرد ولو اقتلوا مع قاطع فقتلوه لاشي عليهم فقتلوه لاجل المالم فان فرسهم الى موضع لو تركوه لا يقدر على قطع الطريق عليهم فقتلوه كان عليهم الدية لانهم قتلوه لاجل المالم ولو فرسهم لاجل فاحقوه وقد اتى نفسه الى مكان لا يقدر معه على قطع الطريق فقتلوه كان عليهم الدية لان قتلهم لايه لاجل الخوف على الاموال يجوز لاجل ان يقتل دون ماله وان لم يبالغ لقتل من يقتله عليه الاطلاق قوله صلى الله عليه وسلم من قتل دون ماله فهو شهيد وسجادة تعالي اعلم بالصواب

كتاب السير

اور الجهاد عقيب الحرب ودبعد ان تاسسها بوجهين باتحاد المقصود من كل منها ومن مضمون هذا الكتاب هو اخلاء العالم عن الفساد ويكون كل منها خشن لجس غير وذللك لغير وهو اعلاء كلمة الله تعالى فتاوى لقتل نفس المأمور به وهو القتال وسببنا فيه عنها الوجهين كون الفساد المطلوب الاخلاء عنه بالجهاد اعظم كل فساد واقبحه والعادة في التعاليم شريعة فيها على مخرج الرقي من الكلال الى ما هو اعلی منه وكونه معاملة مع الكفار والحدود معاملة مع المسلمين وتقديم ما يتعلق بالمسلمين اولى ولا يخفى ان له مناسبة خاصة بالعبادات فلذا اورد بعض الناس عقيبها قبل النكاح لانه عبادة مخصصة بخلاف النكاح واليسمى جمع سيرة وهي فعلة بكسر الفاء من سير فتكون لبيان سيرة السيرة وحالته لان فعلة لا يهيمه كجسمة وحمرة وقد استعملت كذلك في السير المعنوي حيث قالوا في عهد عبد العزيز سيرة بسيرة المعسرة لكن غلب في لسان اهل الشرع على الطريق المأمور بهما في غزو الكفار وكان سبب ذلك كونها تستلزم السير وقطع المسار وقد يقال كتاب الجهاد وهو ايضا اعم غلب في عرفهم على جهاد الكفار وهم دعوتهم الى الدين الحق وقاتلهم ان لم يقتلوا وفي غير كتب الفقه يقال كتاب المغازي وهو ايضا اعم لانه جمع مغزاة مصدر اسماعيا لغزى والاعلى الوخدة والقياس غزوا وغزوة للوحدة كغزوة وهو قصد العدو للقتال خص في عرفهم بقتال الكفار نهرا وفضل الجهاد عظيم وكيف وحاصله بذل اخر المحجوبات وادخال اعظم المشتقات عليه وهو نفس الانسان ابتغاء مرضاة الله وتقربا اليه تعالى بذلك واشتق منه قصر النفس على الطاعات في النشاط والكسل على الذم والجمانية امة وذلقال صلى الله عليه وسلم وقد رجع من غزاة رجبا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر ويدل على هذا انه صلى الله عليه وسلم

السيد جمع سيرة وهي الطريقة في الامور وفي الشرح مختص بسيرة النبي عليه السلام في مفارجه

اخره في التفصيل عن الصلوة على وقتها في حديث ابن مسعود قلت يا رسول الله اى الاحمال افضل قال الصلوة على ميقاتها قلت ثم اى قال بر الوالدين قلت ثم اى قال الجهاد في سبيل الله ولو استنزته لزاو في رواه البخاري وقد جاء انه جعله افضل بعد الايمان في حديث ابن مسعود قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اى العمل افضل قال الايمان بالله ورسوله قيل ثم ماذا قال الجهاد في سبيل الله قيل ثم ماذا قال حج مبرور متفق عليه وبه وان كانت صورة معارضة لكن الجمع بينهما يحل على ما يليق بحال السائل فاذا كان السائل يميل الى الجهاد لما علمته من تهيمته واستعداده وزيادة على غيره كان الجهاد بالنسبة اليه افضل مما ليس بشه في الجلالة والنفار وفيه نظر لان المذكور في الحديث السابق الصلوة على وقتها وتلك هي الفرائض وفي هذا لا يرد في ان المواظبة على اداء فرائض الصلوة واخذ النفس بها في اوقاتها على ما هو الراي قول الصلوة على ميقاتها افضل من الجهاد لان هذه فرض عين وتكرر والجهاد ليس كذلك لان اقر من الجهاد ليس الا الايمان واقامة الصلوة فكان مقصودا وحسنات لغيره بخلاف الصلوة حسنة لعينها وهي المقصود منه على ما صرح به صلى الله عليه وسلم في حديث معاذ وفيه طول الى ان قال والذي نفس محمد بيده ما شجعت به ولا اغشيت قدام في عمل يبتغي به درجات الاخر بعد الصلوة المفروضة كما في سبيل الله صحيح الترمذي واذا شك في هذا عندنا وجب ان نعبر كل سن الصلوة والزكاة مرة واحدة بلفظ الايمان في حديث ابى هريرة ويكون من عموم الجهاد اذ يترجم بزيادة فقه الراوي وهو ابن مسعود ومنه وما عدا ذلك الاحاديث السابقة والحق انه ليس فيه معارضة لانه لم يذكر الصلوة فيه اصلا فانما فيه انه جعل الجهاد بعد الايمان وهو يصدق اذا كان بعد الصلوة وهي قبله بعد الايمان فلما معارضة الا اذا نظرنا الى المقصود من الاحاديث في ذلك ما عن عمران بن حصين رضي الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مقام الرجل في الصف في سبيل الله افضل عند الله من عبادة الرجل شهر سنة رواه الحاكم وقال على شرط البخاري وعن ابى هريرة قيل يا رسول الله بعد الجهاد في سبيل الله قال لا تستطيعون فاما عليه مرتين او ثلاثا كل ذلك يقول لا تستطيعون ثم قال مثل الجهاد في سبيل الله كمثل الصائم القائم القانت بآيات الله لا يغير صلوة ولا صيام حتى يرجع الجهاد في سبيل الله متفق عليه وعن ابى هريرة عنه عزم من اجبتس فرسانا في سبيل الله ايمان بالله وتعلقا بوعده فان شبهه ورثته وروثته ولولاه في ميزانه يوم القيمة رواه البخاري ومن توابع الجهاد الرباط وهو الاقامة في مكان يتوقع هجوم العدو فيقتصد دفعة له تعالى والاحاديث في فضله كثيرة منها ما في صحيح مسلم من حديث سلمان رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يوم في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه وان مات فيه اجرى عليه عمله الذي كان يعمل واجرى عليه رزقه وامن الثمان واه مسلم زاد الطبراني ولعبث يوم القيمة شهيد اورد في الطبراني البعثات في حديث مرفوع ومن مات من ابطا من الفخر الاكبر ونظا ابن ماجه بسند صحيح عن ابى هريرة ولعبث يوم القيمة آمنة من الفزع وعن ابى امامة عنه صلى الله عليه وسلم قال ان صلوة المراتب تعدل خمسين صلوة ونبقة الدنيا والدرهم منه افضل من سبعائة دينار فيفقه في غيره هذا واختلاف المشايخ في الحل الذي تحقيق فيه الرباط فانه لا يتحقق في كل مكان ففى النوازل ان يكون في موضع لا يكون وراه اسلام لان ما ورنه لو كان رباطا فكل المسلمين في بلادهم من ابطا وقال بعضهم اذا اغار العدو على موضع مرة يكون ذلك الموضع

قال الجهاد فرض على الكفاية اذا قام به فوق من الناس سقط عن الباقيين اما الفرضية فلقوله تعالى فاقبلوا الشكر
 كافة كما يقابلونكم كافة ولقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة واراد به فرضا باقيا وهو فرض على الكفاية
 لانه ما فرض لعبته اذ هو فاسد في نفسه واما فرض كذا من الدين الله ودفن الشجر عن العباد فاذا حصل المقصود ببعض
 سقط عن الباقيين كصلوة الجنازة ورواها السلام فان لم يقم به احد انما سقط عن الباقيين لان الوجوب على الكل لان في
 اشتغال الكل به قطع مادة الجهاد من الكراع والسلاح فيجب على الكفاية الا ان يكون النفي عام لم يقم به من فرض
 الايمان لقوله تعالى انفر وخفا فاقبالا الآية وقال في الجامع الصغير الجهاد واجب لان المسلمين في سعة حتى يحتاج اليهم
 فاول هذه الكلمات اشارة الى الوجوب على الكفاية واخرها الى النفي العام وهذا لان المقصود عند ذلك لا يحصل الا باقامة كل في فرضه على كل
 رباطا الى اربعين سنة واذا اثار مرتين يكون رباطا الى مائة وعشرين سنة واذا اثار ثلث مرات يكون رباطا الى يوم
 قال في الفتاوى الكبرى والفتاوى الاولى واعلم ان ما ذكر من كون محل الرباط ما رواه المسامحة في حديث عن معاوية بن
 عزة صلى الله عليه وسلم من حرس من وراء المسلمين في سبيل الله تبارك وتعالى منطوقا لا ياخذ سلطان لم ير لنا بعينه
 الاتحالة القسم فان الله تعالى يقول وان منكم الا اواردها وراه ابو يعلى وفيه محتمل في المشابك وليس يتلزم كون ذلك اعتبار
 المكان فتدوروت احاديث كثيرة ليس فيها سوى الحرسة في سبيل الله لتعم هذه المقدمة بحديث التماري عن ابني سريرة عن
 قال تعس عبد الديار وعبد الدريم وعبد النخيلة زان في رواية وعبد القطينة ان اعطى رضى وان لم يعط سخطا تعس تنكس واذا
 شيك فلا تنكس طوبى ليعباد اخذ لبنان فرسه في سبيل الله اشعث راسه مغيرة فدهاه ان كان في الحراسة وان
 كان في الساحة ان استاذن لم يؤذن وان شفع لم يشفع له قوله الجهاد فرض على الكفاية اذا قام به فريق من الناس سقط
 الباقيين وهذا وقع موقع تفسير فرض الكفاية اما الفرضية فلقوله تعالى فاقبلوا الشكر حيث هو مجموع وقوله تعالى فاقبالوا الآية الكفر وقوله
 تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة يكون الدين كله لله وقوله تعالى كتب عليكم القتال وهو كرم لكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة وقوله
 تعالى انفر وخفا فاقبالا وبادوا بكم وانفسكم في سبيل الله وقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
 وبهذا يقتضي ما نقل عن الثوري وغيره انه ليس بفرض على الامرية للذب وكذا كتب عليكم لقتل كتب عليكم اذ احضر احدكم الموت ان
 خزن الوصية ونقل عن ابن عمر عن ابيهم ومحمد بن حنبل ان صح على انه ليس بفرض عين فان قلت كيف ثبت الفرض في عمومات مخصوصة والعام
 المخصوص فلفظ الدلالة وبه لا يثبت الفرض والجواب ان المخرج من الصبيان والجماعين مخصوصة بالعقل على ما عرفت وبالتفصيل
 به لا يصير العام ظنيا واما غيرهما فمقتضى النص ابتداء تعلق بغيرهما فلم يكن من قبيل المخصوص وذلك ان النص مقرون بالقيده بغيره
 من حيث يجازي كقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة فاما وان قتالنا المأمور به جزاء لقتالهم وسبب عنه وكذا
 قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اى لا تكون فتنة المسلمين من دنسهم بالاكرام بالفرس والقتل كان اهل مكة يقتلون رسول الله
 بالتدبير حتى يرجع عن الاسلام على ما عرفت في السير المدسجانه بالقتال كاستشركتم فلا يقدرون على التفتين المسلم عن ميثه فكان الامر
 ابتداء لقتال من بحيث يجازيهم كذا قوله صلى الله عليه وسلم في بعض الروايات الصحيحة حديث النبي صلى الله عليه وسلم ان قتال النساء حرام
 قتال وانا قوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس على وجوبه وانما لا يخفى وهذا لان الحرب الواحد لا يفيد الا فرضا قول صاحبنا
 الايضاح اذا ما يدخر الواحد بالكتاب والاجماع ليقيد الفرضية بمنوع بل المفيد الكتاب والاجماع وجازا الخبر على وقفهما والحديث
 رواه ابو داود ومن حديث انس قال قال صلى الله عليه وسلم من حديث والجهاد ماض منذ فني الله الى ان يقاتل اخر استمر الى الجبال
 لا يملكه جور جائر ولا عدل عادل والايام بالافراد فيه يزيد ابن ابي ثيبة بن شيك لم يرو عنه الاجعفر بن برقان وعن هذا والله اعلم
 قال المنذرى هو في معنى الجهول ولا شك ان اجماع الامة ان الجهاد ماض الى يوم القيمة فمسلما يتصور نسخة لعبد النبي صلى الله عليه وسلم
 وانه لا قاتل ان يقاتل اخر الا انه الدجال انتهى وجوب الجهاد واما كونه على الكفاية فلان المقصود ليس محروبا ابتلاء المكلفين على اعزاز الدين

باب كيفية القتال

وإذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدينة أو حصناً أو قريّةً فمروا بالروى ربحاً من أن النبي عليه السلام ما قال في قوم ماخذ دعاها إلى الإسلام
فإن جاءوا الكفو عن قتالهم لمقصود وقد قال صلعم أمرك أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث وأن امتنعوا ادعهم إلى الجزية بهام رسول الله
عليه السلام امره الجيوش لا تدمر ما يتبع به القتال علماً بالنظر في النص في هذا فمقبول من الركنية ومن لا تقبل منه كالمزني وتعدّد الاوقات
من الحرب لا فائدة في عاظمهم إلى قبول الجزية لأنه لا يقبل منهم إلى الإسلام قال الله تعالى فقاتلوهم أو يقاتلوا فمن جنداً فمن المسلمين صلعم على
المسلمين لقول علي رضي الله عنه لا يجوز أن يكون قوامهم كد مائنا واما المظن كما هو الحال والمآل بالمثل للقبول كذا المراد بالاعطاء المذكور في الخبر أن
والله اعلم وحيث أن يقاتل من لم يتبع الدعوة إلى الإسلام الا أن يدعوهم للقبول عليه السلام في وضعية امره الا جنداً فدعهم إلى الشهادة الا الله
الا الله ولا تحم بالهجرة يعلمون انما فاقناهم على الدين على سلكه موال سيرة الدار فاحلهم يحبون فكلوا مؤنة القتال لو فاقناهم قبل الدعوة انهم لا يتردد
لندم العاص وهو الذي لا يتردد في صياحه كقتل النسيان والصبيان ويستحب ان يبين عموم بلغة الدعوة مبالغة في كذا ولا يجب ذلك لأنه صحيح
ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطى علي بن المصطفى وهو غارون وعهد إلى سامة رضي الله عنه على أبي صباخا فخرج في الغارة لا يكون يدعونه
او راعاه عند خروجه إلى حسين فمضى سيرة ابن اسحق اربع مائة ورع وكان صفوان اذ ذاك على شركه فانه كان طالب من النبي
صلعم الله عليه وسلم ان يسير شهرين فقال النبي صلى الله عليه وسلم سيرة تك اربعة اشهر ثم عرض الخرج من مكة إلى حنين فاحمل
يطلب ذلك فقال يا محمد اغضبا قال لا بل عارية مضمونة فبعثنا ثم اتهمها على ما تسمى بعير في سندا احمد قال فضاغ بعضنا
فعرض عليه النبي عمر ان يغضبا فقال لا انا اليوم في الاسلام ارغب وانه الا يطابق نفس المدعى وهو تكليف الامام المسلمين
بان يعينوا الخرجين ولا يعيد ذلك الا لزام فان ما يقبل الامام في المتكلم فيه لا يأخذ على ان يعينه لهم من بيت المال نعم فيه
عند الحاجة يتوسل الى الجواز اذا لم يكن بالمسلمين قوة بالاستعانة من اهل الزمة بشرط الضمان لهم واما ما عن عمر من ظاهر في ذلك
منه تعرية عنه ليس لانه يأخذ الجواز منه والا فوازع عن نفسه وان اعطاه من بيت المال واما قوله يعطى الشخص من سلفه
فصريح فيه والحديث رواه ابن سعد في الطبقات عن محمد بن عمرو الواقدي لينده عن عمر من عمر رضي الله عنه كان فيزي الاغرب عن في الحلي
فيه امر الفرس وروى ابن ابي شيبة ثنا جعفر بن غياث عن عاصم عن ابي مجاهد قال كان عمر فيزي العرب وياخذ فرس المقيم فيبسطه
باب كيفية القتال لما ذكر ان القتال لازم فلا بد ان يتعلمه وفعله على حارمه ودشه عا فلا بد من بيانه فشرع في بيان اذا
دخل المسلمون دار الحرب ليصح ان يكون عطف على قرا الجهاد فرض على الكفاية عطف جملة وان يكون واو استيناف فخاصة
وهي البلدة الكبيرة فبغية من مدن بالمكان اقام به او حصناً وهو المكان المحصن الذي لا يتوصل الى ما في جوفه ودعهم الى
فان لم تبغهم الدعوة فوعلى سبيل لوجوب لانه صلى الله عليه وسلم امر بذلك امر الاجناد فمن ذلك ما اخرج الجماعة الا البخاري عن
حديث سليمان بن بريدة عن ابيه والفاظ بعضهم يزيد على بعض تخيلف قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امر امير على
جيش وسرية او صاه في خاصيته يتقوى الله ويؤمن معه من المسلمين خير ثم قال اعز بانتم في سبيل الله فاقبلوا من كفر بالهدى اغزو ولا تغلوا
ولا تفرروا ولا تمشلوا ولا تقتلوا وليداً واذا غنيت عدوك من المشركين فادعهم الى احدى شي خصال ثلاث او محال فاقبل من اياها
اليها فاقبل منهم وكف عنهم وادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم الى التحول من دارهم الى
دار المهاجرين واعلم ان فعلوا ذلك ان لهم بالمهاجرين وان عليهم ما على المهاجرين فان ابرأ
ان تجروا منها فاجرهم انهم يكونون كاعراب المسلمين بحري عليهم حكم الله الذي يحري المؤمنين ولا يكون لهم في النص والغنية
نصيب الا ان يجاهدوا مع المسلمين فانهم ابو افا سألهم الجزية فان اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم فان ابوا فاستن بالهدى وقابلهم
اذا حاصرت اهل حصن فارادوك ان تجعل لهم ذممة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه ولكن اجعل لهم ذمة الله
اصحابك فانكم ان تحفروا ذمتكم وذمة اصحابكم خير من ان تحفروا ذمة الله وذمة نبيه اذا حاصرت اهل حصن فارادوك
ان تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم فانك لا تدرى اصبت حكم الله ففهم ام لا ثم اخذوا فيهم لجدوا شتم وفي الاحاديث في ذلك
كثرة وفي نفس هذا الحكم شهرة واجماع والان بالدعوة يعلمون انما فاقناهم على اخذ اموالهم وسي عيالهم فربما يجيبون الى انهم
من خير قتال فلا بد من الاستعلاء واما حديث ابن عباس المذكور في الكتاب فرواه عبد الرزاق عن سفيان الثوري

قال فان ابوا ذلك استغاثوا بالله عليهم وحاربوهم لقوله عليه السلام في حديث سليمان بن بريدة فان ابوا ذلك فادعهم الى اعطاء الجزية الى ان قال فان ابوا فاستغن بالله عليهم وقال لهم ولائنا في هو الناصر ولايائنا والمديم على اعدائنا فيستعان به في كل الامور وتضربوا عليهم الحيات كمناضب رسول الله عليه السلام على الطائف وحرقوه وحرقوه لانه عليه السلام احرق البويرة **قال** واسرسلوا عليه لسانه وقطعوا الشجر اهرهم واضمدهوا وحرقوه وكان في جميع ذلك الحاق الكبت والغيظ بهم وكسر شوكتهم وتفرق جمعهم فيكون مشروعا

ابن ابي نجیح عن ابي عبد الله بن عباس قال ما قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم قوما حتى وحاشهم رواه الحاكم وصححه قوله ولو قال لهم قتلوا اعدائهم لكانوا لكن لا عزائمها اتلفوا من نفس ولا مال من دية ولا ضمان لان مجرد حرمة القتل لا تجب ذلك كما لو قتلوا النساء والصبيان وذلك لاستفاد العاصم وهو الاسلام والاحراز بدار الحرب وفي المحيط بلوغ الدعوة حقيقة او حكما بان استفاض شدة فادعوا انهم الى ما ذبحون وعلى ما ذلوا يكون فاقم ظهورها مقامها انتهى ولا شك في ان بلاد الله تعالى من لا شعور له بهذا الامر فيجب ان الهداية عليه من ان هؤلاء لم تبلغهم الدعوة فاذا كانت بلغت لم يجز ولا يمكن ماعدم الوجوب فلما في الصحيحين عن ابن عمر كنت الى نافع اسأله عن الدخيل القتال فكتب الى انما كان ذلك ول الاسلام قد اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم على بن ابي الصديق وعنه و الناعم يقتل على اليال فقتل مقتلهم وبني ذراريم واصاب يومئذ جويرية بنت الحارث حنيفة بن عبد الله بن عمر وكان في ذلك الجيش وروى ابو داود وغيره عن لسامة بن زيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عمدا اليه فقال اغز على ابني صبا حاورا في الغارة لا يكون مع وعرة وابني لوزن جيلي موضع من فلسطين بين عسقلان والرملة ويقال بنى بياض مضمومة آخر الحروف وقيل اسم قبيلة واما الاستجاب فلان التكرار قد يحرم المتصور فيعدم الضرر الاعلى وقيد هذا الاستجاب بان لا يتضمن ضررا بان يعلم بانهم بالدعوة يستعدون او يتحالفون او يتجهضون غلبته لظن في ذلك بما يظهر من احوالهم كالعلم بل هو المراد او حقيقة تبعد الروايات عليها فان اجاب الدعوة وغيره الى الاسلام فلا اشكال والحديث المشهور جعله غاية الامر بالقتال حيث قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فان استغاثوا بهم الى ادار الجزية بهذا امرهم امرآه الاجناد وقد ذكرناه من حديث بريدة ولا اغز ما ينبغي اليه القتال كما نطق به النص قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله سبحانه حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرة وبهذا ان لم يكونوا امرتين ولا مشركي العرب فان هؤلاء لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف على ما يستفح فان بذلوا ما اى قبلوا وكذا هو المراد بالاخطاء المذكور في القرآن بالاجماع وقد قال علي رضي الله عنه لولا الجزية لكانوا يذبحوننا واموالهم كما سألوا ولا عاديته في هذا كثيرة بل هو من الضروريات حتى حديث علي رضي الله عنه في سنده اخبرنا محمد بن الحسن الشيباني ابا هاشم بن الربيع الاسدي عن ابيان بن ثعلب عن الحسين بن مهيون عن ابي الجنوب قال قال علي من كانت له دنانير

كدرنا ودية كدنا نصف الدار قلنا ابا الجنوب قوله فان ابوا استغاثوا عليهم بالله وحاربوهم لقوله عمر في حديث سليمان بن بريدة فان ابوا ذلك فاستغن بالله عليهم وقال لهم ولائنا في هو الناصر ولايائنا والمديم على اعدائنا فيستعان به في كل الامور وتضربوا عليهم الحيات كمناضب رسول الله صلى الله عليه وسلم على الطائف على ما في الترمذي منفصلا فانه قال قال قتبية رثاء كعب عن ركب عن ثور بن يزيد ان النبي صلى الله عليه وسلم انصب النخمين على الطائف قلت لو كعب من هذا الرجل فقال صاحبكم عمر بن ابيان ورواه ابو داود في المراسيل عن محمد بن اسحق عن مالك بن انس عن ابن سعد في الطبقات وزاد ابن معين يواذكره الواقدي في المغازي وذكر ان الذي اشار به سلمان الفارسي وحرقه لانه عم احرق البويرة على ما روي الستة في كتبهم عن ابن عمر قال حرق رسول الله صلى الله عليه وسلم نخل بني النضير قطعه وبني البويرة

ولا بأس برميهم وإن كان فيهم مسلم أسير أو تاجر كان في الرمي دفع الضرر العام بالذنب عن بيضه الإسلام وقتل
الأسير والتجسس خاص ولا يعم قتل كل من حصن عن مسلم فليس منعت باعتباره ولا يستد بابه وإن تكرر البصيان
المسلمين وما لا يسارى له يلقوا عن رميهم لما ينما ويقصدون بالرمي الكفار لأنه إن تغذر التمييز فلا تملك أمكن قصدا
والطاعة بحسب الطاقة وما أصابوا منهم كادية عليهم ولا كفارة لأن الجهاد فرض والضامات لا تقربن بالجهاد
بخلاف حالة المحصنة لأنه لا يمنع مخافة الضمان لما فيه من إحياء نفسه أما الجهاد فيمنع على اتلاف النفس فيمنع حذر الضمان

اسم قتل شبه الغدير ولما يقول حسان بن ثابت وإن على سرية بني لؤي حريق بالبويرة مستظلالان المتصو وكبت أعداء الله وكثيرتهم
بذلك كتحصيل ذلك فيقتلون ما يمكنهم من التحريق قطع الأشجار وإفساد الزرع هذا إذا لم يناسب على الظن أنهم يأخذون بغيرة ذلك فإن كان
أظاهر أنهم منكم لو لم يكن انفتح بذكره ذلك لأنه إفساد في غير محل الحاجة وما أوجب الله ما قوله ولا بأس برميهم وإن كان فيهم أسير أو تاجر
ولو تكرر سوا بأسرى المسلمين وصبيانهم سوا علم أنهم انكفوا عن رميهم انهم المسلمون ولم يعلو ذلك إلا أنه لا يقصد برميهم إلا
الكفار فإن أصيب أحد من المسلمين فلا دية ولا كفارة وعند الأئمة الثلاثة لا يجوز رميهم في صورة الترس إلا إذا كان في المكث غيرهم
في هذه الحالة انهم المسلمون وهو قول الحسن ابن زبارة فإن رسوا وأصيب أحد من المسلمين فقتل الحسن بن زياد وفيه الدية والكفارة
وعند الشافعي فيه الكفارة قولا واحدا وفي الدية قولان وقال أبو اسحق إن قصده لعينه لزمه الدية عليه مسلما أو لم يعلمه فلو علم ليس
في السلام وممنع وإن لم يقصد لعينه بل رمى إلى الصف فاصيب فلا دية عليه وأما الأول فلأن الأقدام على قتل المسلم حرام ويكره
قتل الكافر جازية الأترى أن للام أن لا يقتل الأسارى لمقتة المسلمين فكان تركه لعدم قتل المسلم أولى لأن مقتلة قتل المسلم فرق
مقتل الكافر وجب الاطلاق أما الأول أنا امرنا لبقائهم مطلقا ولو اعتبر هذا المعنى السد باب لان حصنا ما أو مدينة قلما تخلو عن
مسلم فلزم من افتراض القتال مع الواقع من عدم خلو مدينة أو حصن عادة إدارا اعتبار وجوده فيه وصار كرميهم مع العلم بوجوده ولا
ولنا أنهم فانه يجوز اجتماع العلم بوجود من لا يمل قتلهم واحتمال قتله وهو الجاهل مع غير أن الواجب أن لا يقصد بالرمي إلا الكفار
قصد المسلم بالقتل جرم بخلاف ما إذا لم يقصد هو ما إذا فتحت البلدة قال محمد إذا فتح الإمام بلدة وسلم ان فيها مسلما أو مسلما لا يمل
قتل أحد منهم لاحتمال كونه ذلك المسلم أو الذمي إلا أنه قال ولو أخرج واحد من عرض الناس لقتل الباقي يجوز أن يكون غيبا وهذا
فصار في كون المسلم في الباقيين شك بخلاف الحالة الأولى فإن كون المسلم أو الذمي فيهم معلوم بالفرض فوقع الفرق الثاني أن فيهم وفيهم
بالذب عن بيضة الإسلام بآثبات الضرر الخاص هو واجب ثم ان المعامل وجه مسلة الترس على وجه مسلة ما إذا كان فيهم
أسير مسلم أو تاجر وقد يقال ان سلم انه لا يخلو أهل حصن عن تاجر أو أسير فاطلاق افتراض القتال إدارا لاعتباره بالغا فلهذا سلم
انه لا يخلو أهل حصن ان تكرر سوا بالمسلمين بل بالطلاق الافتراض إدارا لحرمة الرمي فإن المشاهدة نفقة فوجب ان يقتيد بما إذا كان
إلى قتل المسلم غالبا وما قوله انه دفع الضرر العام بالخاص الضرر الخاص فقد يقال ان ذلك عند العلم بانهم المسلمون ولو لم يرم
حل الرمي عند ذلك لم يقتيد به وأعلم ان الزاد ان كل قتال مع الكفار هو دفع الضرر العام بالذب عن بيضة الإسلام أي مجتهدهم وان
يحصل فيه الطفر فضرر المسلمون كلهم وهو محل تأمل وتقدير هو ضرر خفيف أشد من قتل مسلم في غالب الظن وإنما يكون الضرر العام قتلها إذا كان
فيه يرميهم ونحوها فإن قيل لما لم يرم الدية إذا أصيب مسلم مع قوله لم يمسح الإسلام وممنع أي ممدراجيب بانه عام محصور من أبنائه
وقطاع الطريق وخبرهم فجاز تخصيصه بالمسنى وهو ما ذكر من قوله لان الفرض لا يفرق بالفرقات كما ذكرنا فيما لو مات من عزرة
القاضي أو حده انه لا دية فيه لان القضاء بذلك فرض عليه فلا يقتيد بطل السلامة والامتنع عن الإقامة بخلاف المضطربة
المحصنة لأنه لا يمنع عن الأكل مخافة الضمان لأن في الامتناع هلاك نفسه والضمان أخف عليه من هلاكها فلا تمنع أما الجهاد فمبني على

قَالَ اَلَا اِنْ يَكُوْنُ اَحَدُ هَؤُلَاءِ مِنْ لَدُنِّي فِي الْحَرَابِ اَوْ يَكُوْنُ الْمَرْأَةُ مُكَلَّمَةً لَتُعَدِّي ضَرْبًا هَا اِلَى الْعِبَادِ وَكَذَلِكَ يَقْتُلُ مَنِّي قَاتِلٌ
عَنْ هَؤُلَاءِ دَفْعًا لِّلشَّرِّ وَلَا اِنْ الْقِتَالُ بِمِيعٍ حَقِيقَةٍ وَلَا يَقْتُلُوا الْحَيَّوْنَ اَلَا اِنَّهُ عَنِ مَخَاطِبِ اَلَا اِنْ يَقَامُ قَاتِلٌ فَيَقْتُلُ دَفْعًا لِّلشَّرِّ غَيْرِ
اِنْ الصَّبَةِ وَالْمَجْنُوْنَ يَقْتُلُ مَا دَامَا يَقَاتِلَانِ وَغَيْرُهُمَا لَا بِاسٍ يَقْتُلُهُ بَعْدَ اَلَا سِرْلَانَهُ مِنْ اَهْلِ
الْعِقَابِ لَتُوجَّهَ اَلْخَطَابُ مَحْوَةً وَاَنْ كَانَ يَحْتَجُّ وَيُفِيْقُ فَهُوَ فِي حَالِ اَفَاقَتِهِ كَالصَّخِيمِ

هم منهم وفي لفظهم من أبا أنهم نجيب وفعلا المعاصرة حمله على مورد السؤال وهم الميعتون وذلك ان فيه ضرورة عدم العلم بالقتل
الى الصغار بانفسهم لان الثبوت يكون معه ذلك والعتيت هو المسمى في عرفنا بالكبت وما الظن الا ان حرمة قتل النساء والصبيان اجاب
فاما الحديث الذي ذكره المصنف انه عليه الصلوة والسلام راي امرأة مقتولة فصاروا ابو داود والنسائي عن ابن الوليد الطيالسي عن عمر
بن الخطاب بن مسعود بن ابي عن جده يارح بن البرقع بن مسعود قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة فزاي الناس مجتمعين على شئ
فبعث رجلا فقال انظر على ما اتفق هؤلاء فجارجل فقال امرأة قتيل فقال ما كانت هذه لتقاتل وعلى المقدمة خالد بن الوليد
فبعث رجلا فقال قل لخالد لا تقتل امرأة ولا عسيفا واخرج النساء ايضا وابن ماجه عن المغيرة بن عبد الرحمن عن ابيه الزناد
عن المرقع وكذا احمد بن حنبل في صحيحه والحاكم في المستدرک وفي لفظه فقال ما كانت هذه تقاتل ثم قال هكذا رواه
المغيرة بن عبد الرحمن وابن جرير عن ابي الزناد فصار الحديث صحيحا على شرط الشيخين وله كلمة زجر وهاه الثانية للسكت ولا وثبت
فقد علق القتل بالمقاتلة في قوله ما كانت هذه تقاتل فثبت ما قلنا من انه معلول بالحرابة فلم يتم قتل ما كان مظنة لاجلاد ليس اياه
ويجوز قتل النساء والصبيان في اياك الشك ونحوه يطل كونه الكفر مخرج حيث هو كفر علة القتل هو لا وهو المراد بقول المصنف انه عليه
علي الشافعي ما بيناه يعني من عدم قتل يابس الشك لكن هذا لا يرام على احد القائلين لانه ذكر في شرح الوجيز وفي الشيوخ والعميان والضعفاء
والزمنى ومقطوع الايدي والارجل قولان في قول يجوز قتلهم وبه قال احمد بن حنبل في رواية لعموم قتلوا المشركين وروى عنه عليه الصلوة والسلام
آفتوا وشيوخ المشركين واستحيوهم وشتمهم ولا نكحوا ولا كفرتهم للقتل وفي قول لا يجوز وبه قال ابو حنيفة ومالك والشافعي في رواية وذكرنا
من الحديث المانع من قتل الشيخ الفاني قال والمقعد والرجلين والمقطوع اليدين والرجلين في معناه رخصت ابي بكر انه اوصى يزيد بن ابي
حين بعثه الى الشام فقال لا تقتلوا الولدان ولا النساء ولا الشيوخ انجبرتمني وانت تعلم ان قوله لا تقتلوا المشركين عام مخصوص بالذمة
والنساء والصبيان فجاز تخصيص الشيخ الفاني ومن ذكر المعص بالقياس لو لم يكن فيه خفيكيت منهم ما سمعت بل ما قدنا من ان النصوص مقيدة
ابتداء بالمحايين على ما يرجع اليه واما حديث شيخ مقدم انه ضعيف بالانقطاع عنه فمما يحتاج بن اراطه ولو سلم فنجب تخصيصه على ما ذكرنا
على اصولهم واما قول المصنف انه عليه الصلوة والسلام مني عن قتل الصبيان والذاري فالمراد بالذاري النساء من اسم السبب في السبب
قال في العزيزين وفي الحديث لا تقتلوا ذرية ولا عسيفا اي امرأة ولا اجير ثم المراد بالشيخ الفاني الذي لا يقتل من لا يقدر على القتال
ولا الصبياح عند التقارب الضعفين ولا على الاحبال لانه كجى منه الولد فيكتر محارب المسلمين وذكر في الذخيرة وزاد الشيخ ابو بكر الرازي في
كتاب المرد من شرح الطحاوي انه اذا كان كامل العقل يقتله وشبهه قتل اذا ارتد والذي لا يقتله الشيخ الفاني الذخيرة وزاد عن حدود
القتل والميزن فمناج يكون بمنزلة الجنون فلا يقتله ولا اذا ارتد قال ما التزمي فهم بمنزلة الشيخ فيجوز قتلهم اذا راي الامام ذلك
كما يقتل سائر الناس بعد ان يكونوا عتلا ويقتلهم ايضاً اذا ارتد وانتهى ولا يقتل مقطوع اليدين ولا مقطوع يده ورجله وجلد وقليل
اقتل اليدين او احدى الرجلين وان لم يقاتل قوله الا ان يكون احد هؤلاء استثناء من حكم عدم القتل ولا خلاف في هذا الاحد
ووجه امره عليه الصلوة والسلام يقتل يزيد بن الصمة وكان عمره مائة وعشرين عاماً واكثر فقد عني لما سجي به في جيش هو اذن الامام

نی

三

4

وذكر ان يتي في رجل يابوس المشركين يقتل قوله تعالى فاصبرنا في الدنيا مع فادانه يجب عليه احياءه بالانفاق فينا قضاء الاطراف في اننا فان ادركنا مقتله عليه حية بقتله غيره لان الفضي يحصل بغيره من غير اتي حاكمه المأمور ان قصدا لابي قتله بحيث لا يمتننه دفعه ولا بقتله لا باس لان مقتضاه الدفع لا يرى انه لشيء لابي المسلم سيفه على ابيه لا يمتننه دفعه ولا بقتله لا بقتله لا يمتننه دفعه الا و

باب لموادعة ومنه

وادراكى كحام ان يصالح اهل الحرب او يقاتلهم وكان في ذلك مصلحة للمسلمين فلا بأس به لقوله تعالى وان جئوكم فاجتنبوا
 وتوكل على الله وادع رسول الله عليه السلام اهل مكة عام الحديبية على ان يفتح الحرب بينهم وبينهم
 وبينهم عشرين سنين وكان الموادة معهما معنى اذا كان خيرا للمسلمين لان المقصود وهو دفع الشر حاصل
 وكذا كذا يقتل من قاتل من كل من قاتلنا انه لا يقتل كالمجنون والصبي والمرأة الا ان الصبي والمجنون يقتلان في حال قتالهما بايديهما
 والرومان ونحوهم فانهم يقتلون اذا قاتلوا بعد الاسر والمرأة المكة تقتل وان لم تقا تل وكذا الصبي المملك لم يقتله الملك لان في قتل الملك
 كشركهم وفي السيرة الكبر لا يقتل الراهب في صومعته ولا اهل الكنائس الذين لا يخاطبون الناس فان خاطبوا قتلوا كالقسيس والذي
 يحج بغير حق يقتل في حال الفاقة وان لم تقا تل قوله ويكره ان يبدى الرسل اباه من المشركين او جدا وامه اذا قاتلت او جديا يقاتل لقوله
 وصاحبها في الدنيا معروف فانزلت في الابوين ولو مشركين لقوله وان جاءك على ان تشرك بي لميس لك به علم الآية ولا يجب عليه
 الاتفاق لا حينا به فينا فتنه الاطلاق في افنايه فان ادرك اى ادرك الابن ليقته والابن قاتل على قتل المتنع الابن على الاب
 بغير قتل بل يشغل بالمجاوله بان يعرب فرسه او يطرحه عن فرسه ويخيه اسلحه مكان ولا ينبغي ان يفر من عند ربه ولا يصير جرحا على ابن
 الجية الى ان يغيب ما ذكرناه لا يدعه ان يهرب الى ان يجي من يقتله فاما ان لم يتمكن الابن من دفعه عن نفسه الا بالقتل فليقتله لانه لو كان
 مسلما او قتل ابنه والتمس من التخلص منه الا بقتله كان له قتل القتيه طريقا لدفع شره فمنا اولى ولو كان في سفر وعطشا ومع الابن ما يفي
 الحاجة احداهما كان للملأين شره ولو كان الاب يموت وينبغي ان لا يسمع اباه المشرك يذكر الله رسول الله بسوءه ان يكون له قتل الماروى ان ابا جهيد
 بن الحجاج قتل اباه حين سمعه يسب النبي صلى الله عليه وسلم وشربه وكرم فلم يكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ولا يكره للاب قتل ابنه
 المشرك وكذا سائر القربات عندنا كالمعلم والخال مباح قتلهم ولا مناقضة لان نفقة ذوى الارحام عندنا لا تجب للمسلمين منهم بخلاف القربات
 البغاة يكره ان يسيبهم كالأب واما في الرجم اذا كان الابن احدا للشهود فقتل بالرمم ولا يقصد قتله بان يرميه مثلا لاجساد
باب الموادة ومن يجوز امانه الموادة المسالمة وهو جسد ومعنى لا صورة فاحته عن الجهاد وصورة
 ومعنى وما قتل لانه ترك الجهاد وترك الله يقتضيه سبق وجوده فغير صحيح بل يتحقق ترك الزنا وسائر المعاصي
 ممن لم يوجب منه اسلاما ويثاب على ذلك وهو مكلف بتركها في جميع عسره والا كان تخفيفا بالمحال
 قوله واذا رأى الامام ان يصالح اهل الحرب او يقاتلهم بال ولامال وكان ذلك مصلحة للمسلمين فلا بأس به لقوله تعالى وان جئوكم فاجتنبوا
 فاجتنبوا كما وتوكل على الله الآية وان كانت مطلقة لكن اجماع الفقهاء على تقيدها بروية مصلحة المسلمين في ذلك كآية اخرى هي قوله تعالى
 فلا تنهوا ولا تدعوا الى السلم وانتم الا علون فاما اذا لم يكن الموادة مصلحة فلا يجوزنا الاجماع وفي السلم بكسر السين وفتحها مع سكن الهمزة
 وفتحها ومنه قوله تعالى واقولوا اليكم السلم ومقتضى الاصول انها اما منسوخة ان كانت الثانية بعد اى نسخ الاطلاق وتقييده بحالة
 والمعارضة في حال عدم وجود المصلحة ان لم يعلم ترجح مقتضى المنع اعنى آية فلا تنهوا كما هو القواعد في تقديم المحرم واما حديث موادة
 عليه الصلوة والسلام اهل مكة عام الحديبية عشرين سنين فمظرفيه بعض الشارحين بان الصحيح عند صحاب المغازي انها كانت كذا ذكره
 معتمر بن سليمان عن ابيه وليس بلازم لان الحاصل ان اهل النفس يختلفون في ذلك فوقع في سيرة موسى بن عقيب
 انها كانت سنيتين اخرج البيهقي عنه عن عروة بن الزبير عن سالم قال البيهقي وقولهما سنيتين يريدان بقاء سنيتين الى ان يقتل المشركون
 عندهم وخرج المعنى صلى الله عليه وسلم اليهم فتح مكة واما المدة التي وقع عليها عقد الصلح فيمنه ان يكون المحفوظ ما رواه

وذكره في كتابه الذي للمؤرخ المحدث المعتمد في ما زاد عليها من الأخبار إذا لم تكن خيرا لأنه تركه في كونه كدسورة ومعنى أن صاحبها لم يتركه ثم رأى بعض الصالحين أن
 هذا اليوم لا يتم ما تقدم لأنه عليه السلام بنى الموادة التي كانت بينه وبين جده وكان المصلحة لما بينت كان النذير جادا وإيعاء العهد ترك
 النجاة دسورة ومعه فلا بد من النذير أمن الخوف وقد قال عليه السلام في العفو وفاء له ولا بد من عقابا ويبلغهم فيها خبر النذير إلى جرحهم وكيف في ذلك
 بعضهم من لا يتمكن من عقابهم بعد عليه بالنذير من نفاذ الخوف إلى طرف مملكة لأن بنى الخوف قال أن بدأ النجاة فأنه لم يتركهم لم يتركهم
 ذلك باتفاقهم لا لهم صاروا قاضين للعهد فلا حاجة إلى نقضه بخلاف ما إذا دخل جماعة منهم فقطعوا الطريق لأمنه لهم حيث لا يكون
 نقضا للعهد لو كانت لهم منعة وقالت المسلمين علانية يكون نقضا للعهد في حقهم ودون غيرهم لأنه بعذر اذن ملكهم ففعلهم لا يتركهم
 غيرهم حتى لو كان باذن ملكهم صاروا قاضين للعهد لأنه باتفاقهم معهم

محمد بن اسحق وهو عشرين اشقي وما ذكره عن ابن اسحق هو المذكور في سيرته وسيرة ابن هشام من غير أن يتعقبه ورواه ابو داود عن
 حديث محمد بن اسحق عن الزبير بن عروة عن الزبير بن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم أنهم صلحوا على وضع الحرب عشرين بين
 فيها الناس وعلى ان بيننا عينية مكنونة وانه لا اسلار ولا اغلال رواه احمد في مسنده مطولا لبقعة الفتح ثنا يزيد بن بارون ابنا ابن
 اسحق فساد الى ان قال على وضع الحرب عشرين يامن فيها الناس وكيف بعضهم بعضا وكذا رواه الواقدي في المغازي حدث
 ابن ابى شبرمة عن اسحق بن عبد الله بن ابي فروة عن واقد بن عمر فذكر قصة الحديبية انها ان قال على وضع الحرب عشرين الخ والوجه
 الذي ذكره لم يبق حتى يحسن يتحقق المعارضة فيجب اعتباره فان الكل اتفقوا على ان سبب الصلح كان نقض قریش للعهد
 حيث اعانوا على خراجه وكانوا دخلوا في حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتفقوا في مدة الصلح فرفع الخلاف ظاهر ابان مروان
 قال سنتين ان يقاها سنتين ومن قال عشرين قال نه عقد عشرين كما رواه كذلك فانه لا تنا في مباح والند سجادة اعلم قوله ولا يفتقر الحكم
 وهو جواز الموادة على المدة المذكورة وهو عشرين للمعنى الذي به علل جوازا وهو حاجة المسلمين او ثبوت صلحتهم فانه قد يكون المشر
 بخلاف ما اذا لم تكن الموادة او المدة السامة خير للمسلمين فانه لا يجوز لانه ترك للجها وصورة ومعنى وبالحج الا باعتبارانه جهاد وملك انما يتحقق
 اذا كان خير للمسلمين والا فلو ترك لما موزبه وبهذا يدفع ما نقل عن بعض العلماء من منعه اكثر من عشرين ان كان الامام غير مستظمر وهو
 قول الشافعي ولقد كان في صلح الحديبية مصالح عظيمة فان الناس لما تقاربوا انكشفت محاسن الاسلام للذين كانا متباينين في العقول
 من المسلمين لما تقاربهم وبجاء طوبى قوله وان صاحبهم ثم رأى ان نقض الصلح الفع بهذا اليوم اى القى اليوم عهدهم فذلك بان يعلمهم
 انه رجع عما وقع قال نعم واتحافن من قوم خيابة فابن اليوم على سوار اى على سوايتكم ومنهم في السلم بذلك لكن ظاهر الآية ان مقتضى
 بنون الخيابة وهو مثل ان علمتم فيهم خيرا في الكتاب ولعل خوف الخيابة لا زعم العلم بكفرهم وكوهم حربا علينا والاجماع على انه لا يتحقق جفورا
 لان المماثلة في الاول ما صحت الا لانها النفع فلما بتل الحال عاد الى المنع ولا بد من النذير تحترز عن العذر وهو محرم بالعمومات نحو صلح
 في البخاري عنه عليه الصلوة والسلام من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ربع خصال من كمن فيه كان منافقا خالصا من اذا حدث كذب
 واذا وعدا خلف اذا عابده عذرا فاحكم فخر وروى ابو داود والترمذي وصححه كان بين معاوية وبين الروم عهد وكان يسير نحو بلادهم حتى
 اذا نقض العهد غزاهم فجار رجل على فارس او بزدون وهو يقول الله اكبر الله اكبر وفار لا عذر ففطر واذا هو عمر بن عتبة فارسل اليه معاوية
 فساله فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان بينه وبين قوم عهد فبشده عقده ولا يكلمها حتى ينقضى امداء او ينقض اليهم على سوا
 فرجع معاوية بالناس ورواه احمد وابن حبان وابن ابى شيبة وغيرهم واما ما ذكره لمصر من قوله عليه الصلوة والسلام فالا عذر فلم يعرف في
 الكتب الحديث الا من قول عمرو بن عتبة هذا وما استدل الله به صلى الله عليه وسلم بنى الموادة التي كانت بينه وبين اهل مكة فالا ليق اذ جعل
 فيها ياق من قوله وان بدأ النجاة نقضتكم ولم ينبذ اليهم اذا كان باتفاقهم لانهم صاروا قاضين للعهد فلا حاجة الى نقضه وكذا اذا دخل
 جماعة منهم لهم منعة وقالت المسلمين علانية يكون نقضا في حقهم خاصة فيقتلون ويترقون هم ومن معه من الذراري الا ان يكون باذن ملكهم
 فيكون نقضا في حق الكل ولو لم يكن لهم منعة لم يكن نقضا لاني حقهم ولا في حق غيرهم وانا قلنا هذا لانه لم ينبذ اليهم بل مكنه بل هم بدوا بالعدا

واذا راي الامام سوادا من اهل الحرب ان ياخذ على ذلك ما لا فلا بأس به لانها اجازت الموادعة بخير المال فلذا
 بالمال لكن هذا اذا كان بالمسلمين حاجة اما اذا لم يكن لا يجوز لما بيننا من قبل والمأخوذة من المال تصرف مصاريف
 الجزية عند اذا المرينوا بساحتهم بل ارسلوا رسولا لانه في معنى الجزية اما اذا احاط الجيوش بهم ثم اخذوا
 المال فهو غنمة تخصم اليهم لا تقسم الباقي بينهم لانه ما اخذوا بالقرعة مما لا يردون فيوادعهم الا امام حتى ينظر في امرهم لان الاسلام
 من وجوبهم فجاز اخذ قتلهم طوعا في اسلامهم ولا تأخذ اعليه الا كانه يخي اخذ الجزية منهم لما بيننا من اخذ له لانه ما اخذوا من غيرهم ولو حاصر
 المسلمين طلبوا الموادعة على مال يبد فعه المسلمون اليهم لا يفعل الا اماما فدية من اعطاء الدابة
 والحاق المذلة باهل الاسلام الا اذا خاف الهلاك لان دفع الهلاك واجب بطريق يمكن
 قبل معنى المدة فقاتلهم ولم ينيذ اليهم بل سأل الله ان يعي عليهم حتى يغيثهم فاجابوا المذكري جميع اصحاب السير والمغازي ومن تلقى القسوة
 وردوا لما في حديث ابن اسحق عن الزهري عن عروة بن الزبير عن مروان بن الحكم المصورين من حرة قال كان في صلح رسول الله صلى الله
 عليه وسلم من شار ان يدخل في عقد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده دخل فدخلت خزائن في عقد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ودخلت بنو بكر في عقد قريش فمكثوا في المدة نحو سبعة والثمانين عشرة شهرا ثم ان بني بكر الذين دخلوا في عقد قريش ويتوجهوا الى الذين
 دخلوا في عقد رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلا بما لهم يقال له الوتير قريب من ثمانين فرس فبنايل ولا يعبر بنا محمد ولا يرا انا احد فاعانوا
 بنو بكر بالسلاح والكرارخ وقاموا اخراقة معهم وركب عمر بن سالم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرجوا فلما قدم عليه انشده له ايام
 اني ناسد محمدا خلف ابنا وابيه الا تلبدا ان قريشا غافوك الموعدا ونقضوا ميثا قاك الموكدا ثم تم بميتة بالوتير جردا
 فقتلوا نارا كسا وسجد لسانه في رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبر يا عمر بن سالم حر امر الناس متجهرا وادسأل
 ان يعي على قريش خبرهم حتى يغيثهم في بلادهم وذكر موسى بن عقبة نحو هذا وان ابابكر قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم الم يكن بينك وبينهم
 مدة قال لم يهلك ما صنعوا بكي كعب ورواه الطبراني من حديث يمينه ورواه ابن ابى شيبة مرسل عن عروة ورواه مرسل عن
 جماعة كثير في كتاب المغازي وفيه فقال ابوبكر يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يكن بيننا وبينهم مدة فقال انهم غدروا ونقضوا العهد فانا غايزهم ثم
 في النبذ لا يعني مجرؤا اعلامهم بل لا بد من معنى مدة يتكلم بكم بعد علمه بالنبذ من القاء الخبر الى اطراف مملكته ولا يجوز ان يثار على شئ
 من بلادهم قبل معنى تلك المدة قوله وان راي الامام سوادا من اهل الحرب وان ياخذ المسلمون على ذلك ما لا جاز لانه لما جاز
 بالمال فبالمال وهو اكثر نفعا اولى الا ان هذا اذا كان بالمسلمين حاجة اما اذا لم يكن فلا يوادعهم لما بيننا من قبل يعني قوله لانه ترك الجهاد
 صورة ومعنى قال شارح ويجوز ان يكون اشارة الى قوله لانه يشبه الاجر يعني في مسئلة الجعل قبل باب كيفية القتال وبهذا يقتضيه
 ان الموادعة يجوز واخذ بالهم لا يجوز اذا كان بال المسلمين كثير غير انهم ليسوا متساوين للحرب لقلته العدو الحاضر لتفرق المقاتلة في البلاد
 ونحوه وهو بعيد لان ذلك كله جهاد وفي اخذوا المكم لشركتهم وتقسيل لما دهم فاخذوا لهذا المعنى من الجهاد والاجرة على التركن باعتبار
 ثم ما يؤخذ من هذا المال تصرف مصاريف الخراج والجزية وان كان قبل التزول بساحتهم بل برسل اما اذا نزلنا لهم فهو غنمة تخصم
 يقسم الباقي لانه ما اخذوا منهم قهر معنى واما المتردون فلا بأس بموادعهم ومعلوم ان ذلك اذا غلبوا على بلدة وصاروا رعيهم وارا الحرب والا
 فلا لان فيقتصر المتردون على الرقوة وذلك لا يجوز ولهذا قيده الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير ساوكرنا قال يدل عليه وضع مسئلة
 في مختصر الكرخي ليقوله غلب المتردون على دار من دور الاسلام فلا بأس بموادعهم عند انخوت فلو دأبهم على المال لا يجوز لانه في
 معنى الجزية ولا تقبل من الجزية وقوله لما بيننا يعني في باب الجزية ومع هذا لو اخذه لا يرد عليهم لان لهم في المسلمين اذا ظهر وبخلاف
 ما اذا اخذ من اهل البغي حيث يرعاهم بعد ما وضعت الحرب اوزارها لانه ليس فيا الا لانه لا يرد حال الحرب لانه اعانوا لهم
 قوله ولو حاصر العدو المسلمين وطلبوا الموادعة على مال يبد فعه المسلمون اليهم لا يفعل الا امام لما فيه من اعطاء الدية اى القبيصة ومن ترك
 عمل ابى كبري عنهما في الحديثية وكان متجانعا عن صلح اليس برسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابوبكر بن علي قال لولسنا بالمسلمين قال بنى قال لولسنا

عمر بن الخطاب

ولا ينبغي ان يباع السلاح من اهل الحرب الا للمسلمين لان الله عليه السلام اخفى عن اهل الحرب وجهه صلى الله عليه وسلم
 لا ينبغي ان يباع السلاح من اهل الحرب الا للمسلمين لان الله عليه السلام اخفى عن اهل الحرب وجهه صلى الله عليه وسلم

بالمشركين قال ابي قال فعلم ان علي بن ابي طالب قال لا يبيع السلاح من اهل الحرب الا للمسلمين لان الله عليه السلام اخفى عن اهل الحرب وجهه صلى الله عليه وسلم
 وذكر ابن اسحق في السير في الحريش ليس ممن ان قيل نفسه فالعزة خاصية الايمان قال عليه السلام لا يبيع السلاح من اهل الحرب الا للمسلمين لان الله عليه السلام اخفى عن اهل الحرب وجهه صلى الله عليه وسلم
 الملك على نفسه والمسلمين فلا بأس لان النبي صلى الله عليه وسلم لما شهد على الناس البلاء في وقعة الخندق ارسل الى عيينة بن حصن
 والحبيب بن عوف بن ابي حارثة المري بما قاموا من غطفان واعطاهما ثمانين ثمار المدينة على ان يرجعا بمن معها فخرج بينهما
 الصلح حتى كتبوا الكتاب ولم تقع الشهادة ولا غزوية الصلح فلما اراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يغفل بعث الى سعد بن معاذ
 وسعد بن عباد فذكر لهما ذلك فاستشارا فيه فقالا لا يبيع السلاح من اهل الحرب الا للمسلمين لان الله عليه السلام اخفى عن اهل الحرب وجهه صلى الله عليه وسلم
 لنا قال بل شئ صنعته لكم والله ما صنع ذلك الا لاني رايت العرب قد رستكم عن قوس واحد وكالكم من كل جانب فاروت ان كبركم
 من شوكتهم الى امرنا فقال له سعد بن معاذ يا رسول الله قد كنا نحن وهؤلاء القوم على المشرك بآبائهم وعبادة الاوثان لان عبد الله ولا نعرفه
 وهم لا يعلمون ان ياكلوا منها ثمرة الاشرار او يبايعوا فحين اكرمنا الله بالاسلام وبدا اننا نأكله وانما يكذبونهم اعدائنا وما لنا بهذا من حاجة
 والله اعظمهم الا لايستحق حتى يحكم الله بيننا وبينهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانتم وذاك فتناول سعد الصحيفة فحماها فيهما من الكتابة
 ثم قال للجهد واعلينا قال محمد بن اسحق حدثني به عاصم بن عمرو بن قتادة ومن لا اتهم عن محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري عن علي بن
 هذا القول لان دفع الهلاك واجب باي طريق يكن وهو تسابل فانه لا يجب دفع الهلاك باجره كالكفر ولا يقتل غيره لو اكبره عليه يقتل
 نفسه بل يصير للقتل ولا يقتل غيره ولو شرطوا في الصلح ان يرد اليهم من جاب مسلما منهم بطل الشرط فلا يجب الوفاء به فلما يرد اليهم من جاب مسلما
 منهم وهو قول مالك وقال الشافعي يجب الوفاء به في الرجال دون النساء لانه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في المدينة حتى جاءه
 ابو جندل بن عمرو بن سبيل وقد كان اسلم فرده فصار ينادي يا معشر المسلمين ارادوا الى المشركين يقتلونني عن ديني فقال له عليه السلام ولا
 اصبر يا جندل فاستسب فان الله جاعل لك وللمن معك من المستضعفين ذراعا من حربه وكذا يردوا بالصبر والامانة في النساء لا يجوز
 روهن ولا شك في انفسا نكاحا فليطلب وجهها الحربي للمهر بل يعطاه للشافعي فانه قولان في قول لا يعطاه وهو قولنا واما مالك واهله
 وفي قول يعطاه قال الله فان علمتموهن مومنات فلا جناح عليهن الى الكفار وهذا هو دليل النسخ في حق الرجال ايضا اذا افرق بين الرجال
 والنساء في ذلك بل مضته ردوا السلم اليهم اكثر من حين شرع ذلك كان في قوم من اسلم منهم لا يلبسون في تعذيبه فان كل قبيلة لا تعرف
 لمن فعل ذلك من قبيلة اخرى انما يتولى رده عشيرة وهم لا يبلغون فيه اكثر من القيد والسبب والابانة وقد كان بكبة بعد هجرة النبي
 صلى الله عليه وسلم جماعة من المستضعفين مثل ابي بصير والي جندل بن سبيل بن عمر الى نحو سبعين لم يبلغوا فيهم النكاحية لعشارهم والامر على
 خلاف ذلك قوله ولا ينبغي ان يبيع السلاح من اهل الحرب الا للمسلمين لان الله عليه السلام اخفى عن اهل الحرب وجهه صلى الله عليه وسلم
 منى عن بيع السلاح من اهل الحرب وحده اليهم والمعروف ما في سنن البيهقي وسند البزار ومجموع الطبراني من حديث نخبر عن كثير لشقاع عن عبيد الله
 القتيبي عن ابي رباح عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم منى عن بيع السلاح في الفتنة قال البيهقي الصواب ان
 موقوف اخرجه ابن عدي في الكامل عن محمد بن مصعب القرظي وقد خلت فيه عدة ابن حصين وقال ابن عدي هو عندى لا بأس

ولان فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع من ذلك ولان الكراع لما بينا وكان الحدي لانه اصل السلاح ولان بعد المواذعة
لانها على شرف النقص او لا نقضاء فكما اننا على شرف الانقضاء والنقص قال وهو القياس في الطعام والخبز الا اننا عرفناه
بالنقص فان عليه السلام امرنا ان يميزنا هل مكة وهم حرب عليه

ونقل عن احمد بن حنبل قال قال المصنفون في قتال المسلمين وتجهيزهم اليهم تقويتهم على قتال المسلمين وكذا لكرار اى الخيل والافرقت
في ذلك ما قبل المواذعة وما بعد لانها على شرف الانقضاء والنقص قال وهو القياس في الطعام والخبز الا اننا عرفناه
دار الحرب لان بالتقوى على كل شئ ولم يقصود اضعافهم لاننا عرفناه اى نقل الطعام اليهم بالنقص يعنى حديث تمامه وحديث اسامة
رواه البيهقي من طريق محمد بن اسحق عن سعيد المقبري عن ابى هريرة فذكر قصة اسلام تمامه وفي آخره قوله لابل مكة حين قالوا له صوبت
نقال انى والله ما صوبت ولكنى اسلمت وصدرت محمد او انت به وادى الله الذى نفس تمامه بيده لا تايتكم حبة من التمامه وكانت لعين
مكة ما بقيت حتى يا ذن فيها محمد والنصف الى بلده ومنع الحمل الى مكة حتى جهدت قريش فكتبوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
يسأون بارحاهم ان يسيروا معه يحمل اليهم الطعام ففعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكره ابن هشام في آخر السيرة وذكره انهم
قالوا الصبات فقال لا ولكنى اتبعته خير الدين محمد والله لا تصل اليكم حبة من اليا تمه حتى يا ذن فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى ان قال فكتبوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انك تامر بصله الرحم وانك قد قطعت ارحامنا فكتب عليه الصلوة والسلام لى
ان يحل عليهم وبين الحمل وابا بيع الحدي وسلاح فمنه لاهل اصل السلاح وهو ظاهر الرواية قال الحاكم نص على تسوية الحديد والسلاح فوجب
فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير الى انه لا يكره حيث قال وهذا في السلاح واما فيما لا يتناول الا لا يصيغ فلا بأس به كما ذكره صاحب المزايا
وابا بلسا بيع الخمر ولم يبيع الغنم يا سا ولا يبيع الخشب واما ما شبه ذلك وقال الفقيه ابو الليث في شرحه وليس هذا ما قالوا
في بيع العصير لم يبيع الخمر لان العصير ليس بالهبة يصير آلة لما بعد ما يصير خمر فلهذا ما هنا فالسلاح آلة لقتلته في الحال
ويكره بيعه ممن يعرف بالقتلته قيسل بشارته هذا يعلم ان بيع احد يدينهم لا يكره **فروع** من الميسر
طلب ملك منهم الذمة على ان يترك ان يحكم في اهل مملكته ما شاء من قتل وظلم لا يصلح في الاسلام لا يجاب الى ذلك لان التقرير على الظلم
مع قدرة المنع منه حرام ولان الذى من يلزم احكام الاسلام فيما يرجع الى المعاملات فشرط خلافه باطل ولو كان له ارض فيها قوم من
اهل مملكته هم عبدة يبيع منهم ما شاء من فضل وحصار ذمة قيم عبدة كما كانوا يبيعون ان شار لان عقدا الذمة خلفت عن الاسلام في الاحكام
ولو اسلم كانوا عبدة فلماذا افاضار ذميا وهذا لانه كان ما كان لهم بيده القاهرة وقادرات وكادت بعقد الذمة فان ظفر عليهم عدو فقتلهم
المسلمون فانهم يريدونهم على الملك بغير شئ قبل التهمة وبالقيمة بعد التهمة كسائر اموال اهل الذمة وهذا لان على المسلمين القيام بدفع الظلم
عن اهل الذمة كما عليهم ذلك في حق المسلمين وكذا لو اسلم الملك واهل ارضه او اسلموهم وونه هم عبدة ولو ادعوا على ان يؤدى كل
سنة شيئا معلوما وعلى ان لا يخرج عبيد في بلادهم احكام المسلمين لا يفعل ذلك الا ان يكون خير المسلمين لانهم هذه المواذعة لا يلائم من
احكام الاسلام ولا يخرجون من ان يكونوا اهل حرب وترك القتال مع اهل الحرب لا يجوز الا ان يكون خيرا للمسلمين ثم اذا غفل ذلك
ان كان بعد ما احاط بهم الجيش او قبله برسول تقدم حكم هذا المال ولو صاحوهم على ان يؤدوا اليهم كل سنة مائة راس من الغنم واولادهم
لم يبيع لان هذا الصلح وقع على جاعتهم كما كانوا كلهم متساوين اترفاقا لثلاثين يوما الايمان وخدمهم لرباع ابنة بعد هذا الصلح لم يجر فلذلك لا يجوز
تمليك شئ من نفوسهم واولادهم بحكم تلك المواذعة لان جريتهم ما كدت بخلاف ما لو صاحوهم على مائة راس باعيا منهم اول السنة وقالوا

بأنه
نقل

حارب

انوار

فصل اذا امن رجل حر او امراة حرة كافرا او اجاعة او اهل حصن مدينة هو اما تعلم لم يكن لاحد من المسلمين قتالهم الاصل فيه قوله عليه السلام
 المسلمون تكافؤا دعاؤهم ويسعون بذمتهم ادناهم اي قتلهم هو الواحد لانه من اهل القتال فيخافونه اذ هم من اهل المنعة فيتحقق الايمان منه
 للمراعاة محله ثم يتعدى الى غيره وكان سببه لا يتجزى وهو الايمان لانه الايمان لا يتجزى فليكن كمال كولاية الكفار **قال** لان يكون في ذلك
 مفسدة فينبذ اليهم كما اذا امر الامام نفسه لثا المصلحة الفدية قد ينشأ له احوال احوال صوابا وامر من ليس له بجيش وفيه مفسدة ينبذ الامام الايمان لما يبتا
 بزيادة الامانة فيأية الله على رايه بخلافه اذا كان في نظر لانه ربما اوتت المصلحة بالثأير فكان حقه ولا يكون له ان يفي لانه ممتهم بجهل كذا ولا ولاية له على المسلمين
قال ولا اسير ولا تاجر يخل عليهم لانهم اقربون تحت ايديهم فلا يخافونهم ولا ايمان يخشونهم لئلا يخشوا لانهم اعداء في حق الاقناع
 المصلحة ولا تعلم كما استند الامر عليهم بمجدون اسير او تاجر ان يتخلصون بامانه فلا ينضم لنا باب الفتح

امنوا على ان يولاركم ونصا حكم ثلاث سنين مستقبلة على ان يعطاكم كل سنة مائة راس من قريتنا فانه جاز لان المسلمين في سنة الاول
 اثنتا عشر المودة ومن ما ثبتت الامان لهم فاذا جعلوهم شتى من المودة بعهدهم اياهم عوضا للمسلمين صاروا ممالك المسلمين بالمودة
 والمشرية وفي السنين الكائنة بعد المودة اربعة ارباب فربما ولو سرق مسلم متاسا من المودة لم يسل المودة لانه لا يسل المودة لان مال المتاس
 لا يملك بالمسقة لانه عذر فلا يصح شرابه ومنه ولو انما رقوم من اهل الحرب على اهل الصلح جاز ان يشتهى منهم ما حسن ذوه من اموالهم
 لانهم ملكو بابا لا حلال المسلمين ثم لا يلزم رد شي من ذلك عليهم ولا بالمشن لانهم بالمودة ما خرجوا عن كونهم اهل حرب اذ لم يقدروا
 الى حكم الاسلام فلا يجب على المسلمين القيام بغيرتهم ولو دخل بعضهم وارب حرب اخرى فظهر المسلمون عليها لم يتعذر منوال لانه في امان المسلمين

فصل في الامان وهو نوع من المودة في التحصين قوله واذا امن رجل حر او امراة حرة كافرا او اجاعة او اهل حصن
 او مدينة صح اما تعلم على اسناد المصدر الى المفعول ولم يجر لاحد من المسلمين قتالهم والاصل فيه قوله عليه الصلوة والسلام
 المسلمون يتكافؤون وما بهم اي لا يزيد دية الشرف على دية الوضيع ويسعون بذمتهم ادناهم اخرج ابو داود ومن حديث عمرو
 ابن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمون يتكافؤون وما بهم ويسعون بذمتهم ادناهم
 ويرد عليهم اقصاهم وهم يد على من سواهم ومعنى يرد عليهم اقصاهم اي يردوا لاجل منهم التبعة عليهم وذلك ان العسكر اذا دخل
 دار الحرب فاقطع الامام منهم سرايا وجبها للاغاثة فاعينته جعل اماما يري وما بقي لاهل العسكر لان بهم قدرت السرايا على التوصل في
 دار الحرب واخذ المال اما قوله وهم يد الى اخره اي كانوا له واحدة مع من اياهم من المالك كالعند الواحد باعتبار تعاضدهم عليه لكن يراه
 ابن ماجة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المسلمون يتكافؤون وما بهم ويسعون بذمتهم ادناهم ويجبر عليهم اقصاهم وهم يد الحديث ففسر
 في ذلك الحديث بالاجارة فالمعنى يردوا لاجزة عليهم حتى يكون كلمهم مخبرا والمقصود من هذا الحديث محل الدية وهو في الصحيحين عن علي قال
 ما كتبنا عن النبي صلى الله عليه وسلم الا القرآن وما في هذه الصحيفة قال عليه الصلوة والسلام المدينة حرم فمن احدث فيها حثا او اوى فمخا فاعليه
 لعنة الله والملائكة والناس اجمعين لا يقبل الله منه يوم القيمة الا صرا ولا عدا ولا دومة المسلمين واحدة يسعى بها ادناهم فمن احقر مسلما فعليه
 لعنة الله والملائكة والناس اجمعين لا يقبل الله منه يوم القيمة صرا ولا عدا ولا دومة المسلمين واحدة يسعى بها ادناهم فمن احقر مسلما فعليه
 ومن قال ان الشيخ علام الدين وهم اذا خرج من حديث علي من جهة ابي داود والواقع ان الشيخين اخرجاه غلط فان ما في الصحيحين ليس فيه
 يتكافؤون وما بهم وهو يريد ان يخرج ما ذكره في الهداية لانه هو محل الحاجة من الحديث فقط وفسر المصدر اناهم باقلم في العدو وهو الواحد اشترا عن
 تفسير مجاهد من الذاة ليدخل العبد كما سياتي وليس بلازم اذ على هذا التفسير ايضا فيه دليل للمجد وهو اطلاق الادي في بمعنى الواحد فانه يتناول الواحد
 حرا وعبا او قد ثبت في امان المرأة احاديث منها حديث ام باني في الصحيحين عنها قالت يا رسول الله زعم ابن ابي عمير انه قاتل رجلا
 قد ابرته فلان بن فلان قال عليه الصلوة والسلام قاتلنا من اجرت وامناس امننت ورواه الاثرقي من طريق الواقدي عن ابي ذؤيب
 عن المقبري عن ابني مرة مولى عقييل عن ام باني بنت ابني طالب قالت ذهبت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله
 اني اجرت حمويين لي من المشركين فاراد هذا ان يقتلها فقال عليه الصلوة والسلام ما كان له ذلك الحديث وكان اللذان اجارته ام باني

ومن ثم دار الحزن لما لم يلبسوا الا بغير ما كانوا يلبسون من الدرع والسيوف والانس ياذن لم يذنب القتال فقال محمد بن يحيى عوف والشافعية والروافضة من غير ان يذهبوا الى غير
في رواية محمد بن قيس بن عبد السلام ان عبد الله بن داود الوهمي لا يستغفر له ولا يذنب من جنتهم فيصنع ما كان اعتبارا بالماذون في القتال بالمؤمنين من ايمان بالكون
شروط العبادة والجهاد عبادته والاحتياج لتحقيق ازالة الخوف به التائب اعزاز الذي قامته المصلحة في حق جماعة المسلمين الكبار في مثل هذه الحالة وانما الامتثال
المسابقة لما فيه من تعطيل منافعه للملح ولا تعطيل في غير القول لا في حقيقته وانما يجوز عن القتال فلا يصنع ما كانا لا يخافونه بل يلزم ان لا يذنب المماذون في
القتال لان الخوف منه متحقق لانه اكل ايمانك المسابقة لما انه تعذب في حق الملوك بعد وجده لا يصح عن قتال الفرس في حقه كما لا يخفى لان قتاله لا يذنب لانه قد خطئ من هو انظار
وفيه بانه استغفر له لان لا يذنب من يخطئ في قتاله لانه لا يذنب من يخطئ في قتاله لانه قد خطئ من هو انظار

عبد الله بن ابي ربيعة بن المغيرة والحارث بن هشام بن المغيرة كلاهما من بني مخزوم ومنها ما رواه ابو داود وشعبة عثمان بن ابي شيبة عن
سفيان بن عيينة عن منصور بن ابراهيم عن الامام وعن عائشة قالت ان كانت المرأة لتجبر على المؤمنين فيجوز وترجم الشريفي بالان المرأة
شياخي بن الكشم الى ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان المرأة لتأخذ القوم يعني تجبر القوم على المسلمين وقال حديث حسن غريب و
قال في علله الكبرى سالت محمد بن اسمعيل عن هذا الحديث فقال هو حديث صحيح وكثير من زيدي وهو في السند سمع من الوليد بن رباح والولي بن رباح
سمع من ابي هريرة ومنها حديث ابارة زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا العاص فقال عليه الصلاة والسلام لا والله لا يجبر
على المسلمين او ذنابهم رواه الطبراني في المعجم قال المصنف لانه من اهل القتال اي الواحد ذكر او انثى فانها لم تجبر بالقتال بسبب ما لها وعبيدنا فيمنع منه
فيستحق الايمان بالاقامة محله الى محل الايمان وهو الكافر الخالف واذا صدر التصرف من اهل في محله لانه لم يتجبر الى غيره اي غير المؤمنين
واما قوله ولان سببه لا يتجبر الى آخره فيصنع تعذيبا ولا اوله لانه في فان ما ذكره من المعنى لا يزيد على اعتبار الايمان بالنسبة الى المؤمن فاما التعذيب
الى غيره فليس ضروريا فلا بد من دليل وما ذكر من عدم التجبر ليصلح ليدلله فانه لم يتجبر كان ايمان الواحد امان الكل لانه بعض امان الكل
واستدل على عدم تجبره بان سببه وهو الايمان لا يتجبر في فلكه الايمان وفصله التصديق الذي هو ضد الكفر وبعضهم باعطاء الايمان لانه يقال ان
فان من ادى عطيته الايمان فاسم ولا يصح ان يصح ان امنت بمعنى صدقت بالدين فاسم الكافر اي حصل له الايمان وهذا انما يتم اذا كان
علة وهو مجاز فان حقيقة السبب المنعني فلا يلزم من وجوده الوجود ولا شك ان الايمان بالنبوة ورسوله سبب ففض الى ايمان الحر الى باعطاء المسلم
اياء له فالحق ان كلامنا مناصح الايمان اي اعطاء الايمان سببا لان معنى علة لا يتجبر في فلكه الايمان والايمان بمعنى التصديق
سبب حقيقي للايمان لا يتجبر في فلكه الايمان وبما ذكره لاية الانكاح اذا زوج احد الاولياء اثنين فقد على الكل واعلم ان كونها لا يتجبر
انما علمناه من انفس الموجب للنفاذ على الكل اذا صدر من واحد فهو المرجح في ذلك وقوله الا اذا كان في ذلك اي امان الواحد مفسدة
فينبذ اليهم كما اذا امن الامام بنفسه ثم راسي لمصلحة في النبوة وقبيلها في الباب السابق وهو قوله لا يفضل تجزاع من انفسه وعن ترك الجها وبصورة
ومعنى وما قوله ولو حاصر الامام حصنا فاسم واحد من الناس الى آخره فليس تكملة لخصا بل ذكره ليعتني عليه قوله في يوديه الامام لا يتياته على
رايه بخلاف ما اذا كان في نظر لا يوديه لانه ربما فعل ذلك مخافة ان تفوت لمصلحة بالتاخير الى ان يعلم الامام بها ويؤمن هو بنفسه والافقيات
افعال من الفوت وهو كسوت وانما يقال لافقيات السبق الى الشئ دون اتياء من يعني ان يوم فيه خلاف غير يقال فاسم في ذلك الفاسم اي
سبقي فاصلة افقيات قلبت واوه ياء لكسر قبلها وكثليل بطلانها ليقطع ان يوديه مطلقا ليقطع لافقيات فيما فيه مسلية فالوجوب يقتضيه
بقولنا افقيات فيما لا يصلح قوله لا يجوز ان ذم لانه يشتمهم على المسلمين لوانقتله لم تقادوا ايضا لا لاية كافر على سلم بقوله نعم ولان
يجعل الله لكافرين على المؤمنين سبيلا والامان من باب الولاية لانه نفاذ كلامه على غيره شارا وبني ولا ايسر ولا تاجر يخل عليهم في
دار الحرب لانها مقهوران تحت ايديهم والامان يخضع محل الخوف ولا يخاف بغير ان عليه فيعبري الامان عن لمصلحة لانه كلما اشتد الامر على المسلمين
يجدون ايسر او تاجر فيخلصون بامانه فلا يفتح باب يفتح قوله ومن اسلم في دار الحرب ولم يهاجروا اليها لم يصح امانه لما بينا من ان الايمان مختص
بمحل الخوف ولا خوف حال كونه مقيما في دارهم لا منعك ولا قوّة دفاع قوله ولا يصح امان العبد المحجور عليه عند ابي حنيفة الا ان يافون له

ولو من العبيد وهو لا يعقل لا يصح كالحق ان كان يقول هو مجبور عن القتال فله الحق ان كان ذا ذنوب القتال فله الحق ان لا يصح

له مولاه في القتال وقال محمد بن يحيى وهو قول الشافعي وروى قال مالك احمد والبولس في رواية لا خلاف الحديث المذكور في قوله ليس فيهم
او ما به ولما روى ابو موسى الاشعري عن قوله عليه الصلاة والسلام ان العبد امان ولا ذنوب من تمتع اي له قوة يمتنع بها ولا يضره فيصح امانه
اعتبار ابا المازون في القتال والمؤيد من الامان وهو عقد الذمة فان العبد المجور اذا عقد الذمة لاهل مدنية صح ولزم وصاروا اهل ذمة
فذا وهو الموقف من الذمة اولى بالصحة وهذا لان ذلك تمام المؤثر في صحة الامان الايمان فانه شرط للعبادات والجهاد وسقطها
واما اعتبار الاستئذان فله تحقيق ازالة الخوف وبذلك تحقيق المؤثر الجامع بين الاصل والفرع وهو اعزاز الدين واقامة مصلحة المسلمين
او الكلام في مثل هذه الحادثة لا فيها المصلحة فيه وانما لا يملك المسلمة اي الجهاد بالسيف لتعرض منافع المملوكة للمولى على الفوت
بان يقتل وهذا الملك انما يورث في الجهاد وبذلك الوجه لا يوجب اعطاء الامان لمصلحة المسلمين فلم يبق بينه وبين المجور في هذا النوع من الجهاد
فرق فوجب اعتباره منه ولا يبي حقيقته والملك في رواية سمعون عنه انه مجور عن القتال فلا يصح امانه لا تنقأ الخوف منه فلم يلاقى الا
سحله وهو الثالث من المؤثر فلم يحصل المؤثر وهو الاعزاز لانه من لا يناف منه ولا المصلحة لان الظاهر انه يخطي لان معرفته المصلحة
في الامان انما يقوم من بياض القتال وهو المازون لانه اوردى بالام من غير الجاهلين له وفي خطائه سند باب الاستئذان على مولاه
وعلى المسلمين فلم يجر من احتمال الضرر احتمالا زاجا بخلاف العبد المازون وبخلاف الامان السوي لا عطاة الجزية لانه خلعت
عن الاسلام فهو بمنزلة الذبوة الى الاسلام وكل مسلم عداوة ذلك لانه مقابل بالحرية فله مصلحة السيد والامة المسلمين محققة فيه لا
مفروضة عندهم لان الله تعالى قال لهم به قولهم حتى يعطوا الجزية فحق عقد الذمة لهم اسقاط الفرض عن الامام وعن جامة المسلمين
وهو ذلك يقع محقق فافترقا واعلم ان وجه الطاعة لنفسين قياسين قياس امان المجور على امان المازون في القتال وقياس امان
المجور على عقد الذمة من المجور ولا شك ان فرق ابني حقيقته في الثاني منه واما وجه القياس الاول فلما فانه ان فرق لا يناف منه ولا يناف
فالظاهر ان ذلك بالنسبة الى اهل الحرب غير معلوم فانهم لا يعرفون المازون له فمتخافونه من خيبه فلا يناف منه بل كل من اوق
مع المسلمين سوى ابني حقيقته فهو مخوف لهم واما بان الظاهر خطاؤه في المصلحة فلما نسير لان الامان غير لازم اذ لم تكن فيه مصلحة
بل اذ كان كذلك ينبغي اليهم الامان به نعم الاستدلال بالحديث الروي عن ابني موسى غير تام لانه حيث لا يعرف فان قلت
فقد روى عبد الرزاق عن حماد بن عاصم بن سليمان عن فضيل بن يزيد الراشدي قال شهدت قرية من قرى فارس يقال لها ثار
فحاصرها شهر حتى اذا كنا ذات يوم وطعننا ان تشبههم انصرفوا عنهم عند الغسل فتخلف عبدنا فاستأمنوه فقلت اليهم امانا ثم
رحى به اليهم فلما رجعنا اليهم فرجوا النيا في ثيابهم وعضوا اسنانتهم فقلنا ما شاكم فقالوا اقتنونا واخرجوا الدنيا اليهم فكتبنا بامانهم فقلنا
هذا عبد العبد لا يقدر على شيء قالوا لا ندرى عبدكم من حركم وقد خرجنا بامان فكتبنا الى عمر بن الخطاب ان العبد المسلم من المسلمين
وامانه امانهم ورواه ابن ابي شيبة وزاد فاجاز عمر امانه فالحجاب انها واقعة حال فجاز كونه مازوا في القتال والبضاجا كونه مجورا
كان عقد ذمة وانه يصح منه والعدا علم الا ان اطلاق عمر قوله العبد المسلم من المسلمين وامانه امانهم في رواية عبد الرزاق لقيته انا عليه السلام
بذلك الحديث جيد وفضيل بن يزيد الراشدي وثقه ابن معين قوله وان ابن الصبي وهو لا يعقل لا يصح باجماع الامة العربية كاجتوا

باب الغنائم وقسمتها

وإذا فتح الامام بلدة عنوة اي قهرا فهو باختياره انشاء قسمتها بين المسلمين كما فعل رسول الله عليه السلام بالبيداء

وان كان لقتيل وهو مجبور عن القتال فعلى الخلاف بين اصحابنا لا يصح عنه ابي حنيفة ويصح عند محمد ويقول ابي حنيفة قال الشافعي واحمد في وجهه لان قوله غير مستبرر لطلقة وعقاة ويقول محمد قال مالك واحمد وان كان ما ذونا في القتال فالاصح انه يصح بالاتفاق بين اصحابنا وقال مالك واحمد ولانه تصرف واكثر من النفع والضرر فيملكه العبي المأذون والمراد بكونه لقتيل ان لقتيل الاسلام وليصنفه وانسان ابا يوسف الى ابي حنيفة في اليسر الكبير في عدم العتق وانما قال المص والاصح والصد اعلم لانه اطلق النفع في العبي المأذون عن ابي حنيفة كما افعله الشافعي في الاجناس ناقلا عن السير الكبير فقال قال محمد الغلام الذي اهدى العلم وهو يقتل الاسلام وانه ثم قال وبهذا قوله فاما عند ابي حنيفة وابي يوسف فلا يجوز ذلك اوقع الاطلاق في كفاية البيهقي فقال لا يجوز امان العبي المأذون ما لم يبلغ عند ابي حنيفة وعند محمد يجوز اذا كان يقتل الاسلام وصغارة وكذا التخلط العقل لانه من اهل القتال كالبائع الا انه يعتبر ان يكون مسلما بنفسه فهذا كما ترى اجرا للخلاف في العبي مسلما قال المص والاصح التفصيل بين كون العاقل مجورا عن القتال او ما ذونا فيه ففي الثاني لا خلاف في صحة الامان به او من الفاظ الامان قولك للمولى لا تخف ولا توجل او مترس او لكم عهد العدا ودمته المذمومة او قتال فاسمع الكلام ذكره في السير وقال الشافعي في السير سالت ابا حنيفة عن الرجل يشترى باصبه الى السمار لرجل من العاد فقال ليس هذا امان وابو يوسف استحسن ان يكون امانا وهو قول محمد رحمه الله عليه سبعين

باب الغنائم وقسمتها لما ذكر قال الكفار وذكر ما ينشئ من الموادعة ذكر ما ينشئ اليه غالباً وهو القهر والاستيلاء على القوتس وبقاها وانما كان ذلك غالباً لا استقراراً تأييداً للعدو جبهوش المسلمين ونصرتهم في الاكثر قوله واذا فتح الامام بلدة عنوة يجوز في الواو امة مبنية في قوله واذا حاصر الامام وفسر المص العتوة بالقهر وهو صده لان منه عني معني عنوة اذا ذل وخضع ومنه وعنت الوجوه للحج القيدوم كما المعنى فتح بلدة حال كون اهلها ذوى عنوة اي ذل وذلك يستلزم قهر المسلمين لهم وفيه وضع المصدر موضع الحال وهو غير مطرد الا في الفاظ عند بعضهم والطلاق اللازم واردة المذموم في غير التعاريف بل ذلك في الاخبارات على ان يراد معنى المذكور لا الجاهل لكن لتنفصل منه الى آخره المقصود بتلك الارادة لكثرة الراد ولواراد بلفظه الجود كان مجازاً من السبب في السبب الوجه انه مجاز اشتهران عنوة اشترى في نفس القهر عند الفتاة فجاز استعماله في نفسه تعدياً واذا فتح الامام بلدة عنوة فهو بالخيار ان شار قسمه اي البلد بين الغانمين بين روس اهلها استرقاقاً واموالهم بعد اخراج الخمس لهما له وان شار قتل مقاتليهم وقسم ما سواهم الى الاراضى والذراى وضع على الاراضى المقسومة العشر لانه ابتداء التوليف على السلم وان شار من عليهم برباقهم وارضهم واموالهم فوضع الجزية على الروس والخراج على ارضهم من غير نظر الى الماء الذي يسقى به اشجاره العشر كما في السماء والعيون والادوية والاباراد ماء الخراج كالانهار التي تنقيها الا عاجم لانه ابتداء التوليف على الكافر واما المن عليهم برباقهم وارضهم فقط فمكروه الا ان يدفع اليهم من المال ما يمكنون به من اقامة العمل بالنفقة على انفسهم وعلى الاراضى الى ان يخرج الغلال والا فهو تكليف بما لا يطاق واما المن عليهم برباقهم مع المال دون الارض او برباقهم فقط فلا يجوز لانه اضرار بالمسلمين برباقهم حرام علينا الى دار الحرب نعم له ان يبتغيهم اضراراً ودمته بوضع الجزية عليهم بل مال يدفعه اليهم فيكونوا اقربا يكتسبون بالسعي والاحمال وله ان يقتلهم وله ان يسترقهم

انما هو ان يظلم بين الغائبين فلو كان يجوز من غير بدل يعادله الخراج غير معادل لقتله بخلاف الرقاب والامام ان يبطل حقرام
 بالعتق بخلاف عليه ما روينا ولا ان فيه نظر الا انه كما ذكره العلامة في حجة الزواجر والمؤمن من لفظة صهر ماله الذي ينفق على الدين بآلوقا
 من لوعه والمؤجر وان قل حاك فقل جمل ما لا اراه وان من عليهم بالرقاب الا انهم يدقم التعميم من المنقولات فتبين ما بينهما لطم العمل للمحرر
 عن جملته **قال** حرق الاسارى بالجوارا فاشاع قتلهم لانه عليه السلام قد قتل لان فيه حسدا واداة الفساد فاشاع اسقرفهم لان فيه
 دفع شرهم احق ونوب منفعة لا تنقض بفساد او فاشاع تركهم احراز اذمة المسلمين لما بينا الا في مشركي الحرب والمريدن على ما بينا فاشاع الله تعالى
 ولا يجوز ان يرد هم اهل دمار الكمبر لان فيه تقوية تقصم على المسلمين فان اسلموا لا يثبت لهم ولا تدفع الشرب و
 وله ان يسرقهم وقد في الاصل فلو بعد انفعاد يسبب المالك بخلاف الاسلام فلو قيل لا تخن لانه لم ينفعك السبق

والجزية ولم يحضره آية ولم يحضره أحد الاثر كسبر كمال وسلمان وقيل عن ابي هريرة قد حضره على المنبر فقال اللهم اكفني بآلاء واصحابك
في الميسرة فلم يجدوا فوجدوا على رايه وبديل على ان قسمة الاراضي ليس حثان كلمة فتحت عنوة ولم تقسم النبي صلى الله عليه وسلم ارضها
لنذا ذهب كمال على ان يجر الفتح قصير الارض وقفا للمسلمين وهو ادرى بالخبايا والآثار وعواهم ان كلمة فتحت صامحا لا لويل عليها بل
على تقضيها الا ترى ان ثبت في الصحيح من قوله عليه الصلوة والسلام من دخل دار ابي سفيان فهو امن ومن اطلق بابه عليه فهو امن ولو كان صامحا
لا امنوا لكم به بل حاجة الى ذلك ولما ثبت من اجارة ام باني من اجارته وندافتها عليها من قبله وامره عليه الصلوة والسلام بتل
ابن خطل بعد دخوله ميتة على باسار الكعبة والظهر من هذا كله قوله عليه الصلوة والسلام في الصحيحين ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات
والارض لا يمسك بها دم الى ان قال فان احد تعرض لقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقولوا ان الله اذن لرسوله ولم ياذن لكم
ف قوله لقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم صحيح في ذلك قوله وفي الحصار خلاف الشافعي وقضيه القسم الكل لان في السن بالارض ابطال
حق الفاتنين على قولكم وملككم على قوسه فلا يجوز للامام ذلك بابل يعادله والخارج لا يبادل لقلته بالنسبة الى رقبته الارض بخلاف
الرقاب لان للامام ان يبيع نعمه سا بالقتل والنجاة عليه ما يراه من فعل عمر منع وجود الصحابة فلم يارضوه فكان اجتماعا فان قيل لا يفتقد
الاجماع بمخالفته بلال ومن منه اجيب بانه لم يسوغ اجتهادهم بليل ان عمره عا عليهم ولا يسوغو لهم ذلك لما دعا على الميافان لان فيه
نظر المسلمين لانهم يصيرون كالكفرة العالم المسلمين بالهجرة والراعية مع الفضاخ الموقن عن المسلمين ومنه هذا من النظر بالاشي مع ارضهم
به الذين ياتون من ليعيصل عموم النفع للمسلمين والخارج وان قل ما لا يفتقد جل بالاف ما يحصل منه على طول الزمان امتناع
فيتمه الارض قوله وهو في الاسارى بان خيار ان شاء قتلهم يعني اذا لم يسلموا لانه عليه الصلوة والسلام قد قتل من الاسرى اذ لا شك في قتله
قتلهم كقتلهم من اسارى بدر والنضرب الحارث الذي قالت فيه اخوة قبيلة الابيات التي منها يا ركبنا ان لا تمل منقذ من
منع خامسة واثنت موفوق بالبحر بها قيا بان نخبة بان نزاع بها الركايب تحقيق منى اليك وعجزة مسفوحة به جاد ر بوا
راخرى تحقق في الابيات الطبيعية بن عدي وهو اخو المطعم بن عدي واما قال بشيم انه قتل المطعم بن عدي فخطا بلا شك كقتل
عليه الصلوة والسلام يقول لو كان المطعم بن عدي من حيا الشفقة في مولاه النبي ولان في قتلهم جسم مادة النساء والكل من منهم بال
ان شاء استرقم لان فيه دفع شرهم مع وفور الصلوة لا بل لاسلامه لانه اعدا ليس اياه من العزة ان لقتل اسير نفسه لان الاسير جنة الى الامام
ي مصالحة المسلمين في اسرافهم ليس لان يتناق عليه على بذل قتل بل بالبحر بان خاف القاتل شر الاسير كان لانه اجزءه اذا وقع على
صموده ولكن لا يقين لقتله ثيا وان شاء تزلهم امر اذ منه للمسلمين لما بنيامن ان عمر قتل ذلك في اهل السواد وقوله لا تشركي الكفر
مرتدين يعني اذا اسروا فان الكلام في الاسارى وتحقيق الاسرى المرتدين اذا علموا وصاروا حرا على ما بين ان شار الدتم في باب
مرتدين من انه لا يقبل منهم جزية ولا يجوز قتلهم بل اما الاسلام واما السيف فان اسلم الاسارى ليد الاسير لا يقتل لان الغرض من قتلهم دفع
شرهم وقد اندفع بالاسلام ولكن يجوز اسرافهم لان الاسلام لا ينافي الرق جهنار على الكفر الاسلام وقد وجد بعد العقاد سلك
علا استيلاء على الرق غير المشرك من العرب بخلاف مالوا اسلموا قبل الاخذ بالاسير فون دكمه فون احسنه ان اسلموا قبل

ولا ينادى بالاسارى عند ابي حنيفة رة وقال قتادى بهم اسارى المسلمين في قول الشافعي لان فيه تخليص مسلم وهو اولى من قتل البنية
والاستنعاء به وله ان فيه معونة الكفر لانه يجرى علينا ودفع شره ابي خير من استنقاذ الاسير المسلم لانه اذا نجا في ايديهم كان ابتلاء في حق
غيره نعمنا الدنيا ولا عانة به نعم اسيرهم اليهم نعمنا الدنيا اذا الفادات بالمال يأخذ منهم لا جنة الشهوة من الله فبما يتداول السير الكبير لا يأتى اذا كان مسلمين
حاجة استبدلوا بكسر ربي ولو كان مسلم الاسارى ايدى ينادى بمسلم سيدي ايم لانه لا يفيد الا اذا طابت نفسه به هو ما موثقه على اسلامه قال الكشي
العليهم اى على الاسارى خلاف الشافعي فانه يقول من رسول الله عليه السلام على بعض الاسارى يوم بدو وكنا نقاتل المشركين حيث جئهم
ولا ننه بالاسير والقسر ثبت حتى الاسترقاق فيه فلا يجزى اسقا طغيه منفعة وعوض وما راوه مشروخ بما كانوا

الفناء بسبب الملك يسيم قوله ولا يغادى بالاسارى عند ابى حنيفة هذا اخذى الروايتين عنه وخالفهما شئى القدروى وصاحب
 البداية وعن ابى حنيفة انه يغادى بهم كقول ابى يوسف ومحمد والشافعى والكاظم احمد الابا لنسائه فانه لا يجوز المفاداة بهن عندهم و
 احمد المفاداة بصبيها ثم يذره رواية السير الكبير قبل وهو اظهر الروايتين عن ابى حنيفة وقال ابو يوسف تجوز المفاداة بالاسارى
 قبل القسمة لا بعدا وعند محمد تجوز بكل حال وجه رواية الكتاب ما ذكر ان فيه معونة الكفر لانه يعود وحرابا علينا ووقع شبه حرايته خير
 من استنقاؤه المسلم لانه اذا انبى في ايديهم كان ابتلاسا في حقه فقط والضرر يدفع اسيرهم اليهم يعود على جماعة المسلمين وجملة اعدائهم
 الموافقة لقول العامة ان تخلص المسلم اولى من قتل الكافر للانتفاع به لان حرمة غنيمته وما ذكر من الضرر الذي يعود اليها بدفعه
 اليهم يدفعه ظاهر المسلم الذي يخلص منهم لانه كثر من شخص واحد فيقوم بدفعه واحدا مثله ظاهر ابي حنيفة في ثم يبعث في فضيلة تخلص المسلم بغيره
 من عبادة الله كما ينبغي زيادة ترجمهم ثم انه قد ثبت ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرج مسلم في صحيحه وابوداود والترمذى
 عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قدى رجلين من المسلمين برجل من المشركين واخرج مسلم ايضا عن ابي
 بن اسلم بن الاكوع عن ابي خزيمة عن ابي بكر بن محمد بن عيسى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ان قال فلتبني رسول الله صلى الله عليه وسلم في السوق فقال
 لي يا سلة بهي المرة لعدوك اعنى التي كان ابو بكر لقاها آية فقلت هي لك يا رسول الله والله ما كشفت لساؤنا فبعث بهما رسول الله
 الله عليه وسلم قدى بهما ناسا من المسلمين كانوا اسرا وبكبة الا ان هذا يخالف رأيهم فافهم لا يغادون بالنساء فيجوز لاول قولنا ان المفاداة
 بالمال ياخذ منهم لا يجوز في المشركين من الذهب لما بينا في المفاداة بالمسلمين من رده حرا علينا وفي السير الكبير انه لا بأس به اذا كان المسلم
 حاشا استدلالا بالاسارى بدراد لا شك في احتياج المسلمين بل في شدة حاجتهم اذا كان فليكن محل المفاداة الكائن في يد الممال وقد
 انقول الله في شأن تلك المفاداة من الغيب يقول ثم ما كان لبني ان يكون لاسرى حتى تخزن في الارض لى يقتل اعداء الله في الارض
 فليقتلهم عنها تريدون عرض الدنيا والديرة والاخرة وقولهم لولا كتاب من الله سبق وهو ان لا يعذب احد قبل النسي ولم يكن
 فقامهم لمسلم فيما اخذتم من الغنائم والاسارى عذاب عظيم ثم اعلموا اولهم رحمة منه ثم فقال فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا هي المجموع من الغنائم
 غيره وقيل للخنيسة فان قيل لا شك انه من الغنينة قلنا لو سلم فلا شك انه يجب تقييده باذا اتم بغير المسلمين من غير حاجته وفي
 وتفسير الحارثين لاجل غرض ونيوى وفي الاكشاف وغيره ان عمر بن الخطاب اشار لقبهم والوكبراء ياخذ الفدا لتقويا ورجاء ان يسلوا
 ال وروى انهم لما اخذوا الفدا انزلت الاية فدخل عرض عليه صلوة والسلام فاذا هو ابو بكر كيسان فسال فقال ابى على اخذكم
 اخذهم القدرى القدرى عرض على عذابهم اذنى من يذره الشجرة قال وروى الله عليه صلوة والسلام قال لو نزل من السماء عذابا ما نجا به
 الا عمر بن سعد بن مهران لقوله كان الامتحان في التسلل احب الى والد اعلم بذلك قوله لو اسلم الله ويرى في الدنيا لا يغادى به لانه لا
 اذا طابت نفسه وهو مأمون على سلامه فحوزه لانه يفي بخلص مسلم من غير انه اسلم آخر قوله ولا يجوز لمن على الاسارى وهو ان يطالبهم
 الحرب ليرشى خلافا للشافعى اذا راسى الامام ذلك وبقولنا قال مالك احمد وجه قول الشافعى قوله ثم ما نجا به ردا فاداره ولانه عليه
 صلوة والسلام من على جماعة من اسارى بدر منهم العاصم بن بن الربيع على ما ذكره ابن اسحق بسنده وابوداود من طريقه كما بينته

وَأَمَّا إِذَا مَا لَمْ يَلِدْهُ وَهُوَ يَضَعُهِ فَلْيَسْقِهِ حَلِيبًا مِّنْ أَهْلِ بَيْتِهِ أَوْ يَكْفُرْهُ غَلِيبًا مِّنْ لَّا يَلِدُ وَلَا يُغْضِيهِ فَمَا يَكْفُرُ بِهِ إِلَّا لِمَن يَشَاءُ لِمَن يَشَاءُ اللَّهُ غَنِيُّ ذُو الْعَرْشِ

لما ثبت ابل مكة في فداء اسيرهم ثبتت زينة بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في فداءه الى العاصم بمال بشت في ثيابا و كان قد خدعهم في فداءه
بما على بي العاصم حين بنى عليها فلما راى النبي صلى الله عليه وسلم ذلك قلد رقة شديدة وقال لا صبا بان راكم ان تطلقوا لها اسيرا و قد
عليها الذي لها فاعلموا انقلوا ورواه الحاكم وصححه و زاد في الحديث صلى الله عليه وسلم قد اخذ عليهم ان تخلي زينة لي ففعل ذلك ابن اسحق ممن من عليه
المطلب بن خطيب سر البواب الانصاري فحلى سببا و البعزة الحكي ان محتاجا ذبا نكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن عليه اخذ عليه ان لا يلبس
عليه احد او استخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم بانيات ثم قدم مع المشركين في احد فاسرفنا ان رسول الله قلني فت ل عليه الصلوة والسلام لا تسخر
بكم بعد ما تقول فذعت محمد مرتين ثم امر بفرج عتقه وكفى ما ثبت في صحيح البخاري من قوله عليه الصلوة والسلام في ساري بدر و لو كان الطاهر بن
حيث كمن في جهل لا سخي لتركتم لو لمحب من قول شاح بهذا الا ثبت المن لان لولا تناع الشئ لا تناع غيره يعني لغيره انتناع المن لا تخفي
علي من له اوفى بصرا الكلام ان التركيب اشبارا به و كل ليركتم و ردة واجب و بيان يكون المن جائزا فقد اجاز به و يطبقه في سائر الايام
على ذلك التقدير لا ثبت منه الا و هو جائز شرعا و كونه لم يقع لعدم وقوع معلق عليه ما يفي جوازه شرعا و هو المطلوب و اجاب كمن يفتنهم
بقوله نعم انما المشركين من سورة براءة فانما تقتضي عدم جواز المن و هي آخر سورة نزلت في هذا الشأن و تضمنه بركات سابقة عليها و قد
يقال ان ذلك في حق غير الانصاري بليل جواز الاسترقاق فيه علم ان النسل لما هو محتاج في غيرهم قوله و اذا رادوا الامام العود و موثوا لى
موثى ابل الحرب فلم يقدر على نقلها الى دار الاسلام و جهاتهم احرقتا و لا يعقر با كما نفل من مالك لما فيه من المشقة بالحيوان و عقر حفرة
ابى طالب ثم نفسه ربا كان لظنه عدم الفسخ في تلك الواقعة ففنى ان ينال المشركون فرسه فلم يتمكن من النج ليعيق المال عند الشغل بالنقل
او كان قبل نسخ المشقة و علم بها و لا يتركها لم قال انما فنى احمد تركها لانه عليه الصلوة والسلام من عن ذبح الشاة الا انما قلنا اننا غريب لم يعرف
عنه عليه الصلوة والسلام نعم روى من قول ابى بكر نفسه رواد مالك في موطاه عن يحيى بن سعيد ان ابابكر بن عبيد بن جوشا الى الشام
فخرج تبع يزيد بن ابى سفيان فقال في اوسيك بعشر لانتان حبيا و لا امارة و لا كبر ليه و لا تقطعن شجر اشتر او لا تقفرون شاة و لا بقرة الا
لما كلة و لا تحرقن و لا تحرقن عامرا و لا تفرقن و لا تحسن و لا تفعل ثم هو محمول على ما ذكرنا من الفسخ و ميرة البلاء و الا الاسلام و كان
ذلك هو المستمر في بعوث ابى بكر بن عترة فاعتباره كان ذلك و قد قلنا بذلك و ذكرنا فيما تقدم انه اذا كان كذلك فلا يحرق و لا
يخرق لانه املات مال المسلمين الا ترى الى قوله و لا تحرق و هو رضى الله عنه قد علم قوله عليه الصلوة والسلام غر على ابى صبا حاتم حرق
بقي مجرد ذبح الحيوان و انه لغرض الاكل جائز لانه غرض صحيح و لا غرض صحيح من كسر شوكتهم و تعريضهم على المهلكة و الموت و انما يحرق لقطع
منفعة عن الكفار و صارت كخراب البنيان و التحريق لهذا الغرض الكريم بخلاف التحريق قبل الفسخ لانه منهي عنه وفيه احاديث كثيرة منها
حديث البخاري عن ابى هريرة قال بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعث فقال لنا ان وجدتم فلانا و فلانا فاحرقوهما بالنار فلما خرجنا و احرقوا
الله صلى الله عليه وسلم فقال ان وجدتم فلانا و فلانا فاحرقوهما بالنار لا يغرب بها الا الله رواد الزبار و سماها بنهارين الاسود و نافع بن
عبد القيس طول السيف و ذكر ان السبب انما كانا و عازين بنبت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين خرجت لاحقة به عليه الصلوة
على الفتى ما في لظنها و النفسية منضبة عندها من اسحق معروفة لاسل السيرة ذكر البخاري ايضا تحريق علم من الزنا و قد الذين اتى بهم

انجمن

ف

۱۰۱۴۱۵

ولا ينقسم غنيمته في دار الحرب حتى يخرجها الى دار الاسلام وقال الشافعي لا باس بذلك واصله للملك للغانمين لا يثبت قبل
 الاحراز بدار الاسلام عندنا وعندنا يثبت ويثبت على هذا الاصل عند من المسائل ذكرناها في كفاية المنتهجه له ان سبب الملك الاستيلاء
 اذا ادر على مال مباح كما في الصيود ولا معنى للاستيلاء سوى اثبات اليد قد تحقق ولنا انه عليه السلام فقي عن سبب الغنيمه في دار الحرب
 والمحل ثابت في القسمة بيع معناه قد دخل غنيمه وكان الاستيلاء اثبات اليد بالحافضة والناقلة والثالث عندنا لعدولهم عن الاستيلاء وهو ظاهر

درمان

درمان

فبلغ ذلك ابن عباس فقال لو كنت انا لم احرهم لنبي رسول الله صلى الله عليه وسلم لاعتدوا بالاذاب الله وقتلوا صلى الله عليه وسلم فقال وبنو
 فاقبلوه وانج البراري في سنده عن عثمان بن عفان قال كنت عند ابي الدرداء اخذت برغوثا فشدته في النار فقال سمعت ابا الدرداء
 يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يغيب بالنار الارب النار يذو تحريق الاسلام ايضا ولا يحرق منها كما لا يدبر في موضع
 لا يثبت عليه الكفار البطال المنفقه عليهم وما في فتاوى الولوالجي ترك النساء والصبيان في ارض خامرة اسي خربت حتى يموتوا جوعا كليلاء ودا
 حرا بعلينا لان النساء بين النسل والصبيان يبلغون فيصرون حرا بعلينا فبعد لانه قتل باهوا شدة من القتل الذي نهي عنه النبي
 الله عليه وسلم في النساء والصبيان لما فيه من التعذيب ثم هم قد صاروا اسارى بعد الاستيلاء وقد اوصى النبي صلى الله عليه وسلم بالاسارى
 خير احث ابن اسحق عن بنيه ابن وهب اخبرني عبد الدار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اقبل بالاسارى فرقم بين اصحابه قال اشكوا
 بالاسارى خير فقال ابو عزيز مرسل اخي مصعب بن عمير وحمل من الانصار باسرى فقال له شديد يكبره فان امه ذات متاع قال كنت
 في رهط من الانصار حين اقبلوا بي من بدر فكانوا اذا قد ساءوا عذابهم وعشا هم فغضوني بالخروج واكلوا التمر لوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم اياهم
 بينا بالقع في يد رجل منهم كسوة من الخبز الا فتني بها قال فاستحي فارد بها على احد منهم فبردا على ما ميسر فكيف يجوز ان يبتلوا جوعا اللهم الا ان
 يفتروا الى ذلك بسبب عدم الحمل والميرة فيتركوا ضرورة والمد اعلم قوله ولا ينقسم غنيمته في دار الحرب حتى يخرج الى دار الاسلام قال الشافعي
 لا باس بذلك اذا انتمم الكفار وعن ابي يوسف رحم الله في ان لا قسمها حتى يخرجها باذنها الكفر حتى وعنه ان لم يكن مع الامام حمولة يحملها عليهما
 في دار الحرب واصله ان الملك للغانمين لا يثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعندنا ثبت بالنزمية ويلزمه ان قسمته الامام منها
 لا ينفذ ملكا الا ان كان عن اجتهاد فانه اضفى النقص في فصل مجتهد فيه او كان الحاجة فان الحاجة موضعها ستة عشر عنده واعلم ان حقيقة هذه
 ان الملك ثبت للغانم باجماعهم بين الاما بقسمه فيها كان او باختيار الغانم التملك ليس فهو قاطلان الملك ثبت للغانمين بالنزمية كما قلنا
 وعندنا لا يثبت الا بالقسم في الاسلام فلا يثبت بالاحراز بدار الاسلام ملك لاحد بل بما كذا الحق ولذا اوافق واحد من الغانمين عبد العبد
 الاحراز لا يعين ولو كان هناك ملك مشترك بين بعض الشرك ويجري فيه ما عرفت في عتق الشرك ويخرج الفروع الخلفه على هذا منها ولو لم يكن
 الغانمين في دار الحرب واحدة من اسي فولدت فادعاه ثبت نسبة عنده لوطيه جارية مشتركة بينه وبين غيره ويجوز النزمية بل لا اختيار التملك
 فيها لنزمية ثبت لكل حق التملك فان سلمت بما يخصه من الغنيمه اخذ باذنها او كل من اذ قيمتها يوم الحمل وعندنا لا يثبت نسبة عليه القربان
 لا يثبت سبب الملك لغير الجارية الولد المتفرجين جماعة المسلمين كمن استولد بالاحراز بدار الاسلام قسمته عندنا وان كان الحق لان الاستيلاء واجب حق الحق وهو لا يكون
 الا بعد قيام الملك في الحمل بخلاف استيلاء جارية الابن لان ولادته التملك فتملكها بناء على الاستيلاء وليس بها تملك جارية بدون ابي الام نعم وقسمت الغنيمه على الرأيت
 او الرأيت فوقت جارية بين ابي ابي صح استيلاء احد منهم لها فانه يصح عتقه لانهما مشتركة بينه وبين ابي ملك الرأيت شركة ملك وعتق احد الشرك كان باس هذا
 اذا اقلوا حتى يكون الشركة خاصة اما اذا اكثروا فلا لان بالشركة العامة لا يثبت ولاية الاتفاق قال والقيل اذا كانوا امة او اقل وقيل
 اربعون وقيروا قول اخر قال في المبسوط والاولى ان لا يتوقت ويحمل موكولا اسل اجتهاد والامام ومنها جواز البيع من الامام للمسلمين
 الغنيمه يجوز عندهم لا عندنا يني على ذلك ومنها لومات بعض الغزاة او قتل في دار الحرب لا يورث سهمه عندنا ولا يورث عندنا

فصل في موضع الخلاف ترتيب الحكم على القسمة اذا قسم الاملاك عن اجرة اكلان حصة الملك لا يثبت بدونه وقيل الكراهة فيكون
توزيعه عند الحاجة فانه قال عند قول بني حنيفة واني يوسف رة لا يجوز القسمة في دار الحرب عند محمد بن الاكثاني ان يقسم في دار الاسلام
ودوجه الكراهة ان دليل البطلان راجح الا انه قد عارضه عن سليمان بن قيس عن ابيات الشراة

على التاكيد بالزمنية حتى مع الملك في التاكيد كفي للارث الا ترى انما نقول انه يورث اذا مات في دار الاسلام قبل القسمة للتاكيد للملك
لاملك قبل القسمة وبهذا ان الحق الموكد يورث كحق الدمين والرد بالعيب بخلاف الضعيف كالشفقة وخيار الشرط يستدل على منعت الحق قبل
بإبادة تناول الطعام في دار الحرب بلا ضرورة وبعد ضماننا املت من الغنيمة قبل الارز بخلاف ما بعده فكان حقا منيعا كحق كل مسلم في بيت
المال والشافعية ان منقوا الثاني لم يمنعوا الاول ومنها لو حق المدد في دار الحرب قبل القسمة شارك عندنا لا عند التاكيد وحده انما القسمة
للفراة بعد الزمنية حق الملك لاحق التملك لكذا لو سلم الاسير قبل الارز بدار الاسلام لا يثبت وكذا ارباب لاسوال اذا اسلموا بعد اخذها
قبل الارز ولا يملكون شيئا من قبلهم بحجة الغزاة في القسمة وفي الاستحقاق بسبب الشكر في الارز بدار الاسلام بمنزلة المدد ذكره في النهاية ومنها
اذا لم يؤخذوا فان اسلمهم بعد الاخذ لا يزيل عنهم الرق فلا يستحقون في الغنيمة كالمدة وفي التحفة لو املت واحد من الغزاة شيئا من الغنيمة
لا يضمن عندنا قال وبعض الارز بدار الاسلام يتأكد حق الملك ليستقر ولذا قالوا لو مات واحد من الغزاة يورث نصيبه ولو باع الامام جاز
ولو لحقهم المدد ولا يشاركون في الغنيمة وهذا المذكور في التحفة مع ما في المبسوط حيث قال واما عندنا فالحق ثابت بغض الاخذ ويتأكد
بالارز ويملك بالقسمة كحق الشفعة ثبت بالبيع ويتأكد بالطلب ويتم بالملك لا يخذل وما دام الحق منيعا لا يجوز القسمة لانه دون
الضعيف في البيع قبل القبض ووجه المم قول الشافعي بان سبب ملكية تيم بالزمنية لان بها تحقيق الاستيلاء على مال
فيملكه وبذلك لا ليس معنى الاستيلاء على مال مباح السابق اليد اليه على وجه القهر والاستيلاء كما في الصيد والخطب ولانه على المدعية سلم قسم فاشترى
وبني المصطلق واوطاس في ديارهم ولنا منع ان السبب ثم فان تمامه ثبوت اليد بالقلة اى قدرة النقل والتصرف كيف شاءوا فاعلموا
وبذلك انتفى عنه ما دام في دار الحرب لان الظهور عليهم والاستغناء عنهم ليس بعيدا لا ترى ان الدار مضافه اليهم فدل انه مقبور ما دام فيها فوعا
من القهر يدل ان ان تتركها دار حرب وينصرف عنها فكان ظاهرا من وجه مقبور امن وجه فكان استيلاء من وجه دون وجه فلم يتم
سبب ملك لمباح فلم يملك فلم تصح القسمة لانهما بيع معنى فان البيع مبادلة وفي القسمة ذلك فان كل شريك لما اجمع نصيبه العير كان
ذلك عوضا عن نصيبه الباقي بخلاف ما اذا خرج العبد مراغا حيث يفتق بوصوله الى عسكر المسلمين وان كان في دار الحرب كذا الملة المرغمة
تتم بذلك فانه بالنص يقول عليه الصلوة السلام في عبيد الطائفة هم عتقار المدد ولان ذلك على نفسه وكفى فيه شناعة ظاهر في الحال قال الشافعي
يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى قوله فلا ترجو بهن الى الكفار الآية وقسمه النبي صلى الله عليه وسلم عنها ثم حين كان بعد منصرفه
الى المحصرة وكانت اول حدود الاسلام لان مكة ففتح وارض حنين وبني المصطلق بعد فتح مكة واجرى احكام الاسلام فيها وبذلك ان
دار الحرب تصير دار الاسلام باجراء الاحكام وثبوت الامن للمقيم من المسلمين فيها وكونها مباحة لدار الاسلام على قوله وعلى قوله
بالاول فقط وانت اذا علمت ان الخلاف ليس كما قيل بل الاتفاق على ان الملك لا يثبت قبل القسمة
بجواز الزمنية بل في ان القسمة على جميع الملك في الحرب كملك رجل الدليل من الجاهل على ذلك تقريره لشافعي انه لا مانع من صفته في دار الحرب تمام
الاستيلاء على المباح فاذا اقبل به القسم لمك ولنا منع تمام سبب فلا يشهد القسمة للملك الا عند تمامه وهو في دار الاسلام واحكم ان القسمة
انما تقع اذا قسم بلا اجتهاد او اجتهاد فوقع على عدم صحتها قبل الارز اما اذا قسم في دار الحرب مجتهدا فلا شك في الجواز وثبوت الاحكام

قال والردء والمقاتل في العسكر سواء لاستوائهم في السبب هو المجاوزة أو تهيج الواقعة على ما عرفنا وكذا إذا المقاتل لم يربح أو لغيره لما ذكرنا وإذا الحقهم المدد في دار الحرب قبل أن يخرجوا الغنيمة إلى دار الإسلام شاركوه فيها خلافا للشافعية بعد انقضاء الفصال فهو بناء على ما ههنا من الأصل إنما ينقطع حق المشاركة عند بناها لأحواز أو تقسيمها لأمان في دار الحرب أو بيعها للمغانم فيها لأن بكل واحد منها أيتمة الملاك فينقطع حق شركته المدد

واما الحديث الذي ذكره وهو انه عليه الصلوة والسلام نهي عن بيع الغنيمة في دار الحرب فترى جدا ثم ذكر الخلاف في ان الخلاف في
جواز القسمة قبل الارزاق وفي كرايتها قبل المراد عدم جواز القسمة حتى لا يثبت الاحكام من حال لوطي ونفاذ البيع وغيره قيل ان الكراية لا
القسمة لانهم اذا اشتغلوا باتباعهم في دار الحرب ربما يتفرون وربما يكيد العدو على بعضهم فكان المنع ليعني في غير المنهي عنه فلا يعدم الجواز ثم
قال المصنف كرايتها بغيره عند محمد فلا يفضل ان لا يقسم في دار الحرب لانه صلى الله عليه وسلم ما قسم الا في دار الاسلام والافعال المتفق عليها في الآراء
المختلفة لا تكون الا بالاربع هي كراية خلافه او بطلانه والكرية اولى فيجوز عليه التيقن قبيل ونقل الخلاف بهذا وان كان في المبدأ
غريب لانه لم يعرف خلاف عنهم الا ما روي عن ابي يوسف من هذا لان المسائل الاوقافية الموضوعة مسطرة بعد عدم صحة القسمة قبل الارزاق
مثل ما سياتي ان من مات من الغنائم لا يورث حصته من الغنيمة وانه لا يباع من ذلك لعلقت ونحوه شيء ومنها عدم جواز التفتيل بعد
وجوازه قبله وشاركة المدد اللاحق قبل الارزاق ثم وجه الكراية بقوله لان دليل البطلان اي بطلان القسمة قبل الارزاق راجع
على دليل جوازها الا انه تقاعد عن سلب الجواز لانه لما لم يثبت سلب الجواز بالاتفاق لم يبطل المرجوح واذا لم يبطل حصل من
الدليلين الرابع والرجوح الكراية كما في سورة المودة لما انتفت الغناسة لم تنتفت الكراية وهذا الكلام ينبو عن القواعد فان الاجماع على جوب العمل بالكرية
من الدليلين وترك المرجوح ان كان الرجح دليل البطلان تعين الحكم بالبطلان عند التجدد الذي خرج عنه وكونه مخالفا ولا اجماع لا يوجب بل لا يجوز بل
المجتهد النزول عن مقتضاه والافضل خلافية من المسائل كذلك اذا ائتم حكم البطلان فما سوجب ثبات الكراية والتحقيق في سورة المودة
لعدم تحايضا لالغناية لان دليل الحرمة الحكم الموجب لالغناية السور عارضة شدة المناطة ورجح عليها انتفت لالغناية والكراية حكم شرعي
يحتاج خصومه الى دليل شدة المناطة دليل الطارة فقط بفتي الكراية بلا دليل وهذا اذا لم يكن للمسلمين حاجة اما اذا تحققت لهم
في دار الحرب بالثياب والاشياء ونحوها قسمها في دار الحرب قوله والرد الى العون والقتال اولى لمباشرة القتال مع الكفار وكذا
امير العسكر سواء في الغنيمة لا يميز واحد منهم على آخر شي وهذا بخلاف الاستواء الكل في سبب الاستحقاق وينبغي ان يميز في ان
المد لم قوله واذا انقسم المدوني دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة الى دار الاسلام شاركهم اهل المد وفيها عن الشافعي فيه قولان ما ذكرناه
بما روي على ما مرناه من ان الملك لا يبيع الغنائم قبل حراز الغنيمة بدار الاسلام فجاز ان يشاركهم المد اذا قام به الدليل ولا ينقطع حق المد
الا بثلثة امور الاحراز بدار الاسلام والقسمة بدار الحرب وبيع الامام الغنيمة قبل لحاق المد وهذا على ما حققناه لم ينعكس تاكد الحق وعدمه
واما استدلال الشافعي من صحيح البخاري عن ابي هريرة رضي الله عنه عليه الصلوة والسلام ابانا على سببه قبل نجد فقدم ابان صحابته
على رسول الله صلى الله عليه وسلم في الزبير بعد ما افتتحها الى ان قال فلم تقسم لهم لا دليل لغيره لان وصول المدوني دار الاسلام لا يوجب
شركة وغيره صارت دار الاسلام بغير فتحها فكان قد ومم والغنيمة في دار الاسلام واما اسهامه لابي موسى الاشعري على ما في الصحيحين
عنه قال بلغنا ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن باليمن فخرجنا مهاجرين اليه انا واخواني فلما وصلناهم سيم احد بها ابو بردة
والاخر ابو دهم في بيع خمسين رجلا من قومي فركبنا سفينة فالتفتنا الى النجاشي فوافقنا جعفر بن ابي طالب واصحابه عنده فقال خذوا
رسول الله صلى الله عليه وسلم لغنايتنا واهربا بالاقامة فاقاموا معنا فاقامنا حتى قدما فوافينا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فخر خيبر

ووجهه في لا يها كافر حربية لا تبعه في الاسلام وكذا لعلي في خلافه لا يها كافر حربية لا تبعه في الاسلام
 برقيما والمسلم محل للملك تبعاً لغيره بخلاف المنفصل لان حلاله اولاؤه الكبار في الاصل كفا حربي ولا تبعية ومن قال من عبيده
 في كونه لما تروى على من غير حربية من غير خصام متعاً لا حل داره وما كان من حاله في حرب ففوق غصبا كان ودعية لان بينه ليست بحرمة
 وما كان غصبا في يده ففوق غصبا كان ودعية لان بينه ليست بحرمة
 الجاهل الصغير قول في يوسف مع قول علي ان المال يبع للنفس قد صارت معصية بالاسلام فيتبعها مالها فيجاء له المال بملكها بالاسلام ولا يستلزم
 لمعصية معصية بالاسلام الا ترى انها ليست بمنفعة الا انه في التعرض الاصل لكونه مكلفا واباحة التعرض بعارضه ففوق
 بالاسلام بخلاف المال لانه خلق عرضة لا متعاً محل للملك وليست في يد حكاما فلم تثبت العصمة
 في شرح الجامع الصغير ونقل المتن عن بعضهم نقل الخلاف فقال قيل هذا قول في حقيقته واسم يوسف الآخر في قول محمد بن يوسف في يوسف
 هو كبر وسلاما على ان اليد لا تثبت حقيقة على التعارض عندنا وعند محمد بن ثابت وحكاية من لا تبعية على خلافه فقال فاما عندنا ولا يثبت
 في قول في حقيقته محمد بن يوسف استحسن فاجعل عقاره لانه ملك مكرم له كما المنقول انتهى وحكي غيره ان عندنا لا يصير فيا عندنا في حقيقته
 هو في وجهه ما ذكره الله بقوله ولما ان القمار في يد اهل الدار وسلطانها اذ هو من حلبة دار الحرب فلم يكن في يده حقيقة بل حكما ودار الحرب
 دار احكام فكانت يده غير معتبرة قبل ظهور المسلمين على الدار وبعد ظهورهم بيدهم اوقى من يد السلطان واهل الدار لانها جعلا شرعا سائبة
 لما في ايديهم فظاهر ما ذكرناه من حديث ابا ان الشاهد لكونه غير في فانه قال لصحة منهم ما هم ان القوم اذا اسلموا الحرز والاموال لهم فساد مالا والدار
 من المايه الارض التي فيها المار للنفس لما يخصه الا ترى الى قولنا لثني فائز لايه والاستدلال بقوله عليه الصلوة والسلام فاذا قالوا يا
 امشي واما اسوالهم بناء على تسميتها مالا في ذلك الحديث لكن قد مضت ابنا جماعة مع احتمال ان يرا حقيقة المار وتزول لارزاجه قال في
 في لانها كافر حربية لا تبعه في الاسلام وكذا احكامها وان حكم باسلا من تبعها سحر الا يوين دينا خلافا لاشافي هو يقول انه مسلم كما المنفصل ولما
 انه خبره ما يفرق برقيما والمسلم محل للملك تبعاً لغيره كما التزوج امته الغير يكون اولاده مسلمين اقرار بخلاف المنفصل لان الغرام الجزية واولاده الكبار
 في لانهم كفار يمين لا يتخون في الاسلام ولا خلاف في هذا من قاتل من عبيده فهو في خلافا للامة الشاهية والظاهر معهم لانه لم يخرج
 عن كونه ماله ولا صاحباً لانه لما قاتل والفر من ان سيده مسلم فقد تمرد على مولاه فخرج عن يده فصا تبعاً لاهل دارهم فنقضت النسبة بالمائة
 الى مولاه لان كمال معنى بالية بالملك واليد عن هذا قلنا ما كان من ماله في يد حربي غصبا فهو في لارتفاع يده للعصب واليد
 حلفت ليست صيرة ولا حرمة لان الحربي الغاصب ملكا للعصب لان دار الحرب دار القهر والغلبة قال الفقيه ابو الليث وكذا اذا كان
 وولية عند حربي عنده خلافا للامة الثالثة في الفصلين بالاطلاق الحديث ولابي يوسف ومحمد في فصل الوولية لان يد المودع كبيده ولو كان
 في يده حقيقة لا يكون فيها قلنا اذا كانت في يده حكما بخلاف العصب لانه ليس في يده حقيقة ولا حكما ولا في حقيقته لان يد الحربي ليست
 محرمة الا ترى انها لا تدفع يد الغائبين عن ماله فلا تدفع يد يمين عن مال غيرهم واوردان يد المودع الحربي لما قامت مقام يده وجب
 ان تعمل عمل الاصل وهو يد المسلم لا يوصف لنفسها كما ان الزاب لما كان خلفا عن المار عمل بصفة المار في المحدث فليكون لما
 معصية بالعصمة صاحبه اوجب يحجب عنهما ان المال في الاصل غير معصوم بل على الاباحة وهذا يتبع مع تبعاً للعصمة مالاً وتبعية له في
 انما تثبت اذ اشدت يد المالك المعصوم حقيقة او حكماً مع الاحرام وكلما كانت بينا ونزاهة ما يمنع فيه عدم الاحرام بل في الحكمة حرمة غير الحرمة
 هي يد الحربي الحقيقة الثاني ان قيام يد المودع حقيقي وهو الحربي وقيام يد المودع المسلم حكماً فاعتبار الحكم ان اوجب العصمة فالحقيقة بينهما
 والعصمة لم تكن ثابتة فلا تثبت بالشك ويرد على هذا منع انها لم تكن ثابتة بل كانت معلومة الثبوت في حين اسلم للمال على ثبوت ملكه
 جال كونه في يد الحربي والنفس اوجب في ملكه العصمة بالاسلام واما ما كان غصبا في يد مسلم او ذمى فقال الله هو في حقيقته بخلافه لما
 وقال كذا في اختلاف في السير الكبير وذكره في شرح الجامع الصغير قول في يوسف مع ابي حنيفة في بعض النسخ وقال لا يكون في يده
 ان قال وذكر في شرح الجامع الصغير قول في يوسف مع محمد فلا شك ان هذا الحكم لا معنى له ثم قال في النهاية انه يتبع النسخ والصحيح منسأ

واذا خرب المسلمون من دار الحرب لم يخرجوا من الغنيمة ولا ياكلوا منها لان الضرورة قد ارفعت ولا ياكلوا منها باعتبارها ولا ياكلون
الحق قد تاكل حتى يرضى نصيبه ولا ياكل قبل الاخراج الى دار الاسلام ومن فضل حده عافا وطعام رزقه الى الغنيمة وحدها
اذ لم تقسم عن الشافعي مثل قولنا وعنده لا يحد اعتبارا بالملكية حتى لنا ان الاختصاص ضروري للحاجة وقد التفتنا
المتخصص لانه كان حتى قبل الاخراج فلان بعد ما وجب القسمة تصد قوابله ان كانوا اغنياء انتفوا به ان كانوا احرار وجعلوا
صار في حكم اللقطة لتخذ الرد على الغنائم ان كانوا انتفوا به بعد الاخراج ترد قيمته الى المخم ان كان لم يقسم فثبتت
الغنيمة فالغنيمة تصدق بقتله والفقر لا شيء عليه لقيام القيمة مقام الأصل فاخذ حقه من فضل
في كيفية القسمة وقال ويقسم الامام من الغنيمة فيخرج خمسها لقوله تعالى فان الله خمسها للرسول استخذه الخمس

ان يقال ان كان غضبا في يدي سلم او ذمي فهو في حقه حليفه وقال محمد لا يكون في دار الاسلام سيرة الكلب على ما ذكره الامام خمس لانه كلبه او
في المحيط ولم يذكر في قول البيهقي مع محمد لان في الاسلام قال في الجامع ولو كان ودية عند حربي او غضبا عند مسلم او ذمي متباين فموسر
وبقول البيهقي في قول البيهقي لا يكون حيفا وكذا في شرح الجليل الصغير لقاضي خان والتمراشي وغيرهما ان لال تابع للنفس
وقد صارت معصومة باسلامه فيها ماله انه مال مباح فيملك بالاستيلاء والنفس لم تصر معصومة بالاسلام بل مسبب اندفاع شره
به فانما هو محرم التعرض في الأصل لكونه مكلفا حمل الامانة والاباحة التعرض كان لغرض شره فلما اندفع بالاسلام عاد الاصل بخلاف ما
فانه خلق عرضة للامتحان فكان محلا للتملك في الأصل وليست في يده في حال الغضب لا حقيقة ولا حكما فليس في يده احد فلم يثبت له حصته
فكان مباحا بخلاف ما لو كان في يد المسلم او الذمي ودية فانه في يده ماله حكما مع الاحرام فلم يكن في يده او تقدم من ان الملك تيم في دار الحرب
بالقهر والغلبة كما ذكره ابو الليث ليقضي ان يزول ملكه الى المسلم بل الناصب وح لا يكون مباحا اللهم الا ان يقتصر على نقصان الملك بالزوال
اليده قوله وليست في يده حكما انت على تاويل الاموال فرج اسر العدو وعبد اثم اسلموا الا قولهم لانه مال اسلموا عليه ولو كان ذلك العبد في
جناية او ائلف متا عايزه قيمته لطلبت الجناية ولزم المدين لان حق ولي الجناية في رقبته فلا ينبغي بعد زوال ملكه لموسر الا ترى انه
لو زال ملكه بالبيع او الهبة لا يبقى فيه حق ولي الجناية واما المدين ففي ذمته فلا تبطل عنه تبديل الملك وبذلك لان الدين شاغل لما
فانما ملكه مشغولا به فلو اشتراه رجل منهم او اصابه المسلمون في غنيمة اسي ولم يسلم مولاه فاخذه المولى بالقيمة او ائتمن فان الجناية لا تبطل عنه
لانه يعيده الى قديم ملكه وحق ولي الجناية كان ثابتا في قديم ملكه ولو كانت الجناية قتل عمد لم تبطل عنه بحال قوله واذا خرج المسلمون من
دار الحرب لم يخرجوا من الغنيمة ولا ياكلوا منها لان الضرورة ارفعت والاباحة التي كانت في دار الحرب انما كانت باعتبارها ولا لان الحق
من تاكله حتى يورث نصيبه ولا كذلك قبل الاخراج ومن فضل مع طعام او علف يرده الى الغنيمة معناه اذا لم يكن قسمة الغنيمة في دار الحرب
بشرطه وهو انتفع به قبل قسمتها بعد الاخراج وقيمة وهو قول مالك احمد والشافعي في قول وعنه انه لا يرده اعتبارا بالانفصال وهو الواحد
الداخل والاشنان الى دار الحرب اذا اخذ شيئا فخرجه مختص به فلما مال تعلق به حق الغنائم والاختصاص كان للحاجة وقد التفت بخلاف
المتخصص لانه اذا احتج قبل الاخراج ولجده واما بعد القسمة فيقتصدون بعينه ان كان قائما وبقيمته ان كانوا باعوه هذا اذا كانوا
اغنياء وانتفوا به ان كانوا احرار وجعلوا في حكم اللقطة لتعذر الرد على الغنائم لتفرقهم وان كانوا احرار فموسر فليس عليهم وعلى هذا
قيمة ما انتفع به بعد الاخراج تصدق بها الفقير

فصل في كيفية القسمة قيل لما بين احكام الغنيمة شرع بين قسمتها ولا يخفى ان من احكام الغنيمة وجوب قسمتها وانما افردته لفصل
على كثرة ما احتج به من النسخة الى غير ذلك من الاحكام والقسمه جعل النصيب اشيا مباحا معينا قوله والقسمة الامام الغنيمة فيخرج خمسها
اي عن القسمة بين الغنائم ويقسم المار بقية الخمس بين الغنائم فيقول القسمة ورسول وقال المصنف لقوله تعالى فان الله خمسها للرسول استخذه الخمس
خمسها شئني الخمس اي ليدل على اخرج الخمس من ان ثبت حق الغنائم فيه فكان اعتبارا بمعنى الاخراج وهو من اشيت الشئ في رويته لقسي فهذا
يرجع الى قول المصنف في القسمة الامام بل الخمس اصل في قسمة اذ حاصل بيان قسمتها هو ان يعطى خمسها لليتامى والمساكين وابن السبل

وتقسم اربعة اقسام بين النعمان لانه عليه السلام قسمها بين النعمان ثم للفارس ستم ودارا جهم عند ابي حنيفة
وقال للفارس ثلثة اسمهم هرقال لشافعه كما روى ابن عمر واما ابن النبی عليه السلام للفارس ثلثة اسمهم للراجل
سهم واولان الا ستمحاق بالغناء وغناؤه عجل ثلثة امتثال الراجل لانه للكر والفر والنبات والراجل للنبات لا غير ولا في حقيقته
مار وبن عباس ان النبي عليه السلام اعطى الفارس ستمين الراجل ستم فاعراضه فخرج اوله وقال عليه السلام للفارس ستم للراجل ستم

على ما ساقى في بطي الاربعة الاقسام النعمان فعند ابي حنيفة ثم للفارس ستم ودارا جهم عند ابي حنيفة
للفارس ثلثة اسمهم للراجل ستم هرقال علي المد عليه وسلم جعل للفارس ستمين ولصاحبه ستم لفظ البخاري واخرجه بسبعة الا انكسار
وفي مسلم عنه قسم في ثلث للفارس ستمين وللراجل ستم وفي رواية باسقاط لفظ النفل وفي رواية اسم للراجل وللنفس ثلثة اسمهم ستم لدرهمان لفرسه وهذه اللفاظ
كلها تبطل قول من اول من الشرح كون المراد من الرجال الرجال ومن النفل الفرسان بل في بعض اللفاظ القائمة قسم خبر على ثمانية عشر ستم
وكانت الرجال الفار والجمالية والنفل هاتين وعن ابن عباس مثله لان الاستحقاق بالغناء وهو بالمد والفتح الاجزاء والكفاية وغنا الفارس الكراي للجل
على الاعداء والفر الكائن للكرة واللتجارة في موضع يجوز الفزار وهو اذا علم انه مقتول ان لم يفر كليا يتركب لمنه عندني قوله ثم فلا تلقوا بايديكم
الى التملكه والنبات وليس للراجل الا لنبات فاعني في ثلثة امور والراجل في واحد عنهما واستدل المعصومي حنيفة بحديث ابن عباس
عم اعطى الفارس ستمين والراجل ستم وهو غريب من حديث ابن عباس بل الذي رواه اسحق بن راهويه في مسنده قال حدثنا محمد
بن الفضل بن غزوان ثنا الحجاج عن ابي صالح عن ابن عباس قال سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم للفارس ثلثة اسمهم وللراجل ستم واهرج
ايضا سطل بن ابن ابي اسلي عن الحكم عن ابن عباس نحوه في حديث الخمس برواية غير واحد من الائمة لكن في هذا الحديث منها ما في ابي داود
عن مجسم بن يعقوب بن مجمع بن يزيد الانصاري قال قال سمعت ابي يذكر عن عبد الرحمن بن يزيد الانصاري عن عمه مجمع بن جابر
ان الانصار وكان احد القراء الذين قرؤ القرآن قال شهدنا الحديبية مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما انصرفنا عنها اذا الناس يهزبون الابا فقال
لبعض الناس لبعضوا للناس قالوا وحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرجنا مع الناس لوجفت فوجدنا النبي صلى الله عليه وسلم واقفا على
راحلة عند كراع الفم فلما اجتمع عليه الناس قرأ عليهم انما تجننا لك فتجاسينا فقال رجلان رسول الله افترج هو قال نعم والذي نفسي محمد بيده انه لفتح
خبر على بل الي يبيتة فقصها رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثمانية عشر ستم وكان الجيش الفار وخمسائة فيهم ثلثة ثمانية فارس فاعطى الفارس ستمين
واعطى الراجل ستم قال ابو داود ونسأهم انما قالوا اتى فارس فاعطى الفارس ستمين واعطى الراجل يعني صاحبه ستم وقال الشافعي انما قال
فاعطى الفارس ستمين واعطى الراجل يعني صاحبه فخط الراوي عنه والعلية ابن القطان بالجهل بحال يعقوب واما انه مجمع الراوي عنه
ومنها ما في مجمع الطبراني عن المقداد بن عمرو انه كان يوم بدر على فرس يقال له شجرة فاسم له النبي صلى الله عليه وسلم ستمين لفرسه ستم واحد
وله ستم في مسنده الواقدي وخرج الواقدي البضا في المغازي عن جعفر بن خارجة قال قال الربيع بن العوام شهدت بني قريظة فارسا ففرس
سهم والفارس ستم وخرج ابن مردويه في تفسيره ثنا محمد بن محمد السري ثنا التذري بن محمد بن ابي شاذي بن محمد بن ابي عن محمد بن اسحق قال ثنا
محمد بن جعفر بن الربيع بن عروة عن عائشة قالت اصاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سبايبي المصطلق فخرج الخمس منها ثم قسمها بين ابي
فاعطى الفارس ستمين والراجل ستم منها حديث ابن عمر الذي عارض به القم رواه ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا ابو اسامة وابن يميز قال
ثنا عبيد الله بن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل للفارس ستمين وللراجل ستم انتهى ومن طريقه رواه الدارقطني
وقال قال ابو بكر النيسابوري هذا عندى وهم من ابي شيبة لان احمد بن حنبل وعبد الرحمن بن بشر وغيرهما روه عن ابن نمير خلافا لهذا
وكذا رواه ابن كرامة وغيره عن ابي اسامة خلافا لهذا يعني ان اسم للفارس ثلثة اسمهم ثم اخرج عن نعيم ثنا ابن المبارك عن عيسى بن عيسى

رواه ابن كرامة

ولا يسميهم الا فرس من احد وقال ابو يوسف وليسهم فرسين لما روى ان النبي عليه السلام استحم لفرسين وكان الواحد قد بقي فيحتاج الى الاخر ولهما ان البراء بن اوس قاذ فرسين ليسهم رسول الله عليه السلام الا فرس واحد وكان القتال لا يتحقق فبرسين دفعة واحدة فلا يكون السبب الظاهر مفضيا الى القتال عليهما فليسهم واحد لهذا ليسهم ثلثة افرس وما رواه محمود على التثقيب كما اعطى سلمة بن اكوع سهمين وهو احب

احديث الزبير اعطاني يوم بدر وفي رواية له اخرى يوم خيبر ولا ياتي في اذا بازكونه قسم له ذلك فيما رواه ابي حنيفة بن اسلم بن ابي خيثمة بن حنانيا فاسم لفرسين وله سماه في حديث عبد الله بن ابي بكر بن عمرو بن حزم عن طريق ابن اسحق في غزوة قريظة انه عليه الصلوة والسلام جعل للفرس فرسة ثلثة اسمهم لم اسمهم ولفرس سمان لا يقتضي ان ذلك مستمره عليه الصلوة والسلام وقد بقي حديث بنى المصطلق عن عائشة وتقدم يا عارض حديث بنى قريظة واما حديث ابني كيشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اني جعلت للفرس سهمين وللفرس سمان فثمة انفسه الله نعم لم يبع لان رواية محمد بن عمران القيسي اكثر الناس على تنقيته وتوثيقه قوله ولا يسميهم الا فرس واحد اذا دخل دار الحرب لفرسين او اكثر فبما قول مالك والشافعي وقال ابو يوسف وهو قول احمد يسميهم لفرسين فيعطى خمسة اسمهم سم له واربعة اسم لفرسيه ولم يذكر اختلاف في ظاهر الرواية عن ابني يوسف واما هون في رواية الاطراف عنه فاستدل المصنف ذلك بما روى انه عم اسم لفرسين وهذا روى من حديث ابني عمرو بن بشير بن عمر بن محسن قال اسم رسول الله صلى الله عليه وسلم لفرسي اربعة اسمهم ولي سماه فاختار خمسة اسمهم رواه الدراقطني ومن حديث الزبير اخبره عبد الرزاق اخبرنا ابراهيم بن يحيى الاسلمي اخبرنا صالح بن محمد عن محمد بن كحول ان الزبير بن عوف خفي فرسين فاعطاه النبي صلى الله عليه وسلم خمسة اسمهم وهذا منقطع وقد قبله الاوزاعي عن كحول منقطعا وقال في قال الشافعي في دفعه وبهشام ثبت في حديث ابيه الى ان قال ان الله لم يروا انه عليه الصلوة والسلام اسم لفرسين ولم يثقفوا انه عليه الصلوة والسلام خفي فرسين ثلثة افراس السكيت والفرس والمهر تجز ولم يابذ الا لفرس واحد انتهى يريد بحديث بهشام ما تقدم من بهشام بن عروة عن ابيه عن عبد الله بن الزبير عن الزبير بن عوف قال اعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر اربعة اسمهم لفرسي وسماها لحي من ذوى القربى ومن رواية بهشام بن عروة ايضا عن يحيى بن عباد عن عبد الله بن الزبير عن جده قال ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم عام خيبر للزبير بن العوام باربعة اسمهم سم له وسم لأمه صفية بنت عبد المطلب وسمين لفرسه وهذا احسن الا ان قوله اهل المغازي لم يرووا انه اسم لفرسين ليس كذلك قال الواقي في المغازي ثنا عبد الملك بن يحيى عن عيسى بن ميم قال كان مع الزبير يوم خيبر فرسان فاسم له النبي صلى الله عليه وسلم خمسة اسمهم وقال ايضا حديثي يعقوب بن محمد عن عبد الرحمن بن عبد الله بن جهمعة عن الحارث بن عبد الله بن كعب ان النبي صلى الله عليه وسلم قاذ في خيبر ثلاثة افراس لزار والفرس السكيت قاذ والزبير بن العوام فاسا قاذ حارث بن العيمت فرسين قاذ البراء بن اوس فرسين قاذ ابو عزة الانصاري فرسين فاسمهم عليه الصلوة والسلام لكل من كان له فرسان خمسة اسمهم اربعة لفرسيه وسماها وما كان اكثر من فرسين لم يسم له ويقال انه لم يسم الا لفرس واحد واثبت ذلك انه اسم لفرس واحد ولم يسم انه صلى الله عليه وسلم اسم لنفسه الا لفرس واحد الى هنا كلام الواقي قد سمي اختصاره وقال سعيد بن منصور ثنا فرج بن فضالة ثنا محمد بن الوليد الزبيدي عن الزبير بن عوف عن الخطاب رضي الله عنه كتب الى ابي عبد الله ع ان اسم لفرس سهمين وللفرسين اربعة اسمهم ولصاحبها سماه فذلك خمسة اسمهم وما كان فوق الفرسين فهو جناب وقال سعيد ايضا ثنا ابن عتيق عن ابن عياض عن الاوزاعي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسمي للخيول وكان لا يسم للرجل فوق فرسين واما ما ذكره المصنف عن البراء بن ابي انه قاذ فرسين فلم يسم له رسول الله صلى الله عليه وسلم الا لفرس واحد فرب بل جازع عنه عكسه ما ذكرناه عن الواقي روى رحمه الله وذكرناه ابن مندة في كتاب الصحابة قال روى محمد بن قيس عن محمد بن عمرو والمديني عن يعقوب بن محمد

ولو دخل فارسا فمناج فراسه اذ وجب اذ اجروا ومن في رواية الحسن عن ابي حنيفة لا يستحق سهم الفرسان اعتبارا
للعجائز وفي ظاهر الرواية يستحق سهم الرجل لان الاقدام على هذه التصرفات يدل على انه لم يكن من فئة الجاهل
القتال فارسا ولو بانه بعد الفراغ لم يسقط سهم الفرسان كذا اذا باع حالة القتال غدا البعوض الا حرمه ليقطع لان البيع يدل على ان غرضه التجارة فانه لا يبيعه
ولا ويسمى لمحمول ولا امرأة ولا صبي ولا مجنون ولا ذمي ولكن يوزن لهم على حسب يرى الامام

القتال يتيسر وكذا على شهود الواقعة لانه حال شغل شغل لكل او في غير ذلك الامام استعمله بنفسه او بشهادة العدل بكل فرد يسقط
اعتباره بخلافه في حق افراد قليلة فمن الناس كقتال النسي والعبد فادبر في حشم عليه ودون سائر الناس فيقام في حق الكل
السبب المقتضى الى القتال ظاهر المقام فيكون هو المستعبر في حق العامة واما ما قيل في التعذر بان الشهادة من اهل العسكر لا تقبل
للمتعة فليس يصح بل يجب قبولها لان الشاهد على ان هذا قاتل فارسا لا يحجز بذلك ففعل نفسه بل منرا الا انه ينقص سهم نفسه فمحمول
نفسه او لا الضرر وشركته في اصل المنعم ليست متوقفة على شهادة غيره الا يرى الى ما في الحديث من قول في قتاد ومن شهد في حرم
جبل عليه الصلوة والسلام السبل للقاتل في ضمن فشهد له واحد فاعطاه اياه وقال عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا اعلية بنية ولا يثني
الا اهل العسكر من المقاتلة فمحمول غزواته عليه الصلوة والسلام لو دخل فارسا وقاتل رجلا الضيق المكان او المشجرة او لانه في سفينة دخل
فيما بفرسه لقاتل عليها اذ اطلق الى برهم فلا قومهم قبله فاقبلوا في السفينة كان لهم سهم الفرسان ولو دخل فارسا ثم باع فرسا ورجله
او آجره او رهنه ففي رواية الحسن يستحق سهم الفرسان اعتبارا للبايعة وفي ظاهر المذهب لا يستحقه لان الاقدام على هذه التصرفات
يدل على انه لم يقصد بالبايعة بالفرس القتال عليه بل التجارة به وبسبب استحقاق سهم الفارس هو الجائزة على قصد القتال عليه لا مطلق
البايعة ولو باع بعد الفراغ من القتال لا يسقط سهم الفارس بالاتفاق وكذا اذا باع حال القتال لا يسقط عند البعض قال المصنف الاصح انه يسقط لانه
ظاهر ان قصد التجارة وانما انظر حالة العزة وعرض بان تملك لحالة حاله الناطقة بالنفس فلم يكن البيع دليلا على قصد التجارة لان تلك الحالة
حالة طلب النفس فيحيث بينهما دليل على انه غرله غرضه لان فيه امانا له وجده وغير موافق له فربما يقتله لعدم ادبه او غير ذلك لان الجارة
ليس هو البيع وغيره من العقود حالة القتال ليكون مبيع اذ ذاك انتظار الحالة الرغبات في الشرار وفي التحيط لوجوب الفرس لا يتلصق بالبايعة
عليه للبر او ضعفه او غيره لا يستحق سهم الفرسان وان كان الفرس مريضا فعلى التفصيل المذكور فيه ولو باع على فرس فمحمول ومستعار
او مستاجر ثم استقر المالك فشهد رجلا فشهد في رواية له سهم فارس وفي رواية يسهم اهل مقتضى كونه جازا ولفرس
القتال عليه ترجع الاولى لان ايراد في اجزاء السبب لفرس مملوك فهو منوع فانه لو لم يترده المير وغيره حتى قاتل عليه كما في رسا قوله لا يسهم
لمملوك ولا امرأة ولا صبي ولا ذمي ولكن يرضخ لهم وليطون قليلا من كثير فان الرخصة في الاعطاء كذلك الاكثر السهم فالرضخ لا يبلغ السهم
دونه على حسب يرى الامام وسوار قاتل العبد باذن سيده او غزاه وانه والكاتب كالعبد لما ذكر في الكتاب قد استدل المصنف بان النبي صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم كان لا يسهم الا مخرج مسلم كتب بخدة بن عامر الحواري الى ابن عباس يسأله عن العبد المرأة يحفران لهم بل ليسهم لها فكتب له ان يسهم
لها شي لان ابن عباس في ابى واودع عن يزيد بن هريرة كتب بخدة الحواري الى ابن عباس يسأله عن العبد ان يساهل كن تشهدن الحرب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
المد على المد عليه وسلم قال انا كتبت كتابا بن عباس الى بخدة قد كن تحفرن الحرب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاما ان يفرق
لن يسهم فلا وقت كان يرضخ لهم اخرج البوداود والترمذي وصححه عن عمار مولى ابي اللحم قال شهدت خيبر مع سادتي الى ان قال فاجزاني مملوك
فامرني بشي وانما ابى الى داود والنسائي عن جده خنيس بن زباد مام به ابنا فخرجت في غزوة خيبر سنة ست سنة ثمان فبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم فبعث اليها فخرجت اليها في وجه العصب فقتل مع من فرحين قتلن ثمانين رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرجت لقتل الشتر ليعين النبي صلى الله عليه وسلم

لما رآى انه عليه السلام كان ليسهم للنساء والصبيان العبد لكن كان يرضيهم لما استعان عليه السلام باليهي على المعج
لم يعطهم شيئا من الغنيمة يعني انه ليسهم لهم لان الجهاد عبادة والذمي ليس من اهل العبادة والعبي والحرارة
عاجزان عنه وهذا الميراث حصصا فرضه العبد لا يمكنه الميراث وله منه اكله انه يرضيهم تحريضا على القتال من طهار الحظاظ مرتبة

ومعنى دوار البحر جوار وتناول السهام وشق السويق قال فمن حتى اذا فتح الله عليه خبير اسم لتلكا اسم للرجال وبه قال الاوزاعي
فقال الخطابي اسناده ضعيف لا تقوم به حجة وذكر غيره انه بجماله رافع وحشر عن راية وقال الطحاوي يكتل انه عليه الصلوة والسلام متفقا
اهل الغنيمة وقال غير يشبه انه انما اعطاهن من الخمس الذي هو حقه هذا ويكن ان يكون كون التشبي في اصل العطا وادوات بالسهم
ما خص به والمعنى خصنا بشئ كما فعل بالرجال واما لم يبلغ بهو لا الرجال منهم سهم الرجال ولا بالنار سهم الفرسان لانهم تابعون
في سبيته حيث لم يفرص على احد منهم في غير التفسير العام في غير العبي ويزيد الذمي بانه ليس بالاكول الجهاد عياده وليس هو من اهلها
ومن الامور الاستحسانية انظار التفاوت بين المفروض عليهم وغيرهم والبيع والاصل بخلاف السوقي في العسكرة والمستاجر حذمة الغازي اذا
قاتل ما حيث يستعان سها كالملا وتسقط حصته من القتال من اجرة الاجرة لانها من اهل فرض فلا يكونان تبعان في حق الحكم بل في السفر ونحوه ثم ان
عنده من الغنيمة قيل اخراج الخمس وهو قول الشافعي واحمد وفي قول له وهو رواية عن احمد من اربعة الاغناس وفي قول الشافعي من الخمس
وقال مالك من الخمس ثم العبد انما يرضى له اذا قاتل وكذا العبي والذمي لانهم يقدرون على القتال اذا فرض العبي قادرا عليه فلا
يقيم غير القتال في حقه مقامه بجلات المرأة فانها تعطى بالقتال وبالسنة لا بل العسكرة وان لم يقاتل لانها عاجزة عنه فاقيم هذه المنفعة
مقامه وسعة امانا لثبوت شبهة القتال منها والامان ثبت بالشبهة احتياطية ولا يرد اعطاهم الذي اذا لم يقاتل بل دل على اللين
بان ذلك ليس رفعا بل بمقام الاجرة ولما ايزاد على السهم اذا كان عمله ذلك يزيد قيمته عليه بخلاف ما اذا قاتل لانه عمل الجهاد ولا يسو
في حل الجهاديين من يصح منه ويوجه عليه ومن لم يملكه الله منه ولا يصح له فكذلك لم يبلغ به السهم كما ذكره المعوق قالوا والسهم موقوف
النبوة لانه المفعول بلا واسطة حرف فيكون هو النائب عن الفاعل وهذا في قول الاكثر واما من يحجز اقامته النظر والجور مع وجود المفرد
فيجوز رخصه ويكون النائب لفظ به بل يستعان بالكافر عندنا اذا اذعنت احاجته جاز وهو قول الشافعي وابن المنذر وجماعة للجوزون ذلك
لما في مسلم وغيره عن عائشة رضوانه عليه الصلوة والسلام خرج الى بدر فالتحق رجل من المشركين بركبته جراءة وسجدة فقال له عليه الصلوة والسلام
تومن بالله ورسوله قال لا قال اربع فلن نستعين بمشرك الحديث الى ان قيل له في المرة الثالثة نعم الطلق وعن جبير بن اساف قال
اتيت انا ورجل من قومي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يريد غزوا فقلت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نستعي ان يشهد قوما مشركا
الانستعين معهم فقال اسلمنا فقلنا لا قال فانا لانستعين بالمشركين قال فاسلمنا وشهدنا معه قال فقتلت رجلا وضربته وتزوجت بنته
فكانت تقول لا عدمت رجلا وشكك هذا الوشاح فاقول لا عدمت رجلا عجل اياك الى النار رواه اسحاق وصححه وقول المعمر ولما استعان عليه الصلوة
والسلام باليهود على اليهود ولم يعطهم شيئا من الغنيمة يعني لم يسهم لهم لغير معارضة هذه الاخاديت والمذكور في ذلك حديث ابى يوسف
اخبرنا الحسن عن عمارة عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال استعان رسول الله صلى الله عليه وسلم بيهود قينقاع فرفخ لهم فلم يسهم لهم
تفرد به ابن عمارة وهو منقطع واستند الواقدسي الى مجيئه قال وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم لعشرة من يهود المدينة فغزاهم اهل خيبر يسهم
كسهم المسلمين يقال اجزاهم ولم يسهم لهم واستند الترمذي الى الزهري قال اسهم عليه الصلوة والسلام لقوم من اليهود قالوا نعمهم وهو منقطع وفي نسخة
ضعفت مع ان يحيى بن القطان كان لا يرى مراسيل الترمذي وقادة شيئا ويقول هي بمنزلة الميرج ولا شك ان هذه لا تقادم احاديث المنع في

الاستعانة

الاستعانة

واما الخمس فيقسم على ثلاثة اشخاص هم النبي صلى الله عليه وسلم وابن السبيل يدخل فقراء ذوي القربى فيهم ويقدمون ولا يدفع الى اغنيا
وقال الشافعي في خمسة اشخاص يستوي فيه غنيهم وفقيرهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ويكونون فيهم اشخاص بين المطالبين وغير
لمتوليه تعالى ولذا في المترتبة من غير فصل بين العسرى والفقير

كره والده ان يدعى عليه بخلاف سيرة النبي صلى الله عليه وسلم فكانت فيه رواية الى يوسف عن النبي صلى الله عليه وسلم فان النبي صلى الله عليه وسلم
منسخت عند اهل الحديث الا انه وافق الناس وانما الشافعي يقول لاجتماع بخلافه اهل البيت وصين ثبت هذا حكمنا بانه انما فعله لظهور القول
لانه لم يكن يحل له ان يخالف اجتهاده لاجتهادها وقد علم انه خالف في شيئا لم توافق راكبي بيع امهات الاولاد وغير ذلك فحين وافقنا علمنا ان
رجع الى رايتها ان كان ثبت عنه انه كان يرى خلافه وبهذا يندفع ما استدلل به الشافعي عن ابي جعفر محمد بن علي قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
على في الخمس راس اهل بيته ولكن كره ان يخالف ما بكره وقال لاجتماع يدون اهل البيت لان ما يمنع ان فعله كان ثقيته من
ان يسيب اليه خلافا وكيف وفيه منع المستحقين عن حقه في اعتقاده ولم يكن منه الارجوعه وظهور الدليل وكذا ما روى عن عباس بن علي
كان يرى ذلك محمول على انه كان في الاول كذا كذا ثم رجع فان لم يكن رجع فالاخذ بقول الراشد بن مع اقترانه بعد
التكبير من احد اولاد فان قيل لوصح ما ذكرتم لم يكن سهم حق لذوي القربى لان الخلاف لم يطوهم وهو الحق وهو مخالفت الكتاب
ولفعله عليه الصلوة والسلام لانه اعطاهم بلا شبهة اجاب على قول الكرخي ان الدليل دل على ان السهم للفقير منهم لقول عليه الصلوة
والسلام يا معشر بني ابيهم الحديث وهو بهذا اللفظ غريب ولقد حم في الزكوة واسند الطبراني في معجمه ثمانية من لثني ثمانية عشر
بن سليمان وساق السند الى ابن عباس قال لبث نوفل بن الحارث انبياء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهما انطلقا الى عكا
لولا اني بينكما على صدقات فابتار رسول الله صلى الله عليه وسلم فافتراه بما جتما فقال لهما لا يحل لاهل البيت من الصدقات شي
والغسالة لا يدي ان لكم في خمس لما يفتنكم ويغنيكم ورواه ابن ابي حاتم في تفسيره ثنا ابي ثناء ابراهيم بن مهدي المصيصي ثنا معمر بن
سليمان بن بلنظ رغب عن غسالة ايدي الناس ان لكم في خمس الخمس لما يفتنكم وهو اسناد حسن ونظ العوض انما وقع في عبارة
الكتاب ثم في كون العوض انما ثبت في حق من ثبت في حقه العوض ممنوع ثم هذا يقتضي ان المراد بقوله ثم ولذي القربى فقراء ذوي القربى
فيقتضيه اعتقاد استحقاق فقرهم وكونهم مصارف مسترا ونيافيه اعتقاد حقيقة منع الخلاف الراشد بن ابراهيم مطلقا كما هو ظاهر في رواية
انهم لم يطوا اذ ذي القربى ثمانية من غير استثناء فقرهم وكذا اينافيه اعطاه وعليه الصلوة والسلام الا غنيا منهم كما روى انه اعطاه
وكان له عشرة بن عباد بن جبرون وقول المصطفى صلى الله عليه وسلم اعطاهم للفقرة الذي دفع السؤال الثاني لكن يوجب عليه لنا قسمة مع قبل
لان الجاهل ح ان القرابة المستحقة هي التي كانت تصرفه وذلك لا يخفى الفقير منهم ومن الاغنيا ومن ثمانية لغيره عليه الصلوة والسلام كالبكر
فانما يجب على الخلاف ان يطوهم وهو خلاف ما تقدم عنه انهم لم يطوهم بل حضروا القسمة في الثمانية ويكره اسيريه في تصحيح قول الكرخي
ان عمر بن اعطي الفقراء منهم سماعه انه لم يعرف اعطاهم لغيره الفقير ويابل الروي في ذلك ما في ابي داود عن سعيد بن المسيب
بن مطعم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقسم لغيره من الخمس شيئا كما قسم لغيره من بني النضير وكان
ابو بكر يقسم الخمس نحو قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم غير انهم لم يكن يطوي قربي رسول الله صلى الله عليه وسلم كما كان يطوي النبي صلى الله عليه وسلم
وكان عمر بن الخطاب ومن كان بعده منه واخرج ابو داود ايضا عن عبد الرحمن بن ابي ليلى سمعت عليا قال اجتمع انا والعباس وفاطمة
وزيد بن حارثة ثم عند النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ارباب ان توليهم حقا في هذا الخمس في كتاب الله اقسمة في حركات

ومنهم الذين عليه السلام سقط بطنه كما سقط الصف لانه عليه السلام كان يستحق برسالة ولا رسول بعد في الصف شي كان عليه السلام عليه
 لنفسه من الغنمة مثل درع او سيف او جارية وقال لشافعه بعد تسليم الرسول الى الخليفة والحجة عليه باق من اكله وسهمه ذوي القرى
 كانوا يقولون في زمن النبي عليه السلام انهم لما رؤوا قال ولعلنا يا لفر قال لعبد الضعيف غنمة الله هذا الذي كره قول الخزاعي قال الطحاوي
 سهم الفقير منهم ساقط ايضا لما رؤوا من الاجماع وان فيه سهم الصدقة نظر الى المصنف فيهم كما يحرم العالة وتجب اكله قبل هؤلاء سهم
 ما رزق ان عمر ترا على الفقراء منهم ولا اجماع انعقاد سهم سقوطه الا غنما ما اقراء به خلوة الاصلان الثلاثة وقاد دخل الواحد والاقلان والارب
 متخولين بغدا ان الامام واحد واشيئا من خمس ان الغنمة من الاخذ في او غنمة لا اختلاسا وسقطه والحس طيفه اكله دخل الواحد والاقلان باذن
 الامام فيه روايتان المشهورة في نسخة اذن له لهما فام قد التزم نصهم بالامانة فصار كل المنفعة فان خلت جماعة لها سبعة فاختار اشياء الخمس
 والاعوان فان لم اكله لا يأخذ وهو عليه ان غنمة ولا ينبغي على الامان نصهم اذ لو اكل منهم كان فيه من المسلمين بخلاف الحق لا ينبغي عليه نصهم

كَيْتَبُكَ بِذِكْرِ اسْمِهِ ثُمَّ قَالَ لَمَّا نَافَى السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ فَسَمِىَ النَّبِيُّ مُحَمَّدًا وَاحِدًا قَالَ أَبُو الْأَسْوَدِ الْدَسْتَجَمِي الْمَدَنِي ثَابِتٌ يُصَرِّفُ إِلَى بَنِي إِسْرَافِيلَ الْكَوْكَبَ الْكَلْبَ الْكَافِ
 قَرِيبَةً وَالْأَفْأَلَى سَجْدَ كُلِّ بَلَدَةٍ ثَبَتَ فِيهَا التَّحْسُّنُ وَفَعَلَ بِأَنَّ السَّلَفَ فُسِّرَ بِهِ مَا ذَكَرْنَا أَنَّ بَنِي إِسْرَافِيلَ رَوَوْهُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَوَاهُ لَطِيفُ الْإِنْفِ فِي تَفْسِيرِهِ
 عَنْ أَسَدٍ كَتَبَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا أَبُو شَهَابٍ عَنْ وَرْقَانَ عَنْ ثَمَلٍ عَنْ الثَّوَالِكِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَرَأَ وَاحِدًا إِلَّا أَنَّهُ تَقَرَّبَ مِنْ شَيْءٍ
 فَإِنَّ لِمُسْمًى ثُمَّ قَالَ فَإِنَّ لِمُسْمًى مَسْتَلَحَ الْكَلَامِ لَمَّا نَافَى السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَفِي غَيْرِهِ حَدِيثٌ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 إِذَا بَلَغَ سَرِيَّةً فَتَنُوا أَمْسَ الْغَنِيَّةَ فَصَرَفَ ذَلِكَ لِمُسْمًى فِي نَحْوِ قَوْلِ بَنِي الْقَاسِلِ يَكُونُ فِي سَنَةِ وَكَذَا رَوَى الْحَاكِمُ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ
 بَنِ عَلِيٍّ بَنِ الْحَفِيَّةِ فِيهِ قَالَ هَذَا مَسْتَلَحَ الْكَلَامِ لَمَّا دُنِيَ الْأَخْرَجَ قَوْلَهُ وَسَمِىَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَقَطَ مَبْرُوتُهُ كَمَا سَقَطَ الْعَصْفَى لِأَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ
 كَانَ لِيُتَحَقَّقَ بِرِسَالَتِهِ وَلَا رَسُولَ بَعْدِهِ وَالصَّغِي شَيْءٌ كَانَ لِيُطْفِئَ لِنَفْسِهِ مِنَ الْغَنِيَّةِ مِثْلَ رِيعٍ وَسَيْفٍ أَوْ جَارِيَةٍ قَبْلَ الْقِسْمَةِ وَخَرَجَ لِمُسْمًى كَمَا
 ذَا الْفَقَارِ وَهُوَ سَيْفٌ بَنِيهِ بَنِ الْحَاجِّ حِينَ أَتَى بِهِ عَلَى رَأْسِهِ إِنْ قُتِلَ مَبْنَاهُ ثُمَّ دَفَعَهُ إِلَيْهِ وَكَأَنَّ سَقَطَ صَفِيَّةَ بَنِيهِ سَجِيَّةً بَنِيهِ أَخْطَبَ مِنْ خُزَيْمَةَ
 خَيْرٌ رَوَاهُ الْبُودَادُ وَفِي سَنَةِ عَنْ عَالِشَةَ وَالْحَاكِمُ صَحَّهْ وَقَالَ شَافِعِي رَدَّ يَصْرِفُ سَهْمَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْخَلِيفَةِ لِأَنَّهُ أَمَّا كَانَ
 لِيُتَحَقَّقَ بِرِسَالَتِهِ قَالَ لَهُمُ وَالْحَجْرَةُ عَلَيْهِ مَا قَدَّمَ هَذَا مِنْ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ أَمَّا قِسْمُ الْخَمْسِ عَلَى ثَلَاثَةٍ فَلَوْ كَانَ كَمَا ذَكَرَ الْقِسْمَةُ عَلَى الرَّابِعَةِ وَرَأْسُهَا
 لَا الْقِسْمَ لَمْ يَنْقَلِ ذَلِكَ عَنْ أَحَدٍ وَإِلَيْنَا فَوَكَّمْ عَنِ تَبْتِيقٍ وَهُوَ الرَّسُولُ فَيَكُونُ مَبْدَأُ الْأَشْتِقَاقِ حَلَّةً وَهُوَ الرِّسَالَةُ وَالْمَقُولُ لَهُمُ وَسَمِىَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 الْخَمْسَةَ لَقَدْ قَدَّمَ بَالِيْنِي عَنْهُ وَقَوْلُهُ كَانُوا لِيُتَحَقَّقُوا فِي زَمَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْأَنْصَرَةِ لِمَا رَوَيْنَا عَنْهُ مَا قَدَّمَ مِنْ حَدِيثِ جَبْرِ بْنِ مُطْعَمٍ وَبَعْدَهُ بِالْفَقْرِ
 لَا يَخْفَى صَفَفُهُ فَإِنْ قَوْلُهُ وَلِذَلِكَ الْقَرِيبَى أَمَّا إِنْ يَرَادُ بِهِ الْقَرِيبَى الْمَخْصُصَةُ تَبْلُوكَ الْأَفْعَةِ فِي الضَّبِيقِ وَالْمَوَاسَّةُ فِيهِ فَيَكُونُ الْمَصَارِفُ مَطْلَقًا فِي
 الْحَيَاةِ وَبَعْدَ الْمَوَاتِ وَأَمَّا الْفَقْرُ أَيْ تَقْصِيرُ الْفَيْسَمِ الْمَصَارِفُ كَذَلِكَ أَيْ فِي حَيَاتِهِ وَبَعْدَ مَوَاتِهِ فَلَيْسَ لَوْجُوهُ إِلَّا مَا قَدَّمَ مِنْ أَنَّهُ إِنْ أَرَادَ الْقَرِيبَى الْقَرِيبَى
 مَصَارِفُ كَيْفَ رَمَّ غَيْرُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَاطَاهُمْ اخْتِيَارَ الْأَحَدِ الْخَمْسِينَ لِأَنَّ الصَّرْفَ الْيَمِّ كَانَ وَاجِبًا عَلَيْهِ كَمَا يَجُوزُ أَنْ يَقْتَصِرَ عَلَى مَصْرَفٍ
 دُونَ مَصْرَفٍ ثُمَّ رَأَى الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ الصَّرْفَ إِلَى غَيْرِهِمْ وَمَا قَرَأُوهُمْ فَالْأَوَّلَى أَنْ يُعْطُوا لِمَا قَدَّمَ مَا هُوَ الْحَقُّ فِي التَّقْرِيرِ وَأَمَّا قَالَ فَعَلِ
 الصَّحِيحُ أَيْ قَوْلُ الْكَرْنِيِّ لِأَنَّ مِنَ الْمَشَاخِخِ كَثَمُوسُ الْأَبْنَةَ مِنْ يَرْجُحُ قَوْلَ لَطَاوِي عَلَيْهِ غَيْرُ أَنْ تَوْجِيهِهُ بِأَنْ عَمَّرَهُ عَاطَى الْفَقْرَ أَيْ تَقْصِيرُ الْفَيْسَمِ فِيهِ مَا قَدَّمَ وَقَوْلُهُ
 وَالْإِجْمَاعُ الْقَوْلُ عَلَى سَعْدٍ طَاقِ الْأَخْذِ بِرَأْسِ الْإِجْمَاعِ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدِينَ وَالْأَفْعُولُ الْفَرْعُ إِلَى الْيَوْمِ مِنَ الْعُلَمَاءِ قَوْلُهُ أَوْ أَوْ دَخَلَ الْوَاحِدُ وَالْإِثْنَانُ
 وَالْثَلَاثَةُ بِغَيْرِ بَنِي جَبْرِ نَظَرًا إِلَى قَوْلِهِ فَأَخَذُوا وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْكَلَامَ الْيَتَامَى قَوْلُهُ فَأَخَذُوا وَكَانَ كَوْنُ بَنِيهَا عَلَى أَنَّ الثَّلَاثَةَ أَيْ مَا رَأَى أَسَدٌ فَادْخَلَ
 وَاحِدًا أَوْ اثْنَانِ أَوْ ثَلَاثَةً بِغَيْرِ أَزْنِ الْأَمَامِ فَأَخَذُوا شَيْئًا لَمْ يَخْبِئْ قَدْ صَحَّ بِأَنَّ الثَّلَاثَةَ كَالوَاحِدِ وَهَذَا الْأَرْبَعَةُ فَمُسْمًى فِي الْعَيْلَةِ عَنْ أَبِي يُوسُفَ
 أَنَّهُ قَدَّرَ الْجَمَاعَةَ الَّتِي لَهَا مَسْئَلَةٌ وَهِيَ لَهَا مَسْئَلَةٌ بَشَرَةٌ وَهِيَ الشَّافِعِيُّ وَمَا كَثُرَ أَهْلُ الْعِلْمِ أَيْ خَمْسِينَ مَا أَخَذَهُ الْوَاحِدُ لَعَلَّهَا لِأَنَّهُ مَالٌ حَرَجٌ
 أَخَذَهُمْ وَأَمَّا الْغَنِيَّةُ فَمُسْمًى بِالْبُصْرِ وَنَحْنُ وَاحِدٌ فِي رَوَايَةٍ عَنْهُ مَتَّعَ أَنَّهُ يَسْمَى غَنِيَّةً بِلِ الْغَنِيَّةِ مَا أَخَذَهُمْ وَأَخَذَهُ لَهَا خَمْسًا وَسِتَّةً سَوْدَ سَقَرَةٍ أَوْ تَلْصِصَ
 أَمَّا يَأْخُذُ بِحِيلَةٍ فَكَانَ هَذَا الْكَلَامَ بِمَا حَاسِنِ الْمَبَاهِاتِ كَالْأَهْلِيَّةِ وَالْأَصْلِيَّةِ وَمَحَلُّ الْخَمْسِ مَا هُوَ الْغَنِيَّةُ بِالْبُصْرِ بِخِلَافِ مَا قَالُوا عَلَيْهِ
 مِنَ الْوَاحِدِ وَالْإِثْنَيْنِ أَوْ دَخَلَ بِأَزْنِ الْأَمَامِ لِأَنَّ عَلَى الْأَمَامِ أَنْ يَصْرِفَ حَيْثُ أَزْنُ لَمْ كَمَا عَلَيْهِ أَنْ يَصْرِفَ الْجَمَاعَةَ الَّذِينَ لَمْ مَسْئَلَةٌ كَالْأَرْبَعَةِ
 وَكَالْعَشْرَةِ أَوْ دَخَلَ الْبُغْرَ أَوْ تَحَامِيَا عَنْ تَوْحِيدِ الْمُسْلِمِينَ وَالْدِينِ فَلَمْ يَكُنْ لَوْ مَعَ لَعْنَةٍ أَمَّا تَلْصِصَ وَكَانَ الْمَاخُذُ قَدْ غَنِيَّةً وَخَذَلَهُ

فصل في التفصيل قال لا بأس بان ينقل الاقام في حال القتال ويخرج عن القتال فيقول قتيلا فله سلبه ويقول للسيرة قد جعلت لكم الرجع بعد الخمسة ما بعد ما دفعتم خمس لان التحريض مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبي تحريض المؤمنين على القتال هذا نوع تحريض ثم قد يكون التفصيل بما ذكره وقد يكون بغيره الا انه لا ينبغي للامام ان ينقل بكل الماخوذ لان في النقل حتى الكل فان فعله مع السيرة جائز لان التصرف اليه وقد تكون المصلحة فيه ولا ينقل بعد حراز الغنيمة بما لا يسلم لان حتى الغنيمة تأكل فيه بالاحراز قال الامام الخمسة حتى الغنائم الخمسة في اذا لم يحل السلب لقاتل فهو من حيلة الغنيمة القاتل غيره في ذلك سواء

خذلانا اذا ترك نصره واسلمه

فصل في التفصيل نوع من القسمة فالقمة بها وقدم تلك القسمة لانهما بضابط وهذه بلا ضابط لانه الى راي الامام بان ينقل قبلها كثيرا ويخرجوا التفصيل اعطاء الامام الفارس فوق سهمه وسهم من الغنل وهو الزائد ومنه الماخوذ للزائد على الفرس ويقال قوله الولد للزائد ايضا ويقال لانه متفيل او فلكه بالتحريف لانهما لثان فصيحان قوله ولا بأس بان ينقل الامام اى يستحب ان ينقل لض عليه في العسوط وسيدكر المع انه تحريض والتحريض مندوب اليه وبه تياكه ما سلف من ان قول من قال لنقل لا بأس انما يقال لما تركه او ليس على عومه واعلم ان التحريض واجب بالنفس المذكور لكنه لا ينحصر في التفصيل ليكون التفصيل واجبنا بل يكون بغيره ايضا من الموعظة الحسنة والترغيب فيما عند الله فاذا كان التفصيل احصاى التحريض كان التفصيل واجبا من غير انهم اذا كان سوا دعى الفصال الى التفصيل يكون استفاا الواجب به دون غيره مما يسقط به اولى وهو المندوب فصار المندوب اختيار الاستفاا به دون غيره ولا يهوى في نفسه بل هو واجب بخير وانما قبل في التفصيل ترجيح البعض وتوهم بالآخرين وتوهم المسلم حرام فليس بشي والا حرام التفصيل لاستلزامه محاربا عما قيد بقوله حال القتال لان التفصيل انما يجوز عندنا قبل الاصابة سواء كان يلبي القتول وغيره ويشكل عليه قوله عليه الصلوة والسلام قتل قتيلا فانما كان بعد فراغ الحرب في حين قوله فيقول من قتل قتيلا فله سلبه ومن اصاب شيئا فلوله او يقول للسيرة قد جعلت لكم النصف او الربع بعد الخمس ما لو قال للمسكر كل ما اخذتم فهو لكم بالسوية بعد الخمس او للسيرة لم يجر لان فيه البطلان السمان الى اوجها الشرع اذ فيه تسوية الفارس بالراجل وكذا الوقال ما استتم فهو لكم ولم ينقل بعد الخمس لان فيه البطلان الخمس الثابت بالنفس وذكر في الكبرياء هذا البيت بطول ما ذكرنا من قوله من اصاب شيئا فلوله لا سيما واللازم بينهما وهو بطلان السمان المنصوصة بالسوية بل وزيادة حرمان من لم يصيب شيئا اصلا بانتمائه فهو اولى بالبطلان والفرع المذكور في الحواشي وبه ايضا ينبغي ما ذكرنا من قوله انه لو نقل بجميع الماخوذ جاز اذا راي المصالح فيه وبه زيادة ايهاش الباقيين واشاره الفتنة فلا ينقل بجميع الماخوذ لان فيه قطع حق الباقيين ومع هذا الفعل جاز اذا راي المصالح فيه فيعمل التفصيل الاربعة الانماس قبل الاحراز بدار الاسلام وبعد الاحراز لا يصح الا من الخمس وبه قال احمد وعندنا والتا فلي لا يصح الا من الخمس لانه المنفوض الى راي الامام والباقي للغنائم قلنا انما هي حتم بعد الاصابة ما قبلها فهو مال الكفار فيه نظر لان حقيقة التفصيل انما هو ما يصاب لاجال كونه الملم فان حقيقة تعليق التملك بالاصابة وعند الاصابة لم يبق مال الكفرة نعم حق الغنائم فيه صنعت ما هو ام في دار الحرب بخلافه بعدد وعلى هذا لو كان القتال وقع في دار الاسلام بان سجد العدا وليس لان ينقل الا من الخمس لا يجوز الاصابة صار محزرا ابا اسلام قوله لانه لا حق للغنائم في الخمس اور وعليه انه لم يكن حلالا فهو للاصناف الثلاثة كما لا يجوز البطلان حق الغنائم كذا لا يجوز البطلان حق غيرهم اوجب انما يجوز باعتبار جعل المقتل لمن احد الاصناف الثلاثة وصرف الخمس الى واحد من الاصناف يعني لما قد منا انهم مصارف ولهذا قال في الذخيرة للشيخ الامام ان يصيب في الغني ويجعل لثلاثة بعد الاصابة لان الخمس حق المتحابين لا الا غنيا فجعله للاغنياء البطلان حتم قوله واذا لم يجعل السلب للقاتل فهو من حيلة الغنيمة والقاتل وغيره سواء وهو قول مالك قال تشافعي السلب للقاتل اذا كان من اهل ان يسلم له وبه قال احمد لانه قال اذا كان من اهل السهم والشرع وشرط التشافعي الاول قوله لا واحد او ثلثين

انما هو المالك

انما هو المالك

انما هو المالك

انما هو المالك

ثم حكم التعديل قطع حق الباقيين فأما الملك فأنما ثبت بعد الإقرار بالاسلام لما من قبل حتى لو قال لا فام من اصحاب جارية فحق له فاصحابها مسلمون استبدوا بها لم يعمل له وطبها وكذلك لا يبيعها وهذا عند أبي يوسف وقيل نعم انه ان يطأها ويبيعها لأن التعديل ثبت ابتداء عند كما ثبت بالقسمه في دار الحرب بالشراء من الحرب ووجوب الضمان بالانطلاق فقبل على هذا الاختلاف

باب استيلاء الكفار

واذا غلب الترك على الروم فسيروهم واخذوا اموالهم ملكا كوهل كان الاستيلاء قد تحقق وما مباح هو السبب على ما نبهه انشاء تعالى فان غلبنا على الترك حل لنا ما يخرج من ذلك اعتبارا بالسائر اذ املد كهم

شهرة يراودون ذلك ولا بعد ان تحقق اغناء من غير المشهور في وقت اكثر من المشهور او يشير الى قوله لان الكفر انما يثبت من قبل الاستيلاء ما على القتل من شياء وسلاحه ومركبه وما على مركبه من السج والالة وما معه على الدابة من مال في حقيقته وعلى وسطه من ذنوبه ونفقه وما سوى ذلك مما يجمع غلامه وعلى دابة اخرى فليس شبه بل حق الكل والتحقيقه الزيادة في موخر القتب وكل شئ شددته في موخر رجلك ورفقتك فقد استحقته وللشافعي في المنطقة والطور والسوار والناجم وما في وسطه من النفقة وحقيقته قولان احد ما ليس من السلب به قال احمد والاخر انه من السلب هو قولهما وعن احمد في برده واثبات قوله ثم حكم التعديل قطع حق الباقيين فقط وآما الملك فأنما ثبت بعد الاحراز بدار الاسلام لما من قبل في باب النكاح من قول لان الاستيلاء اثبات اليد الحافظة والاقلام حتى لو قال لا فام من اصحاب جارية فحق له ومن اصحاب شياء فهو له فاصحابها مسلم فاستبرأ بالايكل له وطبها في دار الحرب قال محمد لان الاستيلاء وهو قول الامية الثلاثة لانه اخضع ملكها لتعديل لا فام فصار كالتخص بغيرها في دار الحرب او بعد قسم الامم النكاح في دار الحرب مجتمدا يحل وطبها بالاجماع بعد الاستبراء بخلاف المتخصص واخذ جارية في دار الحرب واستبرأ بالايكل له وطبها بالاتفاق لانه ما اخضع ملكها لانه لو حقه جيش المسلمين شاركوه فيها ولما ان سبب الملك في التعديل ليس الا القهر كما في الغنيمة ولا يتم الا بالاحراز بدار الاسلام لانه ما دام في داره مقهورا وارقا هريديا فيكون السبب ثابتا في حقه من وجه دون وجه ولا اثر للتعديل في اثبات التعديل في قطع حق غيره واما الملك فأنما سببه ما هو السبب في كل الغنيمة وهو ما ذكرنا بخلاف المشتراة لان سبب الملك لفقده والتعويض بالتراضي لا القهر وقدره عدم الحل للمتخصص لعدم تمام القهر ايضا قبل الاحراز لما ذكرنا لان الحق الجيش موهوم فلا يراض الحقيقة وأعلم ان كون الملك تيمم الغنيمة في دار الحرب عند أبي حنيفة فيه خلاف قيل نعم لانه مجتهد فيه فتم ملك من تعبد في سهمه فليأجل الاستبراء بالاتفاق كالشتره جعل لان في عدم الحل لا يتم القياس عليه محمد الا على احد القولين وقوله وجوب الضمان بالاتلاف ذكره لدفع شبهة ترد على قول أبي حنيفة والى يوسف محمد اذ كفي الزيادة ان المتلف للسلب نفل لا فام رجلا فيضمن لم يذكر خلافا فافور عليها ان الضمان دليل تمام الملك فينبغي ان يحل لو طعن عند كما ايضا بعد الاستبراء فقال في جوابه بل هو على الخلاف وانما يضمن عند محمد خلافا لما في نسخته وقد قيل في دار الحرب باب استيلاء الكفار لما فرج من بيان حكم استيلاء المسلمين عليهم شيع في بيان حكم استيلاء بعضهم على بعض حكم استيلاءهم علينا وتقريره على الثاني ظاهر قوله واذا غلب الترك على الروم اسي كفار الترك على كفار الروم فسيروهم واخذوا اموالهم ملكا لان الاستيلاء قد تحقق على مال مباح على ما نبهه عن قريب فان غلبنا على الترك حل لنا ما يجده من مال اسي مما اخذوه منهم وان كان بيننا وبين الروم مواعنة لاننا لم نعدرهم انما اخذنا ما لا يخرج عن ملكهم ولو كان بيننا وبين كل من الطالبيين مواعنة فقتلوا فقتلنا احدنا كان لنا ان نشترى من كل من مال الطالفة الاخرى من الغنائمين لما ذكرنا في الخلاصة والاحراز بدار الحرب شرط ما يدبرهم خلافا ولو كان بيننا وبين كل من الطالبيين مواعنة فقتلوا فقتلوا في دارنا لا نشترى من الغالبين شيئا لانهم لم يملكوه لعدم الاحراز فيكون شراونا عذرا بالآخرى فانه على ملكهم واما لو اقتلت طائفتان في بلدة واحدة فقتل بجوز شرا المسلم المتهاين من الغالبين فقتلوا ولا ينبغي ان يقال ان كان بيننا وبيننا مواعنة فقتلوا فقتلوا محترمة كالا مية او كان الماخوذ لا يجوز بيعه للاخذ لم يجز الا ان دانوا ذلك عند الكرخي وان لم يكن فان دانوا بان من قهر اخر ملكا جازا

التي قبل في الزاوية

واذا غلبوا على اموالنا والحياء بالله واحرزوها بدمهم ملكوها وقال الشافعي روي لا يملكونها لان الاستيلاء محذور ابتداء انتفاء
 والمحذور لا ينقض سببا للملك على ما عرفت من قائل ان الخصم وكلنا الاستيلاء في كل حال مباح فينقض سببا للملك دفعا كما كلف
 المكلف كاستيلائنا على اموالهم هذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل فخر روي ثلث للمالك من الاشغال فاذا انزلت المكنة على من
 كما كان غديا الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتران على المحل حاله ما لا
 والمحذور بعينه اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو الثواب الاجل فمما ظنك بالملك العاجل

والا فقولوا اذا غلبوا على اموالنا واحرزوها بدمهم ملكوها وهو قول مالك استيلاء ابن خنيد المالك بجره الاستيلاء بملكونا ولا حذر فيه روي
 كقولنا وكقولنا كلف فينفرع على ملكهم اموالنا بالاحراز ان لكل من غلب اراد الربا بان لمسلمين ان يشتري ما اخذوه فياكلوه بطار الجارية لملكهم
 كل ذلك قال الشافعي لا يملكونا لان الاستيلاء اسي استيلاءهم على اموالنا محذور ابتداء عند اخذ وانتهى عند صيرورتها في دارهم بغير
 المال لبقا بسببها وهو عصمة المالك قال عليه الصلوة والسلام اذا قالوا فقههوا من داسهم واسوالهم والكفار فحاطبون بالحوادث اجماعا عاذا
 لا ينقض سببا للملك على ما عرفت من قائل عدته فمما كاستيلاءهم على السلم كاستيلاءهم على رقابنا ولان النفس عليه وهو مروي الطحاوي سند
 الى عمران بن حصين ظهرا كانت العضاض من سوايق الحاج فاغار المشركون على سجع المدينة وفيه العقباء واسر امرأة من المسلمين وكانوا
 اذ انزلوا يريدون اهلهم في فينتهم فلما كانت ذات ليلة قامت المرأة وقد فاموا فجلت لا تفتح يدها على بغير الارغاض حتى اتت على العقباء فالتفت
 على ناقه ذلول فركبتهم توجبت قبل المدينة ونذرت لان الدعوى جعل بنجا عليها التحير بها فلما قدمت عرفت الناقه فاتوا بها النبي صلى الله
 عليه وسلم فاجرت المرأة بنذرها فقال ليس حرمتهما او فبقيتهما لا وفا النذر في مصيبة السد ولا فيما لا يملك بن آدم وفي لفظ فاخذ ناقته و
 لو كان الكفار يملكون بالاحراز للملكية المرأة لاحرازها بالاباء والاباء بجهور وجه من انقل فالمعنى فالاول قوله لم للفقره المهاجرين ساسهم فقراهم
 من لا يملك شيئا فدل على ان الكفار ملكوا المواليم التي خلفوها وواجبنا وليس من لا يملك لا وهو في مكان لا يصلح اليه فقراهم
 بابن سبيل وكذا عطفوا عليهم في نفس الصدقة فاما استدلاله الشارحون مما في الصحيحين انه قيل عليه الصلوة والسلام في الفتح ايتى به على
 فقال قبل ترك لنا قبل من منزل روي منزل عذابا بارك فقال قبل ترك عقيقا لان ما قاله لان عقيقا كان استولى عليه وهو
 كفرة فغير صحيح لان الحديث انما هو دليل ان المسلم لا يرث الكافر فان عقيقا انما استولى على الرابع بارثه اياها من ابي طالب فانهم
 توفى وترك عليا وجعفر المسلمين عقيقا وطالب الكافرين فوزناه لان الديار كانت النبي صلى الله عليه وسلم فلما جازوا استولوا عليها فملكوا بالاباء
 وروي البوداودوس في مراسيله عن نعيم بن طرفة قال وجد رجل مع رجل ناقه فارفعها الى النبي صلى الله عليه وسلم فاقام البينة ايتها
 لو اقام الاخر البينة انه اشتراها من العدو فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان شئت ان تاخذ بالثمن الذي اشتراها به فانت احق
 بغير ناقه والرسول حجة عندنا وعند اكثر اهل العلم واخرج الطبراني في مسنده عن نعيم بن طرفة عن جابر بن سمره وفي مسنده الحسين الزيات
 واخرج الدارقطني ثم البينة في سنتهما عن ابن عباس انه عليه الصلوة والسلام قال فيما احزمه العدو فاستنقذوا المسلمون منهم ان وجده صاحبه
 قبل ان يقسم فهو احق به ان وجده قد قسم فان شار اخذ بالثمن ضعف بالحسن بن عماره واخرج الدارقطني عن ابن عمر سمعت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يقول من جداله في الشيء قبل ان يقسم فهو له ومن وجده بعد ما قسم فلم يمس له شيء ضعف باسحق بن عبد الله بن ابي قريظ
 ثم اخرجه بطريق اخر في غير رشدين وضعفه بن اخرجه الطبراني عن ابن عمر فروعا من ادرك ما في الشيء قبل ان يقسم فوله وان ادرك بعد ان يقسم
 فهو احق به بالثمن فيليس ضعف به قال الشافعي واحجوا اليها بان عمر بن الخطاب قال من ادرك ما اخذ العدو قبل ان يقسم فهو له
 واقسم فلاحق له في الالباقية قال هذا انما روي عن النبي عن عمر بن جابر بن عليه عن عمر وسلا وكلاهما لم يدك عمرو روي الطحاوي سند
 الى قبيلة بن ذويب ان عمر بن الخطاب قال فيما اخذه المشركون فاصاب المسلمون ففره صاحبه اسي وركه قبل ان يقسم فوله وان حرمته

بابنا

فان ظهر عليه المسلمون فوجدوا المالكين قبل تسوية قس لهم بغير سبي ولان وجوبها بعد التسوية اخذوها بالقيمة ان اجبوا القول
 عليه المسلم فيه ان يجد ثم قبل التسوية فمروا بغير تسوية وان وجدوا بعد التسوية فمروا بالتسوية ولا يمانع من ذلك ما لم يغيره من
 فكان له حتى اخذ مظلوا له الا ان في اخذ بعد التسوية غير اخذ المالكين من قبل التسوية فمروا بالتسوية ولا يمانع من ذلك ما لم يغيره من
 من يمانع من التسوية قبل التسوية خاصة فيقول المالكين فمروا بالتسوية وان وجدوا بعد التسوية فمروا بالتسوية ولا يمانع من ذلك ما لم يغيره من
 الا ان المالكين انما اخذوا بالتسوية لانهم لم يغيروا من قبل التسوية فمروا بالتسوية وان وجدوا بعد التسوية فمروا بالتسوية ولا يمانع من ذلك ما لم يغيره من
 بغير سبي ياخذ بغيره لو هو مسلم ياخذ بغيره بغير سبي لان التسوية لا يمانع من ذلك ما لم يغيره من قبل التسوية فمروا بالتسوية وان وجدوا بعد التسوية فمروا بالتسوية ولا يمانع من ذلك ما لم يغيره من
 قبل التسوية ولا يمانع من ذلك ما لم يغيره من قبل التسوية فمروا بالتسوية وان وجدوا بعد التسوية فمروا بالتسوية ولا يمانع من ذلك ما لم يغيره من

السلم فاشي روي عنه النعمان بن ابي عبيدة عن مثل ذلك روي باسناد الى سيدان بن ليسان بن زيد بن ثابت شارب روي النعمان باسناد صحيح
 من نفاذ ان عليا بن ابي طالب قال من اشترى ما حرز الله وقوم يابره والعجب من الشك بعد هذه الاكثر في نفي اصل هذا الحكم وروى في ذلك من
 قضيت بالارسال والشك في بعض الطرق فان الشك بلا شك يقع في مثل ذلك بن هذا الحكم ثابت وان هذا المصنف من علماء المسلمين لم يغيره والكذب بعد
 وقت غلط الفصل في ذلك نوافذ في هذا الغلط بل لا شك ان الراوي الضعيف اذا اكثر في معنى ما رواه يكون مما اجاب فيه وليس يلزم الضعيف الغلط
 وايضا ان يكون اكثر حال السهو والغلط فراجع اعتقاد ورواه ذكرنا من الاية والحديث من الصحيح وحديث النعمان وكان قبل احرازهم به الحرب الا ترى
 الى قوله وكانوا اذا نزلوا منزلا لم يقاتلوا فيه انما فعلت ذلك وهم في الطريق واما احسن فما اشار اليه النعمان بقوله الاستيلاء وروى على مال سباح يعني الاستيلاء
 الكاين بعد الاحراز في حال البقاء وروى على مال سباح فينقل سببا للملك كاستيلاء على اسوارهم فانه ما تم لنا الملك فيه الا ان هذا المصنف ورواه في كونه سببا
 اذ كان العتمة ثبتت على منافاة الدليل وهو قوله هو الذي خلق لكم في الارض جميعا منه فانه يقتضي اباة الاسواق بكل حال وانما ثبتت فروق
 يمكن المتعدي من الانتفاع فاذا زالت المكنة من الانتفاع عاد سببا حازروا على التحقيق والميتين بتيارين الدارين فان الاحراز يكون تاما هو اقتدار
 على الحمل حاله ما لا بد من الادخال في وقت حاجته بخلاف اهل النعمان اذ احرازنا اسوارهم لا نزال ملكهم لان العتمة وكنة الانتفاع ثابتة مع اتحاد الدار والمكة
 من وجه فلا يزل الملك بالشك ثم اجاب عن قوله المظنور لا يصلح سببا للملك فقال ذلك في المظنور لنفسه لا للخطوب وغيره فلا فاما وجوبه ما سببا
 كرامته تفوق الملك هو الثواب كما في الصلوة في الارض المستغنية فما ظنك بالملك لذي يوصى والقياس على استيلاءهم على رقابها فاسد لانها ليست
 مالا وكذا على نصب مسلم مال السلم وذلك لانه ليس فيه احراز يزيل الملك على ما ذكرنا في الباغي واورده عليه ان العتمة اذا زالت بالاحراز بدلتهم
 الاستيلاء المظنور للبيات الى هذا الكلام وان لم يكن زالت لم يصير ملكا لهم واجيب بان العتمة الموتمة باقية لانها بالاسلام والقبول زالت لانها بالادخال
 ان كان الملك ال تبال زال القيمة صار سببا جوا واول وان لم يستطع لزم الثاني فالمرار اباة وهدمها ثم الوجه لا حاجة الى اثبات انه مخطو وغيره
 لان الاستيلاء ان اراد به ابتداء الاخذ او ادخل في دار الحرب يجب كونه مقيما بعينه لانه ظلم وهو قبيح لنفسه فهو محرم لنفسه وان كان تحريم النصب لقيام
 ملك بغيره فوجب لنفسه على ما عرفت هكذا وروى في الاصول على كون النصب منقذ الملك لك آجيب بان المنقذ له هو النعمان على ما في توجيهه من الكلام
 بل نقول ليس الاستيلاء الاول سببا للملك ولا الادخال في دار الحرب بل الادخال سبب والمكنة الانتفاع سبب لا باحة وهو لا يمتنع بكل ولا حرة
 لانه ليس من الافعال ثم الاستيلاء الكاين في البقاء على ذلك المال سبب ملك الكافر وهذا الاستيلاء ليس بمحرم لانه على مال سباح واما حرة سببية
 عماليس محرم وهو زوال المكنة فاما الاخذ واليكية فاسباب لغير ذلك ما ذكرنا فكان الوجه منع ان سبب الملك هنا مخطو لنفسه او غيره بل هو امر سباح
 والسبب ليعيد لا يورث في السبب لانه سبب في غيره على ما عرفت من ان العتمة البعيدة لا اثر لها في السلوك بخلاف النصب فانه لا يستغنى عنه
 اصلا وقول بعضهم في التفرير لانه اسي الاستيلاء وروى على مال مخطو محصور لان استيلاءهم انما يتحقق بعد الاحراز ولما اقيمت العتمة فور على سباح كما
 المسلم ثم اذ لم يحسبوا اليه ليقينه ان ماله سباح صم وليس كذلك بل ماله محصور عليه غيبه الغنائم على التقديم وسببه ان ليس في يده
 بل كفي النعمان بان يقال لا سلم بانه مخطو لانه وروى على مال سباح ثم قوله فان ظهر عليها المسلمون فوجدوا المالكين قبل التسوية فمروا بالتسوية فان قيل
 بعد التسوية اخذوا بالقيمة ان اجبوا القول عليه الصلوة والسلام فيه ان وجده ثم تقدم الكلام في الحديث ونظاير فان قيل اخذوا قبل التسوية اذ كان

في

في

قال فان استرا عبد فاشترته رجل واخرجه الى دار الاسلام ففقت عينه واخذ ارشها فان لم يولي ياخذ بالثمن الذي اخذ به من
العدد اما الاخذ بالثمن فلما قلنا ولا ياخذ الارش لان الملك فيه صحيح فلا يؤخذ به مثله ولا يفيد ولا يحيط بشئ من الثمن لان الارش لا يقابلها
شئ من الثمن بخلاف الشفعة لان الشفعة لما تحولت الى الشفع صارت المشتري في يد المشتري بمنزلة المشتري شرعا فاسد ولا وصفا
تفهم فيه كما في النصيب ههنا الملك صحيح فافترقا فان استرا عبد فاشترته رجل بالثمن فاشتره ثانيا وادخله دار الحرب فاشترته
رجل اخر بالثمن فليس للموكل الادل ان ياخذ من الثاني بالثمن لان الاول ان ياخذ من الثاني بالثمن
لان الاستدرد على ملكه ثم ياخذ المالك القديم بالعين انشاء كانه قام عليه بالثمن فياخذ
لحمه اذا كان الماسور منه الثاني غائبا ليس الاول ان ياخذ ا اعتبارا بحال خضرته
لازما ليقضه قيام ملكه اجيب بالرفع فان الواجب له ان ياخذ ما يبيع بوزن مال ملكه شرعا وكذا الشفع قديم على المالك المشتري في الاخذ لملكه
حاصله ان في الشفع صور القيم فيها غير المالك على المالك كما انك فلان القيم غير المالك ادلى وهو ما ذكرنا فانه لا ملك لاحد
في المنوم قبل القيم فبضرورة القوي بغيره بغيره فان الشكره اولى في الحق دون الملك ثانيا هي شركة عامرة جنب طرف كل واحد خضته كثيرة وهو
الشفع شبيهة باخذ بالقيمة بعد القيم لانه في اثبات ملك منقطع بازالة ملك موجود بالثمن وحقا في الجواز والخلط مع دفع ضرر اطلاق مال الاخذ
وشبهه بالجزا او دخل دار الحرب فاشترى ما استولوا عليه من المسلم فانه ازالة ملك ثابت لوجوه باحداث ملك ايل لوجوه بقدره وهي المسئلة التي
ذكرنا ياخذ الان الشارع لما لم يزل الملك لما حصل الحادث للنازح في مقابلته غنا حصل له لبقائه مال بذل الا يبدل ليعتدله النظر ويخفف الضرر من الجاني
فان لا يزيله برفع ملك حصل لوجوه باحداث ملك لوجوه من الجانيين او لو ان انا جاز اشتراه لوجوه ياخذ القيمة العريضة او لو ترك اخذه لجهل العلم ان انا جاز اشتراه
زناطو لا لانه اخذه بعد في ظاهر الرواية في رواية سماعه عن محمد بن الحسن كاشف اذ لم يطلب الشفعة والظاهر الاول وهو لم يمسكه اخذه بالقيمة لانه ثبت له ملك خاص في مقابلته
ما كمال او نقل من له ما اذا كانت اذ المال ثابت معنى لان المكافاة مطلوبة والظاهر لبقاء ما لا يزال الا بالقيمة وتدينع هذا بالوجوه ولو كان ياخذ
الكفار من مال المسلم مثليا كالدارهم والذانية والخطية والسلم والذيت ثم غنمه المسلمون ياخذ المسلم قبل القيم بغير شئ ولا ياخذ بعد بالانه لا فائدة فيه
لان اخذه بالثمن غير مفيد وكذا اذا كان المثل موهوبا من الكافر للخروج ليس فيه الا المثل وهو انه غير مفيد لما قلنا وكذا اذا كان الذي اخذه من الكفار
مشتري بمثله قد راو وصفا ليس لصاحبه القديم ان ياخذ لانه غير مفيد وقيد بقوله قد راو وصفا لانه لو اشتراه المشتري باقل قدر امته او بغيره لكن
منه او احسن فان له ان ياخذ بمثل ما اخطى المشتري منه فخرج اختلاف المولى والمشتري منم في قدر الثمن لقول المشتري مع يمينه لانه
انما يملك عليه ما باقره هو به كالمشتري مع الشفع اذا اختلفا في الثمن الا ان القيم المالك البينة انه اشتراه باقل فثبت ذلك قوله فان
عبد فاشتراه رجل فاخرجه الى دار الاسلام ففقت عينه واخذ ارشها فان لم يولي ياخذ بالثمن الذي اخذ به من العدد ولا ياخذ الارش لان ملكه
صحيح لانه اخذ قبل الملك صحيح كما لو قتل العبد بخلاف المشتري شرعا فاسد اعلى فاسد كذا فلو اخذه امي الارش اخذه بمثله وراهم او ذانية وعلمت انه لا يفيد ولو
بزيادة او نقصان ولو كانت امته فباعها الغانم بالثمن فاشتري واشت فارد المالك خذ الولد فخذ الي يوسف لانه ذاك بالثمن
محمدة بجهة منها ولا يحيط بشئ من الثمن بالثمن من عينه لان الاوصاف لا يقابلها شئ من الثمن كالعين كالموصف لا يملكها يحصل بها وصف الالفصار
وقد فات في ملك صحيح فلا يقابلها شئ من الثمن فلا يسقط بغيره انما شئ منه وانما لم يقابل شئ من الثمن الوصف لانه تابع وبقواته لا يسقط شئ من الثمن
ولهذا يظهر في المبيع وصف مرغوب فيه قد فتيه عند العقد لم يكن للبائع ان يطلب شيئا بمقابلته ولو اشتري عبدا قد نسيبت بيده او عينه قبل
لا يسقط شئ من الثمن والفرق كالارش وانما شكل بان الوصف انما يقابل شئ من الثمن اذ لم يقصد الوصف بالتناول اذ اصار فاحفظ من الثمن كماله
اشترى عبدا ففقت عينه ثم باعه لرجل فانه يحيط من الثمن ياخيض العين ولو اعوت في يده باقوة مساوية لا يحيط بل يراجع على كل الثمن كذا في الشفعة اذا
كان فوات وصف الشفع ليعمل قصد قبول بعض الثمن كما لو اشترى شخص بعض بنار الدار المشفوعة فانه لم يقطع عن شفع حصته ولو فات
سماوية كان جفت شجر البستان نحو لا يقابلها شئ من الثمن بهذا اور على طلاقة قوله بخلاف الشفعة لان في القصد انما في غير الشفعة المسئلة التي نحن فيها سواء جيب ان الوصف
انما يقابل بعض الثمن عند حصره مقصود بالتناول في الملك الفاسد موضع احتجاب الشبهة كما ذكرت من جلية المرجح لانه يمينه على لانه لا يشبهه حكم حقيقة فبذلك فاشترى

ولا يرت علينا اهل الحرب بالغبية من برياءات اهل اولا دناءة مكاتبنا واحرازنا وملكنا عليهم جميع ذلك لان السبب لما ينفذ الملك في محله
والملك المال المباح لهم معصوم بنفسه كذا امن سواه لانه ثبتت كبره فيمنه من جهة بخلاف قايهم لان الشرح اسقط عصمتهم جزا عن غشائنا بقسم
وجعلهم ارقاع ولا جنانية من هؤلاء واذا ابقى عبدا مسلما لمسلما قد دخل اليهم فاخذوا له ملكي عند ابى خيفة له وقالا يملكون لان
العصمة لحن الملك لقيام بها وقد زالت لهذا الوحد من ارا اسلام ملكه انه ظن ان يملك نفسه بالحر وجز من ارا لان سقوط اعتبارها
الحق في المولى عليه بملكته لان لا تنقح قنات بل المولى في ظن يملك على نفسه صياحه وما بنفسه فلم يبق صلا للملك يخرج من المتروك
بل المولى باقية لقيام به اصل الدار فمن ظن هو يملك واذا لم يثبت الملك لهم عند ابى خيفة له ياخذ الملك القديم بغير شيء مروجوا
كان او مشدري او مضروبا قبل القسمة وبعد القسمة لو لم يجرى عوضه من بيت المال لانه لا يمكن اعادة القسمة لتفرق النواكيز ولتغير راجعاهم

من حيث وجوب تحويله اليه انما في الشرع الصحيح الذي لا يشبه الفاسد فالشمن لقابل العين لا غير وقوله لان الاوصاف تضمن فيه اي في اي
الفاسد لانه كالتعصب من حيث وجوب فسخ السبب فالاصل على تقوم الصفات هو التعصب انما لزمه ذلك مراعاة لحق المالك مباينة في
وقع الظلم لصحيح الفاسد ووزن في ذلك لتفوق الزاني فيه من الجاهل من غير ان اشيع ابرتر اضيهما في حق المثل طلب رد كل منهما بل الى الزاني
وفي الكافي قولان الاخذ للمالك القديم مع ثبوت الملك لصحيح المشتري من العدة وثبت بخلاف القياس لقنا وهو قوله ان شار اخذه بالشمن
وهو اسم لكل فلا يحيط عنه هذا ولو انه نفى عينه عند الغازي المقسوم له فاخذ قيمته مسلمة للثاني فملكه لاول اخذ من الثاني بقبضته اعنى عند
ابى خيفة وقالا بقبضته سليما وبى التي اعطاهما الثاني للمولى لهما انه فوت وصفت فلا يسطر به شيء من ثمنه وله ان طرف وهو متعود فلو كانت
فليست حصته من القيمة كالولد مع الام بغير متفق لمصلحة الدار بل الوارث ان فوات الطرف بها فخل الذي كان فوات ثمنه او سلبا ثم قطع طرفه باختياره كان اصله متقصده
بخلاف مسألة الكتاب ان الثاني بغير رضاه فخله سر و اجارته واحرزوا ثم ظلم المسلمون فوجعت في سهم فاعم فاعم بالفت فولدت في يد المشتري
فما ت فارب المالك القديم اخذ الولد فعند ابى يوسف له ذلك بالفت وعند محمد بحصة من الالف وذلك بان يقسم الالف على قيمته الام يوم
وقبضه الولد يوم الاخذ فما اصحاب كلا فهو حصته فقولوا ان سر و الكفار عبد المسلم فاشتره رجل منهم بالفت فاشتره ثانيا او دخل دار الحرب فاشتره
رجل اخر بالفت فليس للمولى الاول وهو الماسور منه اولا ان ياخذ من الثاني وكذا لو كان الثاني غائبا كما سينكر لان الاسما ورد على
بل على الثاني فانما ثبتت حق اخذه للمشتري الاول حتى لو ابى ان ياخذ لم يبرم المشتري الثاني اعطاه للمولى الاول ولو كان المشتري الاول
وبه له اخذه مولاه من الموهوب له بقبضته كما لو وبه الكافر لمسلم ثم اذا اخذه المشتري الاول من المشتري الثاني لم يملكه فارد
المولى الاول ان ياخذ من المشتري الاول خذه بالفتين لانه قام عليه بذلك هو وان تضر بذلك ففي مقابلة العبد الذي عوضه بغيره فاعم
ما لو اخذه بالفت فانه يفت الالف الاخرى على المشتري الاول بلا عوض اصله فخرج لواجب المشتري من العدة والعبد من غيره اخذه الملك
القديم من الثاني بالشمن الذي اشتره به ان مثليا فبمسا او قيميا بان كان اشتره بمقابلة بقبضته لان المشتري الثاني قائم مقام المشتري الاول
وليس للقديم ان يفت الالف ليعقد الثاني لياخذ من المشتري الاول بالشمن الاول لاني رواية لمن ساعته عن محمد فظا به الرواية الاول فلو جبه
في المبسو وفيه ان الكفار اسلموا قبل ان يبيع لم يكن للقديم ان ياخذ فقولوا يملك علينا اهل الحرب بالغبية الكانية بالاحراز بدلهم
مدبرينا ولا امسات اولادنا ولا مكاتبنا ولا احرازنا وملكنا نحن عليهم جميع ذلك لان السبب هو الاستيلاء التام انما ينفذ الحكم وهو الملك لا يرد
عليه في محله المال المباح والحر المسلم معصوم بنفسه وكذا امن سواه ممن ذكرنا من تدبيرنا ومن بعدهم لا ثبت الحرية فيهم من وجه
الاسلام بخلاف رقابهم لان الشرح اسقط عصمتهم جزا على جنائيتهم بالكنة ولا جنانية من هؤلاء وتفرغ على عدم ملكهم بولادتهم لو اسروا ولم
لمسلم او مكاتب او مدبر انهم ظهر على دارهم اخذه ملكه بعد القسمة بغير شيء ويحرض الامام من وقع في قسمة من بيت المال قيمة ولو اشترى تاجر
منهم اخذه منه بغير ثمن ولا عوض قوله فان اتى عبد مسلم او ذمي وهو مسلم ودخل عليهم دار الحرب فاخذوه لم يملكوه عند ابى خيفة واما لا يملك
وبقال مالك حمد لتحق الاستيلاء على بال قابل للملك حمزة ابدال الحرب وبه يتم الملك لهم وبه السقوط عصمتهم لانا نحن المالك قد زلت
وصار كما لو نزلت اليهم دابة اي حررت من باب ضرب لان مصدره جار ندودا كما جار على ند القياسي وكما لو اخذوا العبد الاتق او غيره

الملك

من

وليس له على المالك وفضل الا بقائه عامل لنفسه اذ في زعمه انه ملكه وان ثلثه بغير اليهم فاخذوه ملكوه لتحقيق الاستيلاء اذ لا بد للمسلم ان يظفر عند
الخروج من دار تاخلف العبد على ما ذكرنا وان اشتري رجل اذ حله دار الاسلام فصاحبه ياخذ بالثمن انشاء ما يثبت ان ابق عند اليهم وذمهم
بفرض ومناخ فاخذ المشركون ذلك كله واشتري رجل ذلك كله واخرجه الى دار الاسلام فان المولى ياخذ العبد بغير شيء والغير من المناخ بالثمن وهذا عندنا
وقال ياخذ العبد ما معه بالثمن انشاء اعتبارا بحالة الاجتماع بحالة الانفراد وقد بينا الحكم في كل فرد واذا دخل الحربى دارا بامان واشتري عبد مسلم
وادخله دار الحرب عتق عند احنيفة مرة وقال لا يعتق لان الاثر له كانت مستحقة بطريق معين وهو البيع وقد انقطعت ولاية الجبر عليه بقي في يده
ولا ينفذ من تخليص المسلم عن الكفار في مقام الشتر وهو بيان الدارين مقام العلة وهو الامتنان تخليصا له كما يقام فمثل ذلك جف في مقام تفرق فيما اذا سلم احد الزوجين في دار الحرب

من دارنا اذا احرزوه حيث يملكونه فكذا اذا ابلوا بى حنيفة ان العبد ظنرت يده على نفسه وبذا لا آدى سكلف فله يد على نفسه ولذا لو اشتري نفسه لغيره
من مولاه لم يكن لمولاه جسد بالثمن لانه صار مقبوضا بحجر وعقده وانما سقط اعتبار يده بتحقيق يد المولى عاينه يمكن للمولى من الاستعاق وقد زالت يد المولى
بجود وجوله دار الحرب فظنرت يد العبد على نفسه سابقة على يدا بل الحرب لان اخذهم اياه لا بد ان يترافا لحظته عن وجوله واذا سبقت يده يده صار حصونا
بنفسه فله يد على التملك بخلاف السابق المترد في دارنا اذا احرزوه لان يد المولى قائمة عليه ادام في دار الاسلام حكما لقيام يد ابل الدار فيمكن الاستعاق
على وجوده والاقتدار باق فيمنع ظهور يده على نفسه ولا لذلك المأذون في الدخول لان دخوله باذنه وهو على عارم العود اليه بخلاف الدابة التي نزلت فانه
لا بد لما على نفسه او انصمير في قول المص لان سقوط اعتبارا للية وكان الواجب ان يقول اعتبارا لان اليه موثوقا وقيل على الظهور اى سقوط اعتبارا
به ولو كان العبد كافر اثنان كان تركه انكوه وان كان كافرا فهو ذى تبع لمولاه واذا لم يثبت لهم ملك فيه ياخذ المالك القديم بشيء سواء كان موهوبا منهم لانه
اخرجه الى دار الاسلام او اشتري منهم او منقولا قبل القسمة وبيننا الا انه اذا اخذ بعد القسمة يودي الامام عوضه من بيت المال للمأخوذه لانه لا يمكن اعادة
القسمة لتفرق النامين وتجزأ جواهرهم وتفرق المال في ايديهم وايدي غيرهم فيصرفهم وفيه ما لا يخفى من الحرج وبيت المال سائر ليوامب المسلمين وبذا
من نوابهم لانه لو فضل من الغنينة شيء بعد قسمة كل دولة توضع في بيت المال فاذا لم يبق غير الله كان فيه ولا يعطى المشتري شيئا اذا كان اشتراه لغيره
المولى فان اشتراه باذنه رجع عليه بما اشتراه وعندنا ياخذ بالثمن في المشتري وبالقائمة في الموهوب كما في الما موهوب غير الاق وانما قيدنا اوله لانه يكون
العبد سلبا لانه لو ارتد فابق اليهم فاخذوه ملكوه اتفاقا ولو كان كافرا من الاصل فهو ذى تبع لمولاه وفي العبد اذا ابق قولان ذكر في طريقه مجرا لانه قوله
وليس لى الفازى او التاجر قبل الاق الاستحوا اذا اخذوه ليد ويكفون عالما له وبيننا انما هو عال نفسه قوله وان يغير اليهم فاخذوه ملكوه وجبه فيضرع على
ملكهم اياه انه لو اشتراه رجل وادخله دار الاسلام فانما ياخذ ملكه منه بالثمن ان شاء قوله فان ابق عبد اليهم وذمهم بغير فرض ومناخ فاخذ المشركون ذلك
كله فاشتري رجل ذلك كله فان المولى ياخذ العبد بغير شيء والمناخ والفرس بالثمن عذر ابل حنيفة وعندنا ياخذ العبد ايضا بالثمن ان شاء ويزد متفرقة على ملكهم
الا بق اليهم عن يما دونه واورد عليهم منغى ان ياخذ الكل بلا شيء لان العبد لا ظنرت يده على نفسه ظنرت يده على نفسه لانه مال مباح فيمنع ظهور يده الكفار عليه كما
ظنرت يدهم عليه نفسه سبقا احب بان غايته انه صار له يد بملك لان الرق ينافيه فيبقى في يده كما لو كان ملكا لانايب فيما الكفار بالاستيلاء او في نظر لان
الفرض ان سبق اليه يمنع استيلاءهم عنه فانما يملك المال بابا حية وانما يصير مباحا اذا لم يكن عليه يد لاحوالا لملكوا العبد والفرض ان هذا المال عليه يد
فيمنع الاستيلاء الموجب لاخرجه عن ملك من له فيه ملك قائم واجيب ايضا بان يده ظنرت على نفسه مع المنافى وهو الرق فكانت ثابته من جهة
دون وجه فاعتبرنا ما في حق نفسه دون المال ودفع بان استيلاء العبد على المال حقيقة وهو مال مباح فيمنع ان يمنع استيلاء الكفار قوله واذا دخل
الحربى دارنا بامان فاشتري عبد مسلما وادخله دار الحرب عتق عند احنيفة مرة وقال لا يعتق لان الازالة كانت متعينة حال كونه في دار الاسلام بطريق
وهو البيع فانه اذا اشتري الكافر عبد مسلما يحجر على اخرجه عن ملكه بالبيع فان فعل والاباؤه القاضي عليه ووقع ثمنه اليه وقد تغاير الجبر عليه بقي عبد في يده و
لان الاحرار بذل الحرب سبب لثبوت ظنرت فيما لم يكن ملكا لهم فانهم اذا اخذوا عبد مسلما من دار الاسلام ملكوه فاستحال ان يزول ملكه الثابت له قبل
الاحراز حاله الاحرار لابل حنيفة ان الجبر على البيع في دار الاسلام ما كان الا لوجوب تخليص المسلم عن ازال الكفر فهو الواجب بالذات اجماعا ووجوب
الجبر على البيع ليتوصل اليه بخير تعيين اخرجه عن بعض التعيين بغيره فاعمال قيام امانه تحراز عن العذر باخره لانه لا يملكه عليه فاذا ازال امانه وسقطت

باب المستامن

واذا دخل المسلم دار الحرب تلبس كالأهل فيه اتعريض نفسه من امواله ولا يبيع ما فيه غنما ولا يتعرض لهم بالاستيتمان فالتعرض بعد ذلك يكون عدوا للعدو حرام الا اذا عدل بهم فلكم فخذوا من اموالهم وجسدهم وافعلوا غير بيع الملك لا يبيعه لانه من الذين تقتضوا العهد بخلاف الاسير لانه غير مستامن فليباح له التعرض فان اطلقوه طوعا فعادوا عبد لهم اغني التاجر فاخذ شيئا وخرج به ملكه ملكه فخذوا له ما استيلا على مال مباح الا انه حصل بسبب العدو فاجب له ان يفتك به فيقرض بالصدقة ويدين له من الخصال التي لا يبيع بارتقاء الله عليه منينا

بجلائق حق الواجب في الرجوع لا يثبت في الولد لانه حق ضعيف في العيين الا ترى انه لا يجزى بعد تصرف الموهوب له والحق الضعيف لا يورث ومحمد الولد وان كان جزاء فحق المالك موقوف على اهل البيت فحق الموهوب لا يثبت له بل يبيع ويهبه فحسبه من امواله وليس له فسخ النكاح لانه يتمكن من الاختلاف ففسخ النكاح الرمي من سائر التصرفات فلا يملك من نفسه ولا سبيل له في اولى على ما اخذ من عتقه وارث جناية عليها ولو لم يزوجها المشتري فله وطيا قبل ان يأتها بالمولوي وثبوت حق اخذها لا يمنع وطى المالك ولو اسروا جارية مرموقة بالفت وهي قيمتها واشترى اربابا بالفت اخذوا مولانا بالارمن بها ولم يبق رهننا لانها ناولية في حق المهرمن فمواكحها ملكها ولا يأخذها المهرمن الا ان يراد على الارمن الالف وان كان المهرمن اقل من الالف كان المهرمن ان يؤدي ذلك المهرمن فكان رهننا عنه ولا ينفذ ولو اسلم على ما اخذ من مال المسلمين لا سبيل عليه للمالك القديم وكذا اذا صار مملوكا اذا باعه من حربى آخر ولو خرج اليها امانا ونفقه المال لا سبيل عليه الا انه اذا كان عبدا لم يجر عليه من المسلمين لانه غير مسلم ولا يمكن الحربى من اعادته الى دار الحرب واذا لاه اسروا جارية ودبته فخذ رجل او عارية او جارية فحق الاخذ اذا خرجت بشرا او غنمة لما لكما لان ثبوت حق الاسترداد للملك لا يلبس بخلاف الغاصب من الموضع ومن كرهنا كل من يولد له الاسترقاق لان كلاهما من مقام المالك في حفظه ولم ير ملك المالك بالنصب بخلاف الاحراز بدار الحرب وان كانت متروكة لا يملك النكاح لان غاية احرازه ان يوجب ان يملكها ونقص الملك لا يملك النكاح كالبيع والتباين القاطع له باهوتين حقيقة وكما والمسئلة في دار الاسلام حكما وان كانت في دار الحرب حقيقة

باب المستامن

قوله واذا دخل المسلم دار الحرب تلبس كالأهل فيه ان يتعريض نفسه من امواله ودانهم لانه بالاستيتمان ضمن لهم ان يتعرض لهم فاخذوا من اموالهم وادخلوا بالاجماع وفي سنن ابى داود عنه عليه الصلوة والسلام ان الغادر ينصب له يوم القيمة فيقال يذو غدره فلان ولقد قدم قوله عليه الصلوة والسلام لا ملأ الجيش والسريرا بالغلول والتمروا في وصيته لهم ولها قلنا فيما لو اقتلت طائفتان من اهل الحرب في دارنا وجنابا من كل منهم موادعة ليس لنا ان نشترى من الطائفة الغالبة شيئا من الاموال التي غنموها لانهم لم يملكوا لعدم الاحراز بدار الحرب فكان بشرنا غدرنا بخلاف ما لو كان في دار الحرب فانه يحل لنا الشراء والشرط الاحراز بدار الحرب لا بدارهم بخصوصها ولو كانوا اقتصروا في دار الحرب فاقول يشترط ان يجوز بالفت لبون بدارهم ان كانوا لا يدعون ان من قمر اخر في نفسه او ماله ملكه وان كانوا يدعون فلا فانهم قتلوا لودخل مسلم دار الحرب بامان فجار رجل بامه وابنه وام ولد له ونحو ذلك لبيعه منه فاكثر المشايخ على منعه وقال الكرخي ان كانوا يدعون ذلك جاز شراؤه منه والعامة يقولون ان كانوا يدعون ان من قمر اخر ملكه فهو ملك هؤلاء يعنون عليه فيصيرون ان اخذوا فيمنع بيعهم ولو جاز بيعهم احرارهم قتلوا ان كانوا يدعون ان من قمر شخص ملك جاز شراؤه منه ولا لامع ان هذا ليس فيه اجاز بدار الاخرى غير دار المقهور وقوله الا اذا غدر بهم فلكم فخذوا من اموالهم الخ استثناء من قوله لا يحل له ان يتعرض لنفسه من امواله ودانهم وكذا قوله بخلاف الاسير المسلم ايضا وقد مرح به حيث قال فيباح له التعرض وان اطلقوه وتبركوه في دارهم طوعا او اعتقوه لانه لم يستامن وعقده لا عجرة به لانهم لم يملكوه فله ان يقتل من قدر عليه سيده او غيره ويأخذ ماله ويملكه ملكا لا فيه فان غدر بهم التاجر فاخذ شيئا واخرجه الى دار الاسلام ملكه ملكا محض ولو ردد الاستيلاء على مال مباح عند عدم الاحراز الا انه بسبب محرم قاورث جنبا فيه فيجب التصديق به كملك المصوب عند الضمان وانما يملك مع حرمة مباحة بسبب الملك

واذا دخل المسلم الى الحرب بامان فادانه حربي او اذان هو حربي او عصب احد هما صاحب ثم خرج البنا واستأمن الحربي بقض واحد منهما على صاحب شئ اما الادانة فلا ان القضاء بعد الولاية ولا ولاية وقت الادانة اصل ولا وقت القضاء على المستأمن في ما التزم حكم الاسلام فيما مضى من افعاله وانما التزم ذلك في المستقبل واما العصب فلا يصادر حكمه الا في عصبه المستوفى على ما صدقته ما لا غير معصوم على ما بيناه وكذلك لو كانا حربيين فعلا ذلك فخرجوا مستأمنين لما قلنا ولو خرجا مسلمين فبقي بالدين بينهما ولم يقض بالعصب اما المداينة فلا نقضت بحجة لو قوعها بالرافض والحقية ثابتة حالة القضاء لا لزماهما الاحكام بالاسلام واما العصب فلما بيناه انه ملكه ولا خبث في ملك الحربي حتى يؤمر بالرد واذا دخل المسلم الى الحرب بامان فبقي عصب حربي فخرجوا مسلمين او عصب احدهما عصب الحربي ولم يقض عليه اما عدم القضاء فلما بيناه انه ملكه واما الامر بالرد ومراعاة الفتوى به فلا بد منه قسدا للملك لما يقاوم من الحرم وهو نقض العهد لان النظر لغيره لا يمنع انعقاد سبب الملك كما في البيع الفاسد وقوله على ما بيناه يريد ما تقدم من قول المخطو لغيره اذا صلح سببا ككرامة تفوق الملك الخ وسبيل ما يملك بطريق المحرم التصديق به حتى لو كان المأخوذ غار جارية لا يحل له وطبها ولا للمشتري منه بخلاف المشتري او شرا فاسا فان حرمة وطبها على المشتري خاصة وحل للمشتري منه لان المنع فيه لثبوت حق البائع في الاسترداد ويصح اشتري ان يقع محقه ذلك لانه باع مباحا صحيحا فلم يثبت له حق الاسترداد ويثبت الكراهية للرد والمشتري الثاني كالاو في ما لو سبأ قوم اهل الدار التي هو فيها جاز ان يشتريهم من النساب لانهم ملكوا بالاراز وما كانوا على اصل الاباحة في حقه وانما منع العذر وليس ذلك غرضا فرع نفيس في المبسوط

لا غار قوم من اهل الحرب على اهل الدار التي فيهم المسلم المستأمن لا يحل له قتال هؤلاء الكفار الا ان خاف على نفسه لان القتال لما كان تعريضا لنفسه على الملاك لا يحل الا ذلك او لا علاء كحمة الرد وهو اذا لم يخف على نفسه ليس قتاله هؤلاء الا علاءا وكفروا لو غار اهل الحرب الذين فيهم مسلمون مستأمنون على طائفة من المسلمين فاسروا ذرا ريسهم فمروا بهم على اولئك المستأمنين وجب عليهم ان ينقضوا عهودهم وليقاتلوه وسلموا كانوا يفتدرون عليه لانهم لا يملكون رقابهم فمقريرهم في ايديهم فمقريرهم على الظلم ولم يضمنوا ذلك لهم بخلاف الاموال لانهم ملكوا بالاراز وما ضمنوا لهم ان لا يتخذوا الاموال لهم وكذلك لو كان المأخوذون ذرا ريس الخوارج لانهم مسلمون ومن فروعه لو تزوج في دار الحرب منهم ثم خرجوا الى دار الاسلام قرا فيفسخ النكاح ويصح بيعه فيها وان طأه عته فخرجت طوا معه لا يصح بيعها لانه لم يملكها ولم يملكها فمقريرها ما اذا ضم في نفسه انه يخرجها لبيعها ولا بد منه فانه لو اخرجها كرا لا يملكها الغرض بل لا اعتقاده ان له ان يذهب بزوجه حيث شاء اذا اوفى ما سجل مهرها ينبغي ان لا يملكها قوله فاذا دخل المسلم الى الحرب بان فادانه حربي او اذان هو حربي او عصب احدهما صاحب مالا ثم خرج المسلم اليها واستأمن الحربي فخرج ايضا مستأمن لم يقض لواحد منهما على صاحب شئ اما الادانة فلا ان القضاء يعقد بالولاية ولا ولاية وقت الادانة على واحد منهما ولا وقت القضاء على المستأمن لانه ما التزم احكام الاسلام فيما مضى من افعاله وانما التزم في المستقبل ولكن يفتى بان يجب عليه القضاء فيما بينه وبين التمتع وهذا قاصر كراته لا يشمل وجه عدم القضاء على المسلم ولذا قال ابو يوسف رده يقضي على المسلم عدم القضاء كما في المداينة قول ابي حنيفة ومحمدا واستشكل قولهما بان المسلم يلتزم احكام الاسلام مطلقا وصار كما لو خرجا مسلمين وكون ابي حنيفة اعتبر ديانة كل منهما عند القضاء هو ايضا مما يحتاج الى موجب واجاب في الكافي بان ذلك للتسوية بين الخصمين ولا يخفى ضعفه فان وجوب التسوية بينهما ليس في ان يبطل حق احدهما بلا موجب لوجوب ابطال حق الآخر موجب بل انما ذلك في الاقبال والاقامة والاجلاس ونحو ذلك والادانة البيع بالدين والاستدانة الاتباع بالدين وامانه لا يقض بالعصب لكل منهما فلانه صار ملكا لازمي غصبه سواء كان الغاصب كرا في دار الحرب او مسلما مستأمن على ما بيناه في باب استيلاء الكفار من الاستيلاء ورد على مال سباح لان نقض ان كلا منهما خرج الى دار الاسلام في غصب المسلم اذا دخل واحد او اثنان بخيرين دار الحرب الخ الا ان المسلم المستأمن الغاصب لمال الحربي يؤمر بالرد اقرار القضاء ليرفع معصيته الغرور وفي كلام المسلم اشارة اليه كما ترى وكذا لو كانا حربيين فبقي ذلك اى اذ ان احدهما صاحب او غصبه ثم خرجا لمينا مستأمنين لما قلنا فان خرجا مسلمين وقت اذ ان احدهما الآخر او غصبه يقض بالدين بينهما خاصة دون الغصب اما القضاء بالمداينة اى بالدين فلانها عين وقت وقعت صحيتها لو قوعها بالرافض والولاية ثابتة حالة القضاء لا اعتراضا بما حكاه الاسلام ولا ترجيح لاحدهما على

ولما دخل المسلم دار الحرب ما من نفعه من غير ما سلب من الغنيمة يفيض عليه ما عدا القضا قبل ما يمانه ملكه ما لا امر له من رداء الفتنة فلا يفسد الملك لما يبادر المحرم
وهو نفع العبد اذا دخل مسلمان دار الحرب ما من نفعه من غير ما سلب من الغنيمة يفيض عليه ما عدا القضا قبل ما يمانه ملكه ما لا امر له من رداء الفتنة فلا يفسد الملك لما يبادر المحرم
الاسلام لا تبطل بغيره من الخوف بالامان وانما لا يبطل بغيره من الخوف بالامان وانما لا يبطل بغيره من الخوف بالامان وانما لا يبطل بغيره من الخوف بالامان وانما لا يبطل بغيره من الخوف بالامان
بقتل العمد وفي الخطا لانه لا قدرة له على الصيانة مع تبان الدارين والعوجب عليهم على اعتبار تركها وان كانا اسيرين فقتل احدهما صاحب
او قتل مسلم تاجر اسير افلا تسمى على القاتل الا الكفارة في الخطا عند ابي حنيفة وروى وقال في الاسيرين الذي في الخطا والعمد ان العصمة لا تبطل
بما رضى الاسير كما لا تبطل بعارض الاستيمان على ما بيننا وارضاه القصاص لعدم المنع فيجوز البتة في ماله ما قلنا او لا في حقيقته وان كان اسيرا فقتل اسيرين فقتل احدهما صاحب
معه في يد يمينه وهذا يصح قتيلا باقامتهم مسافرا يسفرهم فيبطونه الاحراز اذا صاروا مسلمين لانه لم يهاجر الدنيا وخص الخطا بالكفارة لانه كفارة في العمد عندنا
الاخر اذا لم يقض لا حد جهادون الاخر بل سويها بينهما وعلى قول ابي يوسف كذا يحتاج الى بناء على ما رواه ابو يوسف في قوله كما ذكرنا انما واما
العصبة فانما لا يقضى لاتباعه فيها ملكه ولا خبث في مال الحربى ليوم بارود فيه اشارة الى ما قد مرنا ذكره بقوله واذا دخل المسلم فقتل حربيا ثم خرجا بين
الى اخره عرفت احكاما مما تقدم قوله واذا دخل مسلمان دار الحرب با ما نقتل احدهما صاحبهما او خطا فقتل القاتل حردا لدية في ماله ولا كفارة عليه وعلى
القاتل خطا لدية في ماله ايضا وعليه الكفارة بكذا في عامة النسخ من شروح المجاميع الصغرى لا ذكر خلاف وذكر قاضيان في المجاميع الصغرى ان هذا قول
ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد عليه القصاص في العمد كقول الشافعى ومالك واحمد لانه قتل شخصا معصوما بالاسلام عدونا وذلك موجب القصاص
وكونه في دار الحرب لا اثر له في سقوط ذلك عند الله تعالى ولا في حقيقته انه كثر سوادهم من وجهه ولو كثره من كل وجه بان كان متوطنا هناك لا يكون معصوما
فاذا كان كثر من وجه كنت اشبهته في قيام العصمة فلا يجب القصاص فذكر شمس الائمة القصاص في العمد عن ابي يوسف من رواية الامامان
المسلم حيث كان هو من اهل دار الاسلام لا ينتقض احرازه نفسه بذلك القصاص حتى للمولى ينفرد باستيفائه من غير حاجة الى ولاية الامام وروى
الظاهر يندرج فيما سلكه كقول المصنوع اما الكفارة بمعنى في الخطا فلا ملاقى الكتاب بمعنى قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة ووجوب الدية لان
العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام لا تبطل بعارض الدخول الى دار الحرب بالامان وانما لا يجب القصاص في العمد لانه لا يمكن استيفاءه ولا يفتى
ولا مسفة دون الامام وجماعة المسلمين ولم يوجد ذلك في دار الحرب فلا فائدة في الوجوب واذا سقط القصاص وجبت الدية لانه لا سقوطه بعارض مقارن
للقتل فقتل الرجل ابيه ولا يخفى ان المراد انه ليس على الامام اقامته اذا طالب المولى تمكينه منه ولا يحل للمولى المقتول قتل القاتل
اذا قدر عليه لان القتل لم ينقد سببا موجبا للقصاص وهو يشكل لان كون الولاية قاصرة وقت السبب لا تمنع من القصاص عندنا
اذا كانت ثابتة عنده كما لو رفع الى قاض يطالبه بشئ من صدر البيع فيه قبل ولاية القاضي فان ولاية منعه عن السبب وعليه ان
يقضى بالشئ عند المرافعة لان العصمة المؤتممة بالاسلام قائمة والقتل العمد والعدوان ثابت وهو السبب والممانع وهو استيفاء الامام
منعت لما ذكر من ابي يوسف ان الامام ينفرد بها المولى فممنع فلا فائدة الدليل فالاقرب ما تقدم من ثبوت اشبهته السقط للقصاص
بكتيرة سوادهم من وجهه على ما فيه اذ من كون ذلك اشبهته بوجوب السقوط او ان دار الحرب دار ابا حنيفة فكون فيها شجيرة دارية وروى
ان قتلهم دار ابا حنيفة للقتل مطلقا فممنوع او قتل الكافر فيه ولا يفتى بوجوب بان كونه دارا حنيفة في الجبهة كانت الا ترى ان من قتل رجلا قال لم يقتلنى
لا قصاص عليه من ان ابا حنيفة اشترع قتله لم تحصل لقوله ذلك بل ابا حنيفة من جهة وقد جعل ذلك مانعا الا ان يمنع عدم القصاص في قوله يقتلنى
فان قيل ما ذكرتم من ان الاطلاق قوله تعالى كتب عليكم القصاص والنفوس بالنفس فالجواب انه عام مخصوص بالقتل خطأ فانه قتل وليس بجريمة
قصاص ونحو ذلك فجار تخصيصه بالمعنى ايضا قال وانما تجب لدية في ماله في العمد لان العمد قتل العمد في الخطا انما يجب ايضا في
في ماله لان وجوبها على العاقلة تبركهم وتقسيمهم في حفظ القاتل ومنعه في ذلك ولا تقتضيه منهم في ذلك اذا كان في دار الحرب قوله وان كانا اسيرين
اسيرين فقتل احدهما صاحبهما او قتل مسلم تاجر اسير فلا شئ على القاتل من احكام الدنيا الا الكفارة في الخطا عند ابي حنيفة وروى وانما عليه عقاب
الاخر في العمد وقال في الاسيرين الدية في الخطا والعمد لان العصمة لا تبطل بعارض الاصل كما لا تبطل بالاستيمان على ما بيننا معنى قوله
لان العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام لا تبطل بعارض الدخول بالامان فكان الاسيران كالمستأمنين واما امتناع القصاص

فصل في ان اذا دخل الحرب بيننا مستاننا لم يمكن ان يقيم في دارنا سنة ويقول له الامام ان اقمتم تمام السنة وضعت
 في دارنا سنة ولا يمكن من اقامة دائمة في دارنا الا بالاسترقاق او الجزية لانه يصير عبدا لهم وعونا علينا فيلحق
 بنا فيناهم ويمنع من اقامة اليسيرة لان منعها قطع اليد والحق في سدا باب العبادة فقد لنا سنة ما بسنة لانها مدة تجب فيها
 الجزية فيكون الاسلام في السنة الجزية فان رجع بعد مقالة الامام قبل عام السنة الى وطنه فلا سبيل عليه لزامك سنة ففوتت لانه لما اقام
 في دارنا سنة فيكون الاسلام في السنة الجزية فيصير ذميا ولا يمكن ان يوقت في ذلك ما دون السنة كالشهر والشهرين واذا اقام ما بعد مقال
 سنة في دارنا سنة لا يكون ان يرجع الى دار الحرب لان عقد لانه لا يفتقر كيف ان يقطع الجزية وجعل له حربا علينا وفيه منهرة بالمسلمين

فهم السنة كما ذكرنا وتجب الدية في الدار قلنا ان العود لا يفتقر الى قياس ما نقل قاضيان عنهما في المسلمين المستامين من وجوب اقصا
 في العود ان يقولوا في الاسيرين لان الوجع يعمما ولا في حفيضة وهو الفرق بين الاسيرين والمستامين ان بالاسر صار تبعا لهم بعيره ورثة مقهورا
 في ايديهم حتى يصير بقبها باقامتهم ومسافرا بغيرهم فيطلب به الاحراز اصلا لان الاصل غير معتوم فكلما اتبعه وصادرا كالمسلم الذي لم يهاجر
 اليها في سقوط عصمته الدينية يجاسع كون كل منهما مقهورا في ايديهم وانما خص الكفارة بالخطا لانه لا كفارة في الحمد عندنا كما يعرف في
 موضعنا شار التذات في هذا الاقرب ان يجري فيها حديث يشبهه كما تقدم على ما فيه

فصل قوله واذا دخل الحرب بيننا مستاننا لم يمكن ان يقيم في دارنا سنة ثم يرجع بل يقول له الامام ان اقمتم تمام السنة وضعت
 الجزية واصل هذا ان الحرب لا يمكن من اقامة دائمة في دارنا الا بالاسترقاق او الجزية لانه يصير عبدا لهم اي جاسوسا وعونا علينا فيلحق
 المضرة بالمسلمين ويمكن من الافات اليسيرة لان في منعها قطع المسيرة والحب وهو ما يجلب من حيوان وغيره فصلنا بين الدائمة و
 اليسيرة بسنة لانها مدة تجب فيها الجزية فان رجع قبلها فلا سبيل عليه وان ات ما بعد تقدم الامام اليه اي قوله له ما يعتمد في ضرب الجزية
 صار ذميا فلا يمكن بعبء ما من العود الى داره لان عقد الذمة لا ينقضي اذ فيه قطع الجزية وتغييره وولده حربا علينا وفيه مضرة
 بالمسلمين ولا يأخذ منه جزية للسنة التي اقامها الا ان قال له ان اقمتمنا اخذت منك الجزية وقوله بعد تقدم الامام يفيد اشتراط تقدم
 الامام اليه في سنة من العود واذا اقام سنة وبسرح التناهي فقال لو اقام سنين من غير ان يقدم اليه لا دام فله الرجوع فالتجسس صاحب الولاية بجماعة
 صاحب المبطون غير اختصار على ما في سنة لا يمكن ان يتقدم اليه فيامر بالخروج الى داره على سبيل الاعذار والادارة في التقديم اليه ان من مدة فقال ان خرجت الى
 وقت كذا والاجل كذا فيا فان خرج يتركه ليدب وان لم يخرج لم يكن من الخروج بعذر كجمله ذميا وان لم يقدره فامتنع الحول فبعد الحول لا يمكن
 من الخروج فمقتبة الشيخ الحق الشارح بان ذلك ليس بلازم للفظ لان المنطوق دلالة على ذلك انما بقوله وان لم يقدره فامتنع الحول ولا يخفى
 ان ليس المراد به عدم التقدير اصلا لاجدة معينة ولا بهمة ولفظ المبسوط يدل على ان تقدم الامام ليس شرطا لصيرورته ذميا فانه قال في سنة في الامام
 ان يتقدم اليه فيامره الى ان قال وان لم يقدره فامتنع الحول وليس بلازم لانه يصدق بقوله ان اقمتمنا طيلة ما استنك من العود فان اقام
 سنة منه وفي هذا اشتراط التقدم غير انه لم يوقت له مدة خاصة والوجه ان لا يمتنع حتى يتقدم اليه ولا ان يوقت له مدة قليلة كالشهر والشهرين ولا ينبغي ان
 يلحقه عسر بتقصير المدة جلا خصوصا اذا كان له حالات يحتاج في اقتضاها الى مدة مديدة فروع لومات المستامن في دار الاسلام عن مال
 ورثته في دار الحرب وقت ماله لورثته فاذا قد موافاها ان يقيموا البينة على ذلك فيما خذوا فان اقاموا بينة من اهل الذمة قبلت استحسانا لانهم
 لا يمكنهم اقامتها من المسلمين لان النسا بهم في دار الحرب لا يعرفوا المسلمون فصار كشمادة النسا فيها لا يطلع عليها الرجال فاذا قالوا لا نعلمه واثنا غير
 دفع اليهم المال وانما منهم كفيلا لا يعرف في الدار من ذلك قبل هو قولنا لا قول البينة كما في المسلمين قبل لم يسميها ولا يقبل كتابا لهم ولو ثبت ان كتابا
 وان رجح الى دار الحرب لا يمكن ان يرجع منه سبيلا اشتراط الاسلام على الذي في فان باع سيفه اشترى به قوسا او شيئا لا يمكن حمله لثمة من غير ان يمشي الى الدار ولا يمشي
 من غير دابة بل انما ان فهو ما سمع في ان خلت بان لم يصح له اخذ ولو قال ان رسول فان وجدته كتب بعيرت ان كتابا لم يسميها يعرف ذلك كان استنفاذا لرسول
 لا يحتاج الى ان خاص من كونه رسول لا يمشي من لم يمشي فلو فكله واما من اذا دخل دار الاسلام بلا امان فانه ذميا من المسلمين لا يفتقر الى حفيضة بل يكون

ومن قتل مسلماً خطأ لا ولي له أو قتل حربياً دخل الدين بآمان فاسلم والدية على عاقلة للإمام وعليه الكفارة لأنه قتل نفساً معصومة خطأ فيعتبر بسائر النفوس المعصومة وصعق قوله للإمام ان حق الأخذ له لأنه لا وارث له وان كان عذماً فان شاء الإمام قتلته وان شاء أخذ الدية لان النفس معصومة والقتل عمد والولي معلوم وهو العامة أو السلطان قال عليه السلام السلطان ولي من لا ولي له وقوله وان شاء اخذ الدية معناه بطريق الصلح لان موجب العمد وهو القود عيناً وهذه الالة الدية انفع في هذه المسئلة من القود فلهذا كان له ولاية الصلح على المال فليس له ان يعفوا لان الحق للعامة ولا يثبت نظرية وليس من النظر اسقاط حقهم من عين عوض

لان العصمة اصلها العصمة المؤتمنة لمحصل الزجر بها أي بالعصمة ولو قال به أي بالاثم كان أحسن والعصمة المقومة كما في أي في أصل المعصمة كما لا يتلخى به أي بالتقوم على المتبنيك لما يتعلق به العصمة بما علق به الأصل احسن المؤتمنة وقال صلى الله عليه وسلم فاذا قالوا بعصموا مني وما هم و أموالهم ففخرفت العصمة الى كما لها وذلك بالمقومة والمؤتمنة ولنا قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم ويؤمنون فقتلوه فقتلوا في القتل الخطأ والمقتول على منع التقصاص في العمد اكتنبتنا بما ذكره في المسئلة من دلالة الآية لانه تعالى افاض في تفصيل موجبات القتل الخطأ فقال سبحانه وتعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتمتير رقبته مؤتمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا فواجب الدية والكفارة ثم قال فان كان أي المقتول من قوم عدوكم ويؤمنون فتمتير رقبته واقصر عليه فعرف ان تمام الواجب فانه مفيض في بيان حكم قتل المسلم الكائن من قوم عدو لنا فقال هو جسد كذا ولم يرد عليه فكل كل الموجب والا يبين بياناً لموجب بل لبعض موجب وزاد المصير وجرأ آخر قدمه على هذا الوجه وبوجه قوله رجوعاً الى حرف الفاء وقرآن الفاء لا يخرجوا من الجواز كما في قوله جزا فلان أي كفوا وبوجهه لان لفظ الجزاء المحمول معنى الفاء لفظ اصطلاحاً أي جعلني لان اللغة وضعت لفظ الفاء لمعنى لفظ الجزاء حتى يقال الجزاء الذي هو معنى الفاء الكافي في بل المراد يقول النجاة الفاء الجزاء أي دالته على ان ما بعد ما سبب عما قبلها فسمى السبب جزاء اصطلاحاً لانه فليتأمل ولان العصمة المؤتمنة في الأصل بالأدوية لا بوصف الاسلام لانه فلق يتحتم اعباء التكليف والقيام بها لا يمكن الا مع حرمة التعرض له وانما اذا تعارض الكفر فاذا اتفق عادت بخلاف الاموال لانها بحسب الأصل مباحة لانها خلقت للانتفاع بها والعصمة المقومة بالكس فالاموال هي الاصل في الاموال لان التقوم يؤذن بخبر الغائب ومن شرطه التماثل وهو في المال لا النفس وكانت النفوس تابعة للعصمة المقومة في الاموال في الاموال بالا حوازي لا لان العدة بالمنفعة فكذا في النفوس لان اشروع اسقط اعتبار منعة الكفر فوجب بطلانها فان قيل لوضع ما ذكرتم لزم في المترد المستأ اذا قتل في الزلالية اجاب بانها من اهل الحرب حكماً لقصد الانتقال اليها فلم يجب شيء وانما قوله صلى الله عليه وسلم معصوم انتهى ما يحتمل فقول الاشك في ثبوت العصمة شرعاً ولا يستلزم كما لا بدليل ولو سلمنا فقد قال عليه الصلوة والسلام لا يحق من حقه ان يكونوا في اذان لا يكثرون سواد العدد والا ان هذا لا يثبت في الاسير مسلم قوله ومن قتل مسلماً خطأ لا ولي له او قتل حربياً دخل دار الاسلام بآمان فاسلم ثم قتلته خطأ فالدية على عاقلة للإمام وعليه الكفارة لانه قتل نفساً معصومة بالاسلام وداره خطأ ومعنى قوله للإمام ان حق الأخذ له لانه لا وارث له بالعرض لان المأخوذ لم يكن في موضع بيت المال وان كان قتل المسلم الذي لا وارث والمستامن الذي اسلم ولم يسلم معه وارث قصدوا لا يتبعان لم يكن معه ولد صغير فضل به الدين عذماً فان شاء الامام قتله وان شاء اخذ الدية منه بطريق الصلح لا بخبر لان موجب العمد عندنا التقصاص عيناً الا ان يتصالحوا على الدية وانما كان للسلطان ذلك لانه هو ولي المقتول قال امام السلفا في من لا ولي له وقد قدمنا الكلام على هذا الحديث في باب الاولاد والاكفان من هذا الكتاب فارجع اليه والدية وان كانت انفع للمسلمين من قتله لكن قد يعود اليهم من قتله منقته اخرى هو ان يترجى اسأله عن قتل المسلمين فيرجى بما هو انفع في ر انه وما ذكرنا من ان الاولاد ان يقول وبذا لان الدية قد يكون انفع والا كان متعين الصلح منه عليها واما ان يعفو فليس له ذلك لان ولايته على العامة نظرية وليس من النظر اسقاط حقهم من غير عرض ولو كان المقتول لقيطاً فقتله المملوك او غيره خطأ فلا اشكال في وجوب الدية لبيت المال على عاقلة القاتل والكفارة عليه ولو كان يقتل عذماً فان شاء الامام قتله وان شاء الصلح على الدية كما نرى قبلها وما عذراً في حقيقته ومحمد وقال ابو يوسف عليه الدية في ماله ولا قتله لانه لا يخلو عن ولي كلاب ونحوه ان كان ابن رشدة وكالام ان كان ابن زنا فاشتباه من حق التقصاص فلا يستوسد في

اداء الاسلام

في الجواز

سلطنة الرسول

ع

الصلح

ووضع على ذلك ما قلنا وكان ذلك بحضر من الصحابة رض من غير تكليف كان اجماعهم وكان ليون متفادته فالكلام
اخترها مؤنة والمزاد اكثرها مؤنة والبرطانيون والوظيفة تتفاوت بتفاوتها فجعل الواجب الكرم علاها في الزكاة اذا حاد في الرطوبة او سطرها

المقادير فاذ قد يكون عرف بلد فيه مائة ذراع وعرف اخرى فيه خمسون ذراعا وكذا ما قبل البحر يابز فيه مائة رطل وقيل يابز فيه من المخطوط
منا وقيل خمسون في ديارهم والمعول عليه ما في الهداية وغيره واما جريب الرطبة ففيه خمسة دراهم ولا شيء فيه من الخارج ففي جريب الكرم المتصل و
النجيل التسعة عشر دراهم هذا هو المنقول عن عمر بن وقيل بالاتصال لانها لو كانت متفرقة في جوانب الارض ووسطها من رطوبة الاشياء فيها بل المستبر
وطيفة عمر بن علي ما في الزرع وكذا لو غرس اشجارا غير شجرة ولو كانت الاشجار ملتفة لا يمكن زراعتها ارضها ففي كرم كوف في الكوفة في شرح الطحاوي
لوانبت ارضه كرمنا فعليه اجماعها الى ان يطعم فاذ اطعم فان كان ضعف وثلاثة اكرام ففيه وطيفة اكرام وان كان اقل فنصفه الى ان يقيص عن
ودرهم فان نقص فعليه تغير درهم وفي رواية عليه وطيفة الارض الى ان يطعم اكرام ثم ذكر المصنف الرواية عن عمر بن ذلك فقال ان لعنه عثمان
بن حنيفة حتى يسبح سواد العراق وهو الذي اخى النبي صلى الله عليه وسلم بنو عبد بن علي بن ابي طالب رض عن النبي بين المهاجرين والانصار
وجعل حذيفة شرفا عليه فمسح فبلغ ثمان مائتين الف الف جريب ووضع على ذلك ما قلنا وكان بحضر من الصحابة رض في حيرة كنية فكان اجماعهم قائل
شأن في قوله ووضع على ذلك ما قلنا انه سويل يقال وضع ذلك على ما قلنا اى وضع الخراج ولا يخفى ان مرجع اسم الاشياء است وثلثون الف الف اى وضع
على الجريان المقادير التي ذكرنا ما ولا سوينسب الى قائل هذا وقد تقدم رواية ابي يوسف بروي منقطع لان الشعبي لم يذكره عمر بن وعلم ان روايته عن عمر بن
اختلفت كثيرا في تقدير الوظيفة فروى ابن ابي شيبة ثمانية مائتين درهم عن الشيباني عن ابي عون بن محمد بن حبيب بن عبد الله الثقفي قال وضع عمر بن علي اهل السواد على كل جريب
ارض ببلد المار عام او عام ودرهما وفضا من طعام وعلى البساتين على كل جريب عشرة دراهم وعشرة اقفة ولم يضع على النخل شيئا جعله تبعا للارض ثم
عن ابي اسامة عن قتادة عن ابي حجاز قال لعنه عثمان بن حنيفة على ساحة الارض فوضع عثمان على الجريب من اكرام عشرة وعلى جريب النخل
ثمانية دراهم وعلى جريب القصب ستة دراهم لعني الرطبة وعلى جريب البرابرة دراهم وعلى جريب اشعر دراهم وقال ابو عبيدة في كتاب الاموال ثمانية مائتين درهم
ابن العوام بن حوشب عن ابراهيم بن ابي قال لما فتح المسلمون فساق الحديث بطوله الى ان قال فسبح عثمان بن حنيفة سواد الكوفة من ارض اهل الذمة جعل
على جريب النخل عشرة دراهم وعلى جريب القصب ثمانية دراهم وعلى جريب البرابرة دراهم وعلى الجريب من اشعر دراهم
وقية قال واخذ من تجارهم من كل عشرة دراهم فوضع ذلك الى عمر بن الخطاب رض فرضي به فقد رايت ما بنا من الاختلاف وما لك ليتبر حارة
الامام لاننا وقف على المسلمين عند فيفوض الى اجازته كما هو الرسم الان في ارض مصر فان الماخوذ الان اجازة لاخراج الارض الى ان الارض ليست ملك
للزراعة وهذا بعد ما قلنا ان ارض مصر خراجية والتداع لم يولد المالكن شيئا فشيئا من غير خلاف ورثة فصارت لبيت المال وفيه على هذا
لا يصح مع الامام ولا شراره من وكيل بيت المال شيئا منها لان نظره في مال المسلمين كنظره في ايتيم فلا يجوز له بيع عقاره الا لفرضه لعدم وجود ما ينفقه
وكذا كتبت في فتوى رعت الى في شراء السلطان الاشرف برسباني فبالارض من ولاد نظريه المال بل يجوز شراره منه وهو الذي ولاد فكتبت اذ
كان بالمسلمين حاجة والعيا ذبا لئلا يازد ذلك واحمدني رواية كما لك وفي رواية في كل جريب خطبة او شعير درهم والباقي كقولنا وقيل كل الروايات
عن عمر بن حنيفة وانما اختلفت الاختلاف النواحي فوضع على بعضها اقل وبعضها اكثر لتفاوت الربح في ناحيتين ما قلنا شهر رايته وارقق باربعية ثم ذكر المصنف
المعنى في اختلاف الوظيفة فقال ولان المؤمنين متفاوتة فالكلام انعمها مؤنة لا ينبغي على الابد بلا مؤنة واكثر ما رايته والمزراع وقتلها رايته واكثرها
مؤنة لا احتياجا الى البذر ومؤون الزراعة من الحرث والحصاد والدياس والتذرية في كل عام والرطاب بينهما لانها لا تدوم دوم

المتبر

فان الماخوذ بالاجازة

وكان له ما ينفقه

ومن أسلم من أهل الخراج أخذ منه الخراج على حاله لأن فيه ثقة فيعتبر مؤنة في حالة البقاء فامكن إبقاءه على المسلم ويحتمل أن يشترط
المسلم أرض الخراج من الذي ويؤخذ منه الخراج لما قلنا وقد صرح أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعين اشتروا أرض الخراج وكانوا يؤدونها خراجاً كذل
حل جواز الشراء وأخذ الخراج وإدائه للمسلم من غير كراهة ولا عسر في الخارج من أرض الخراج وقال الشافعي رحمه الله يجمع بينهما
لا يمتنعان فمختلفان وجبا في محلين بسببين مختلفين فلا يمتنعان فإني ولنا قوله عليه السلام لا يجمع عشرة وخراج في أرض
المشترى وهذا وإن كان نوعاً من جبر فبغير دفع ضرر العاتية باثبات ضرره وأما ما قلنا في الحجر على الكارهي المفسد والطبيب الجاهل ولو وقع البيع في
أثناء السنة فإن بقي منها قدر ما يمكن المشتري من الزراعة فالخراج عليه والأعلى البائع وما عمن إلى يوسف أنه يدفع للعاجز كفاية من بيت المال فرضاً
ليعمل فيما صحح أيضاً ومن فرغ ذلك ما إذا انتقل إلى حسن الأمرين من غير عذر بأن كانت مثلاً تزرع الكرم فزرعها جوباً فأخذ منه خراج الأعلى وهو الكرم لأنه
هو الذي ضيع الزيادة على المسلمين قالوا لا ينبغي بهذا حذراً من تسليط الظلمة على أموال المسلمين أزيد على كل ظالم إن أرضه تصلح لزراعة الزعفران ونحوه وعلاجه
حسب قوله ومن أسلم من أهل الخراج أخذ منه الخراج على حاله وعند مالك وإن فسخ يقطع عنه الخراج وكذلك البايع من أسلم يجر البيع خراجاً لما كان
في رواية وعلى رواية الجواز يقطع الخراج لما فيه من معنى الذل والصغار وهو غير لائق بالمسلم وقوله لما قلنا من أن فيه معنى المؤنة والمسلم من أهل المؤنة كالعشر
والأرض لا يتخلو منها قاطعاً باتفاقه إجماعاً وأولى ولأن وضع عمره بموافقة جماعة الصحابة لما كان الأجد الذين يجهلون من المسلمين بعد ما بطلت بيعهم
وفتح هذا الباب يؤدي إلى نوات هذا المقصود فإن الإسلام غير يرد بعد ما كان المسلمون ومنه فمحمداً سنة وتقية من الكلفة وتجهل المشاق في الزراعة ثم دفع
نحو النصف لغيره قال المصنف فصح أن الصحابة اشتروا أرض الخراج وكانوا يؤدونها خراجاً قال أبو يعقوب قال أبو يوسف القول ما قال أبو حنيفة أنه كان ابن
وجاب بن الأثرى وبجسين بن علي وشريح أرض الخراج فدل على استقار كراهة ملكها ثمانية من سعيد بن عامر عن عتبة بن فرقد أسلمى أنه قال لعمر بن الخطاب
أنني اشتريت أرضاً من أرض السواد فقال عمرت فيها مثل صاحبها قال البيهقي وأخبرنا أبو سعيد ثنا أبو العباس الأصم ثنا الحسن بن علي بن عفان ثنا
يحيى بن آدم ثنا ابن صالح عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب قال سألت امرأة من أهل نهر الملك فكتبت عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن اختارت أرضاً فاشتريتها
على أرضها فحملوا عليها وبين أرضها والأخلاق بين المسلمين وبين أنفسهم وروى عبد الرزاق وابن أبي شيبة ثنا النوري عن قيس بن مسلم عن
طارق بن شهاب أن دهمقانة من أرض نهر الملك سلبت فقال عمر دفعوا إليها أرضها تؤدى عنها الخراج وقال ابن أبي شيبة وعبد الرزاق في منسقيها
ثنا بشير بن بشير عن شيبان بن الحكم عن زبير بن عدي أن دهمقانة أسلمت على عمر بن الخطاب فقال عمر رضي الله عنه أني أعتيت في أرضك فاعتك الخراج
عن راسك وأخذنا ما عن أرضك وإن تحولت عنها فحنحتي بها وقال ابن أبي شيبة ثنا حفص بن غياث عن محمد بن قيس عن أبي عون محمد بن
عبيد الله الثقفي عن عمرو بن علي قال إذا أسلم وله أرض وضاعته الجزية وأخذنا خراجها قال المصنف فدل على جواز الشراء وأخذ الخراج وإدائه للمسلم من
غير كراهية وصرح في كافي الحاكم بنفي الكراهية قيل فلو قال من أسلم كان مولى وهو بنا على تلبية بلفظ أخذ وهو غير مقصود فإن الأخذ ليقوم بالأمر ولا
المقصود إفادته بل كبره لإمام أخذ الخراج من المسلم بل المقصود إفادته حكم شراء المسلم الأرض الخراجية وتعرضه بذلك الأخذ
منه بل كبره لذلك أو لا يوجب لفظ المسلم فيعلق بالشراء في قوله يدل على جواز الشراء للمسلم وعدم الكراهية لا كما يقول
بعض المتقشنة رحمته الله عليهم ورحمتنا بهم من كراهية ذلك لما روى أنه عليه الصلاة والسلام رأى شيئاً من آلات الحرب استه
فقال ما وحل بغيره قوم إلا ذلوا فاعتناهم أن الذل بالانزاع الخراج وليس كذلك بل المراد أن المسلمين إذا اشتغلوا بالزراعة
واتبعوا أذناب البقر قعدوا عن الغزو ففكر عليهم عدوهم فحملوهم أذلة لا ما ذكرنا إذا لا شك في أنه يجوز للمسلم التزام ما لا يجب عليه بتدبير
الآثرى أنه لو كفل بجزية ذمى جاز بلا كراهية قوله ولا عسر في الخارج من أرض الخراج وقال الشافعي ما كان أحد يجمع بينهما لا يمتنعان فمختلفان لأن
فان أجرة مؤنة فيما سمي العباداة والخراج مؤنة في معنى العقوبة ومختلفان لاعتناء في الخراج في الذمة وسبب لأن سبب اشتراء الأرض الهامة بالخارج

أب

بيت

باب الجزية

وهو على ضربين جنسية تشتمل بالزحف والملك فتقتل بحسب ما يقع عليه لا اتفاق كما صرح رسول الله عليه السلام اهل الجحان على اني حرة ولا للمحب جوار الزحف فلا يجرى لقتل
الشيخ اذ تم عليه الاتفاق وخذية يبتدىء الامام وضعت في الكفا او قرحم على املانه فيقسم على الغنى للظاهر الفتح في كل سنة ثمانية واربعين درهما يأخذ منهم في كل
سنة اربعة دراهم وعلى سبطنا الاربعة وعشرين درهما في كل شهر درهمين وعلى الفقير البعقل اثنى عشر درهما في كل شهر درهما وحده عندنا وقال الشافعي يرضع كل
سالم دينارا وسأيدل الدينار الفنى والفقير في ذلك سواء نقله عليه السلام معاذ بن معدن من كل الهم وحالة دينارا وعمله معاذ بن معدن غير فضل لان الجزية إنما
وجبت بدلا عن القتل حتى لا يجب على من لا يجوز حرقه بسبب الكفر بالذمراى والنسوان وهذا المصلحة ينظم الفقير والعنى

بالتمكن فيستويان فالخراج له شدة من حيث تعلقه بالتمكن وله خفة باعتبار عدم تكرره في السنة ولو زرع فيها مرارا او عشرة لشدة وهو مكرر بتكر
خروج الخراج وخفة بتعلقه بعين الخراج فاذا عطلها لا يؤخذ بشئ فان اثبت الخفة للعشر مطلقا باعتبار الاغلب وهو عدم تكرر الزرع في العام قلنا وكذلك
ليس في الغالب ان يعطل الارض عن الزراعة بالكافة ويؤخذ الخراج من ارض المرأة والصبي والااضى الموقوفة لان وقفها اخراج من مستحق
الى مستحق وبذلك لا يطل الخراج كالبيع والامته وينبغي ان يطالب بذلك لناظر

باب الجزية هذا هو الضرب الثاني من الخراج وقدم الاول لقوته فيجب سلو الاول لسلو بخلاف الجزية لا يلزمون بها الا اذا لم يسلموا ولا لانه حقيقة الخراج
لان اذا اسلق فانما يتبادر خراج الارض ولا يطلق على الجزية الا مقيد فيقال خراج الرأس وعلامته المجازل ورم التقيد وتجمع الجزية على جزى كل جبهة ويجزى
بهي في اللغة الجزاء وانما ثبتت على فحالة للدلالة على الهبة وهي هبة الاذلال عند الاعطار على ما سيعرف وهو على ضربين جزية توضع بالترضى و
الصالح عليها فيقتدر بحسب ما عليه الاتفاق فلا يزداد عليه تحزرا عن العذر اصله صلح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل نجران وهم قوم نصارى يقرب
اليمن على الفنى حالة في العام على ابى داود عن عبد الله بن عباس رضي قال صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل نجران على الفنى حالة نصف
في صفرو والنصف في رجب انتهى وصالح عمر بن نصارى بنى تغلب على ان يؤخذ من كل منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين المال الواجب فانهم ذلك وقد
تفصيله في الزكاة قال ابو يوسف في كتاب الخراج لو غلبت في كتاب الاموال في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اهل نجران اعلان قال على الفنى حالة كل
حالة وقبلة يعني قيمتها اوقية فقلنا لو لم يكن كل حالة نسون وربما ليس صحيح لان الاوقية اربعون درهما والحالة ثوبان زرار ودرهم نصفه في مقابلة
ما يؤخذ من رؤسهم وارا ضيهم قال ابو يوسف لقائلة على اراضهم على جزية رؤسهم قسم على رؤس الرجال الذين لم يسلموا وعلى كل ارض من اراضى نجران وان
كان بعضهم قد باع ارضه وبعضها من سلم ارضه او ثلجى المرأة والصبي في ذلك سواء في اراضهم اما جزية رؤسهم فليس على النساء والصبيان انتهى يعني انه وقع عليه
الصالح يؤخذ سواء باع بعضهم ارضه ولم يبع ثم اذا باع يؤخذ ما وقع عليه الصالح على حاله يؤخذ الخراج من المشتري المسلم وعشره من التغلبى لمشتري وقول المصنف
واما في حالة غير صحيح وكذا قوله في بنى نجران فان النجران اسم ارض من خيبر لمن اسم قبيلة فكذا كان الثابت الحديث اهل نجران ارضه لثاني جزية
يبتدىء الامام بتوطيها اذا غلب على الكفار ففتح بلادهم واقربهم على ملاكم فله مقدرة بقدر معلوم شأوا واثوار ارضوا ولم يرضوا فيضغ على الفنى في كل
سنة ثمانية واربعين درهما بوزن سبعة يأخذ من احدى في كل شهر اربعة دراهم وعلى اوسط الحال اربعة وعشرين درهما في كل شهر درهمين وعلى الفقير
المعتل اثنى عشر درهما في كل شهر درهما واحدا وقال الشافعي يرضع على كل عالم اى بائع دينار او اثنى عشر درهما قال بعض مشائخ الامام بخير بنهما والدينار
التقوى عند الشريعة بعشرة الفنى الجزية فانه يقابل باثنى عشر درهما لان عمر قضى بذلك وعند عامة اصحابهم لا يعتبر الدينار الا بالسعر والقيمة ويستحب للامام
ان يما سكرم حتى يأخذ من المتوسط دينارين ومن الفنى اربعة دنانير وقال بالكث يأخذ من الفنى اربعين درهما واربعة دنانير ومن الفقير عشرة دراهم
دينارا قال الثوري وهو رواية عن احمد بن محمد بن حنبل غير مقدرة بل مفوضة الى راي الامام لانه عليه الصلوة والسلام امر اذا باخذ الدينار وصالح هو عليه
الصلوة والسلام نصارى نجران على الفنى حالة وعمر جعل الجزية على ثلاث طبقات كما هو قولنا وصالح بنى تغلب على ضعف ما يؤخذ من المسلمين فهذا
يدل على انه لا تقدير فيها حين بل مفوض الى راي الامام حتى لو نقص عن الدينار وجاز عن احدى رويتان اخريان احدهما كقولنا والاخرى كقول
الشافعي وهو ما رواه ابو داود والترمذي والنسائي عن ابي حنيفة عن ابي واك من مسروق عن معاذ قال لعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم اسلمت ايمان

[illegible]

ما روى البخاري عن ابي نجيح قلت لمجايد ما شان اهل الشام عليهم اربعة دنائير واهل اليمن عليهم ثمان قال جابر ذلك من قبل اليسار واعلم انه سيجي بافئدة
 ان الجزية خلف عن قلمهم الوجه انما خلف عن قلمهم ونصرتهم جميعا لا عن احد بها فقط فمضى عن المجموع ثم اختلف في المرد من الغني والمتوسط والفقير فقيل
 ان كان له عشرة آلاف درهم فهو مؤسروس من كان له مائتان فصاعدا لم يصل الى العشرة فمتوسط ومن كان مستملا فهو مكتسب وعن
 بشر بن غياث من كان يملك قوته وقوت عياله وزيادة فهو مسروق ملك بلا فضل فهو المتوسط ومن لم يكن له ودر ذلك قافية فهو المعتل
 اى المكتسب وقال الفقيه ابو جعفر بن عطاء الى عادة كل بلد في ذلك الا ترى ان صاحب خمسين الف مبلغ بعيد من المكثرين وفي البقرة
 ولينراد لا يبعد كثيرا وذكره عن ابي نصر محمد بن سلام ويستبر وجود هذه الصفات في آخر السنة والمعتل المكتسب والاعمال الاضطراب
 المعنى وهو الاكتساب وقيد بالاعمال لانه لو كان مريضنا في نصف السنة فصاعدا لا يجب عليه شيء اما لو لم يعمل وهو قادر فعليه الجزية كمن عطل
 الارض قوله وتوضع الجزية على اهل الكتاب اليهود ويدخل فيهم المسلمون فانهم يدينون بشريعة موسى صلى الله عليه وسلم الا انهم يخالفونهم في فروع والنساء
 يدخل فيهم الفرنج والارمن لقوله تعالى وما تلو الذين لا يؤمنون بالآخرة ولا باليوم الآخر ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يظنوا
 الجزية واما الصابئون فعلى الخلاف من قال هم من النصارى او قال هم من اليهود فهم من اهل الكتاب ومن قال يعبدون الكواكب
 فليسوا من الكتاب بين كل عبدة الاوثان وفي فتاوى فت ضيخان وتؤخذ اى الجزية من الصابئة عن ابي حنيفة خلافا لما اطلق في اهل الكتاب
 فشمل اهل الكتاب من العرب والعجم واما المجوس عبدة النار ففي البخاري ولم يكن عمره اخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن
 بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ ما من مجوس بجزء من المص ووضعه عليه الصلوة والسلام الجزية على المجوس
 وحجبلدة في البحرين قوله وعبدة الاوثان بالجزيرة وتوضع على عبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي هو يقول القتل
 واجب لقوله تعالى وما تلوهم الا انا عرفنا جواز تركه الى الجزية في حق اهل الكتاب وبالقرآن اعني ما تلوناه من قوله تعالى حتى يعطوا الجزية
 وفي المجوس بالجزيرة الذي ذكرنا في صحيح البخاري فيبقى من ورائهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فجزى ضرب الجزية عليهم بما جاز ان
 كلامنا الاسترقاق والجزية ليست على سلب النفس منهم اما الاسترقاق فظاهر انه يصير منفعة نفسه لنا وكذا الجزية فانه يقتبس ويؤدى الى
 المسلمين والحال ان نفقة في كسبه فقد ادى حاجته نفسه اليها او بعثها فلهذا المعنى يجب تخصيص عموم وجوب القتال الذي استدلل به وذلك لانه
 عام مخصوص باخراج اهل الكتاب والمجوس عند قبولهم الجزية كما ذكر في اخصيصه بعبدة ذلك بالسني وانما لم تضرب الجزية من النصارى لانهم يمان مع جواز
 استرقاقهم لانهم صاروا اتباعا لا اصولهم في الكفر فكانوا اتباعا في حكمهم فكان الجزية على الرجل اتباعه في المعنى ان كان له اتباع
 والافعى عنه خاصة قوله وان ظهر عليهم اى على من تقدم ذكرهم من اهل الكتاب والمجوس وعبدة الاوثان من عجم قبل ذلك اى قبل وضع
 الجزية فهم في واما ما من النصارى الاسترقاق وضرب الجزية قوله ولا توضع الجزية على عبدة الاوثان من العرب والمتردين لان كفرة
 يعني مشركي العرب والمتردين قد غلبوا فلم يكونوا في معنى الحزم اما العرب فلان القرآن قد نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم انهم كفروا فكان كفرهم
 هذه اغلظ من كفر العجم فلما المتردون فلان كفرهم بعد ما بدوا الاسلام ووقفوا على محاسنه فكان كذلك فلا يقبل من الفريقين الا
 الاسلام والسبب زيادة في العقوبة لزيادة الكفر وعند الشافعي يترق بشر كواكسب وهو قول مالك والشافعي لان الاسترقاق اطلاق

ولا يوضع على الجاهل والمكاتب والمدبر وام الولد لانه بدل عن القتل في حقهم وعن الشبهة في حقنا وعلى اعتبار الثاني لا تجب في الجاهل بالشك ولا يوضع عليهم معاليهم لانهم تحملوا الزيادة بسيدهم ولا يوضع على الرخصان الذين لا يخالطون الناس كذا ذكرهم هنا وذكر محمد بن داود عن ابي حنيفة ركانه توضع عليهم اذا كانوا يقدرون على العمل وهو قول ابي يوسف ووجهه الوجه الذي يوضع عليهم ان القدر على العمل والذى ضيعه باضاً كتمطيل الارض الخرجية ووجه الرخص عنهم انه لا قتل عليهم اذا كانوا لا يخالطون الناس والخرية في حقهم لا سقاط القتل ولا يدان يكون المعمل صحيحاً ويكفي بصحة في اكثر السنة ومن اسلم عليه جنسية سقطت وكذلك اذا مات كافراً خلافاً للشافعي فيه هما له انها وجبت بدل عن العمة او عن السكنة وقد وصل اليه المعقول فلا يسقط عنه العوض بهذا العارض كما في الاجرة والشح عن دم العبد ولنا قوله عليه السلام ليس على مسلم جنسية ولا كافراً وجبت عقوبة على الكفر لهذا السبب جنسية وهو الجاهل واحد وعقوبة الكفر تسقط بالاسلام ولا تقام بدلا للموت ولا ن شرع العقوبة في الدنيا لا يكون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام

قوله ولا يوضع على المملوك والمكاتب والمدبر وام الولد لانه بدل عن القتل في حقهم وعن الشبهة في حقنا وعلى الاعتبار الاول يجب لان المملوك الخرجي يقتل وعلى الاعتبار الثاني لا يجب لان المملوك عاجز عن الضرر فانتهى الاصل في حقه فانتهى الخلف لان شرطه انتفاء الاصل وامكانه فادريان ان يوضع عليه فلا يجب بالشك والوجه ان يقال انها بدل عن القتل في حقهم وعن القتال في حقنا جميعاً ولا يتحقق الثاني لما ذكرنا فلم يتحقق الموجب لاقتفاء الكل بنفي الجزية وبهذا لا نذكره فيما يلي هذه المسئلة واذا كان خلفاً عن ابي حنيفة لا يحسن قوله فلا يجب بالشك بل لا يجب بالشك ثم لا يخفى ان ذكر ام الولد ليس على ما ينبغي فان من المعلوم ان الجزية على النساء ولعله ابن ام الولد فسقطت لفظة ابن **قوله** ولا يوضع عليهم معاليهم معني لما قلنا لا يوضع عليهم جازان يقال انها تؤخذ من مواليهم فيؤدون عنهم فانزال هذا الاحتمال يقول ولا يوضع عليهم معاليهم لانهم يحملوا الزيادة في الجزية حتى لم يميز جزية الاغنياء بسببهم فلا يوضع عليهم شيء آخر والا كانوا بلزمن بجزيتين ويقدر بوجه آخر وهو انهم يحملوا الزيادة بسببهم فكانت الجزية عندهم معني شراً فلا يجب شيء آخر وتبين ان غنائم الملاك بهم لانهم بائ وبجرون المان بالكسب **قوله** ولا يوضع على الرعيان جمع راعي يقال هو لوجود رعيان ايضا شرط ان لا يخالط الناس ومن خالف منهم عليه الجزية بهذا ذكر القدرى وذكر محمد بن ابي حنيفة ركانه توضع عليهم اذا كانوا يقدرون على العمل وهو قول ابي يوسف ووجه الوجه انه الذي ضيع القدرة على العمل فصار كتمطيل ارض المباح من الزراعتة ووجه وضع الجزية عنهم انه لا قتل عليهم اذا كانوا لا يخالطون الناس والخرية في حقهم لا سقاط القتل ولا يخفى ان هذا اصل الشافعي ركانه على ما تقدم انها عندنا بدل من نصرتهم التي قامت بالكفر وعنده بدل من القتل فاد صحة هذا الاعتبار عندنا ولكنه ليس هو المعبر فقط بل مجموع منه ومن كونه خلفاً عن نصرتهم ايانا فمبني تخلف احد بها انتفى وجوبها وعن محمد بن الجزية على المسلمين قيل يجوز ان اراد من يقدر على العمل منهم فيكون

اتفاقاً ويجوز ان يقول هو لا يخالط الناس ومن لا يخالط الناس لا يقتل **قوله** ومن اسلم عليه جزية بان اسلم بعد كمال السنة سقطت عنه وكذا اذا مات كافراً خلافاً للشافعي فيه فيها وكذا الوات في اثنا سنة او اسلم وفي اصح قول الشافعي رد التمسك فيها ايضا وعلى هذا الخلاف لو عمر من او اعدا وصار شيخاً كبيراً لا يتطوع العمل او اقتصر بحيث لا يقدر على شيء لان الجزية وجبت بدلاً عن العصمة التي تثبت للذي يبعث اليه كما هو قول الشافعي ركانه او بدلاً عن السكنى في دار الاسلام كما هو قول آخره وقد وصل اليه العوض وهو حقن دمه وسكاته الى الموت او الاسلام وصار بذلك مستوفياً للبدل فتقيد البدل ديناً في ذمته فلا يسقط بهذا العارض الذي يموت به او اسلامه كسائر الديون من الاجرة والصلح عن دم العبد فيما لو قتل رجلاً عتقاً فصالح على مال ثم مات قبل ادائه ولكن ما احسنه البوداودو

الترمذي عن جرير عن قابوس بن ابي طهيان عن ابيه عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على مسلم جزية قال البوداودو وسئل سفيان الثوري عن من هذا فقال يعني اذا اسلم فلا جزية عليه وباللفظ الذي فسره به سفيان الثوري ورواه الطبراني في معجمه الاوسط عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اسلم فلا جزية عليه وضعف ابن القتيبان قابوساً وليس قابوس في مسند الطبراني فهذا الوجه يوجب سقوط ما كان استحق عليه قبل اسلامه بل هو المراد بخصوصه لانه موضع القارة اذ عدم الجزية على المسلم ابتداء من ضرورات الدين فالاجابة عن جهة الفائدة ليس كل اخبار سقوطها في حال البقاء وهذا يخص السقوط بالاسلام والوجه ليم موته واسلامه وهذا الوجه يوجب سقوط الجزية على المسلمون على سقوط الجزية بالاسلام فلا يراد طلب الفرق بين الحجة وبين الاسترقاق

فصل وليجوز إحداث بيعة ولا كنيسة في دار الاسلام لقوله عليه السلام لا خفساء في الاسلام ولا كنيسة وللمراد احداثها وان ائتمنت البيعة والكناش الحقيقية اعادوها لان الابنية لا يبق دائما ولما اقرها حلالها لم يقد عهد اليه حلالا عادية الا انهم لا يمكنون من نقلها لانه احداث في الحقيقة والصومعة للتخلي فيها بمنزلة البيعة بخلاف موضع الصلوة في البيت لانه تبع للسكنى وهذا في الامصار دون القرى لان الامصار هي التي تقام فيها الشعائر فلا تعارض باظهار ما يمتنع لغوا وقيل في ديارنا يمتنعون من ذلك في القرى ايضا لان فيها بعض الشعائر والمروى عن صاحب المذهب في قرية الكوفة لان اكثر اهلها من اهل الذمة

وهو ما يلي صدره من شيا به ويقول اعطى الجزية يا ذمي وقبولها من الناب يفوت المأمور به من اذ لا له عند الاعطاء قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ووجه اخر انها وجبت بدلا عن القتل في حقهم من الفقرة في ضمانكم اذ انكم لم يني عن القتل في المستقبل والنقص في المستقبل لان القتل انما استوفى الحرب قائم في الحال للحرب ماض وكذا النقص في المستقبل لان الماضي وقعت الغنية عنه بانقصائه فانقصت الحاجة بقبوله الى شئ من الاشياء وفي المبسوط ولان المقصود ليس مع المال بل استئصال الكافر واستصناع ذوقه المقصود يحصل باستيفاء الجزية واحدة ثم قول محمد في الجاس جبارات سنة اخرى حملته بعض المشايخ على انضى السنة محبازا فقال الوجوب باتخاذ سنة فلا بد من المضي لتحقيق الاجماع في الحولين او في الجزيتين فتد اخل وعند البعض هو مجرى على حقيقته وهو ان يراود دخول اول السنة فان حجى الشهر محجى اوله وحجى السنة محجى اولها والاصح هو هذا اذ لا وجوب عندنا باول السنة وعندنا ان فسخ في آخره اعتبارا بالركوة واما الجزية بغيرها وجبت بدلا عن الفقرة والقتل لا في المستقبل على ما مرنا من ان القتل انما استوفى قائم في الحال فعلا لغيره المسلمين وبدلا عن نصرتهم وانما يحتاج الى ذلك في المستقبل كخلاف الركوة لان الوجوب في المال انما فلا بد من الحول لتحقيق الاستيفاء فلم يقبل لعدم تصانف ذلك قبل فسخهم لحوالهم انما لا يمكنه فسخا للمال بغيره فاقترعوا

فصل لما كانت هذه احكام تتعلق بالذمي باعتبار غير ذمي باعتبار نفسه قدم لك قوله ولا يجوز احداث بيعة بغير البيا ولا كنيسة في دار الاسلام وبها مستعد اليهود والنصارى ثم غلبت الكنيستة لمستعد اليهود والبيعة لمستعد النصارى وفي ديار مصر لا يتعل لفظ البيعة والكنيسة لمستعد الفريسيين ولفظ الديار للنصارى خاصة وقيد المصموم دار الاسلام بالامصار دون القرى لان الامصار هي التي تقام فيها الشعائر فاجابها فيها ماضية بانها راينا فلما يجوز بخلاف القرى ثم ذكر ان في قرى ديارنا ايضا لا تحدث في هذا الزمان والمروى عن صاحب المذهب يعني ابا حنيفة كان في قرى الكوفة لان اكثر اهلها اهل ذمة بخلاف قرى المسلمين اليوم ولذا قال شمس الائمة في شرحه كتاب الاجابات الاصح عندي انهم يمتنعون عن ذلك في السواد فان كان في الكيسير قال ان كانت قرية غالب اهلها اهل الذمة لا يمتنعون واما القرى التي سكنها المسلمون اختلف المشايخ فيها على ما ذكرنا فنصار اطلاق منع الاحداث هو المحمى قصد في تعميم الفتوى في دار الاسلام والصومعة وبها يمتنع على الناس والالفاظ فيها لهم مثلها فيمنع ايضا وكذا يمتنع بيت ناز ثم قال القدوري وان اهدمت البيعة والكنائس القديمة اعادة ما قاله لخصر لان الابنية لا تبقى دائما ولما اقرهم الامام فقد عهد اليهم الا عادة ضمنتهم لا يكتفون من نقلها من مكان الى آخر لانه احدث في ذلك المكان المستعمل اليه فلا يجوز وفي هذا التعليل اشارة الى ان ذلك اذا كان باقرار الامام اياهم على ذلك وذلك اذا صالحهم على اقرارهم على اراضيهم وان كان انا في زمن الصحابة رضوا والتابعين او بعدهم فقبل اصحاب المسلمين ثلاثة اعداء ما صعدوا مسلمون كالكوفة والبصرة وبندا وواسط فلا يجوز فيها احداث بيعة وكنيسة ولا يجمع لصلاة الصومعة باجماع اهل العلم ولا يكون فيه من شرب الخمر واتخاذ الخنازير وضرب الناقوس وتانيها ما يفتح المسلمون عوة فلما يجوز فيها احداث شئ بالا جملة وما كان فيها شئ من ذلك بل يجب بدمه فقال مالك والشافعي في قول واحمد في رواية يجب وعندهما ان جعلتم ذمة امرهم ان يجعلوا كنائسهم مساكن ويمنع من صلواتهم فيها ولكن لا تهدم وهو قول الشافعي ورواية عن احمد لان الصحابة بنو فتيوا كثيرا من البلاد عتوة ولم يهدموا كنيسة ولا ديرا ولم يفتل ذلك قط وتالها ما فتح صلى الله عليه وسلم على ان الارض لهم وتالها لخرج جازا احدهم وان صالحهم على ان الدار لنا يودون الجزية فاحكمهم في الكنائس على ما يرضع عليه من صلواتهم على بشرط تحكيم الاحداث لا يمنعهم الا ان الاول ان لا يهدموا صلواتهم الا على ما وقع عليه من عترة من عدم احداث شئ منها ويمنعون

وقوله العرب يمشون من ذلك في اصمارها وقولها كقولها عليه السلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب

من نرب الناقوس وشرب النمر واتخاذ النصارى بالاجماع انتهى وقوله يمشون من شرب النمر معادى التجار يرى اظهارة وفي المحيط لونهوا
الناقوس في جوف كنانة لم لا يمش انتهى وقال حمزة كل قرية من قرى اهل الذمة او مدنا وصدائقه لم اظروا فيها شيئا من الفسق مثل الزنا والتفريط
التي خرجوا منها في دينهم يمشون مشوا كذا المزمير والطائير والناس ومن كس شيئا من ذلك لم يمشوا واعلم ان البيع والكنائس القانية في
السوا لا تدم على الروايات كلها واما في الاصمار فقلت كلام محمد فذكر في المشرك يخرج تدم القديمة وذكر في الاجارة انها تدم عمل الناس
بذا فانارنا كثيرا منها اولت عليها المنة وازمان وهي باقية لم يامر امام بهد بها فكان متواترا عن عمدا الصحابة وعلى هذا الوجه يابرة فيها ديرا كنيسة
توقع في داخل السور يعني ان لا يهدم لانه كان مستحقا للامام قبل وضع السور فيحل ماني جوف القابرة من الكنائس على ذلك لانها كانت قضا
فاد العبيد يون عليها السور فيها الآن كنائس وبعد من امام يمكن الكفار من احداثها جارا في جوف المدن الاسلامية فالظاهر انها كانت
في الضواحي خارج السور فاحاط بها وعلى هذا فالكنائس الموجودة الآن في دار الاسلام غير جزيرة العرب كلها ينبغي ان لا تدم لانها كانت في
اصمار قديمة ولا شك ان الصحابة رضى والتابعين حين فتحوا المدينة علموا بحس وبعد ذلك ينظر فان كانت البلدة فتحت عتوة حكمنا بانهم
يقربوا مسكن لا مباد فلا تدم ولكن يمشون من الاجتماع فيها للتقرب وان عرف انها فتحت صلحا حكمنا بانهم اقربوا مباد فلا يمشون من ذلك فيما
بل من الاطراف فانظر الى قول الكرخي اذا حضر لم يجد يخرجون فيه صلواتهم وغير ذلك فليصنعوا في كنائسهم القديمة من ذلك ما جوا فاما ان
يخرجوا ذلك من الكنائس حتى يظهر في المصطفى لهم ذلك ولكن يخرجوا خفية من كنائسهم واستدل المص على عدم الخلاف بقوله عليه الصلوة
والسلام لا خصا في الاسلام ولا كنيسة قال المص المراء واحد ثما وبذلك الان البينة وتثبت كثير من الصحابة في الصلوة وفي رواية البينة في صريح ذلك في سنة عن
عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا خصا في الاسلام ولا بانيان كنيسة وضعفه ورواه ابو عبد الله في كتابه من كلام ثما عبد الله بن مسعود في رواية
بن غير بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا خصا في الاسلام ولا كنيسة قال ابو الاسود عن ابن ابي برة عن جيب عن ابن ابي خزيمة قال قال عمر بن الخطاب
لا كنيسة في الاسلام ولا خصا وروى ابن عدي في الكامل بسنده الى عمر بن الخطاب عن ابن ابي برة عن جيب عن ابن ابي خزيمة قال قال عمر بن الخطاب
دا على سعيد بن سنان واذا اتت الطرق الضعيف يصير حائما ثم قيل المراد بالخصا من الخصيتين وقيل كناية عن التخي عن ايمان النساء وقوله
وفي ارض العرب يمشون من ذلك في اصمارها وقولها كقولها عليه السلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب الخج استخرج ابن ابي
سكنى ولا يباع فيها خمر ولا في قبرته منها ولا في ما من مياه العرب ويمشون من ان اتخذ ارض العرب مسكنا او وطننا بخلاف اصمار المسلمين
ليست في جزيرة العرب يمشون من سكنا ولا خلاف في ذلك وقوله عليه الصلوة والسلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب الخج استخرج ابن ابي
في مسنده ابن ابي شيبة بن شميل ثنا صالح بن ابي الاضرحة عن الزهري عن سعيد بن مسيب عن ابن ابي برة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
في مرضه الذي مات فيه لا يجتمع دينان في جزيرة العرب رواه عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن الزهري عن سعيد بن مسيب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يجتمع بارض العرب او قال بارض الحجاز دينان ورواه في الزكوة ورواه فيه فقال عمر بن الخطاب من كان منكم عنده عبد من رسول الله صلى الله عليه وسلم فليأكل
برو الا فاني تجليكم قال فاجلهم عمر وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لك في مرض موته قال الدارقطني في خلاصته هذا صحيح ورواه مالك في المطالع قال مالك
ابن شهاب ففحص عمر عن ذلك حتى اتاه اليقين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يجتمع دينان في جزيرة العرب فاجلهم عمر وخبره ان

عبد الله

ويوضح على مولى التغلب الخراج اى الجزية وخراج الارض بمنزلة مولى القريش وقال زفره ايضا علقوله عليه السلام ان مولى القوم منهم
الآثر ان مولى الهاشمي يلحق به في حق حرمة الصدقة ولنا ان هذا تخفيف والمولى لا يلحق بالاصل في حق هذا التوضيح الجزية على مولى المسلم اذا كان
نفعنا انما بخلاف حرمة الصدقة لان الحرمان تثبت بالشبهات فالحق المولى بالهاشمي فحقه ولا يلزم مولى الغني حيث لا تحرم عليه الصدقة لان الغنى
من اهلها وانما الغنى ما نفع ولم يوجد في حق المولى اما الهاشمي فليس باهل لحرمة الصدقة اصلا لانه حينئذ لا ينفك عن اوسع الناس لغيره
ثم من غير ما هم غرض الى الجزية فابوا ان يوافقوا قولنا من عرب خذ منا كما ياخذ بعضكم من بعض الصدقة فقال لا اخذ من شرك صدقة فليحرم بعضهم بالآخر
فقال النعمان بن زرعقة يا ابا الميوسين ان القوم لهم بأس شديد وهم عرب يفتون من الجزية فلا تغن عليك عداوك بهم وخذ منهم الجزية باسم تصدق فبعث
عمر بن الخطاب في طلبهم فضعف عليهم فاجمع الصحابة على ذلك ثم التقموا في رواية ابي يوسف ربه بسند ابي داود بن كردوس عن عباد بن النعمان التغلبي ان قال
لعمرك ان بني تغلب الحريث الى ان قال فصالحهم عمر بن الخطاب على ان لا ينسوا احد من اولادهم في الجزية ويطاعوا في الصدقة وعلى ان يسقط
الجزية من رؤسهم انتهى ففى كل اربعين لهم شاتان ولا زيادة حتى يبلغ مائة وعشرين فغيره اربع شياه وعلى هذا في البقرة والابل ثم اختلف الفقهاء هل هي
جزية على التحقيق من كل وجه ولا فيقبل من كل وجه فلا يؤخذ من المرأة والصبى فلو كانت المرأة ماشية ونقود لا يؤخذ منها شي وبوراة الحسن بن
ابى جعفر قال الكرخي وبذا الرواية اقبس وهو قول الشافعي لان الواجب بكتاب الله عليهم الجزية فاذا صالحهم على مال جعل واقعا موقع المستحق يؤيده
قول عمر بن زهره جزية سموها ما شئتم قال اصحابنا واحمد بن حنبل ان كان جزية في المعنى فهو واجب بشرائط الزكاة واسبابها اذ الصلح وقع على ذلك وليس
لا راع فيه بشرائط الجزية من وصف الصغار فيقبل من النائب ويعطى جالس ان شاء ولا يؤخذ بتبليبه والمصرف مصالح المسلمين لانه مانع من اهل
وذلك لا يخص الجزية والمرأة من المملوك من اهل ما يجب من المال في الصلح فيؤخذ بخلاف الصبي والمجنون لا يؤخذ من مواسمهم او المملوك من وجوب الزكاة
عليهم عند اختلاف ارضهم فيؤخذ خراجها لانها وظيفة الارض وبسبب عبادة ليعرض الغالبين كنفقة عبدهم وما حصل ما ذكره في ارضه في هذا المال
جهة الجزية في المصرف وفيما سوى ذلك روى جبهة الزكاة اما الاول فلانها حقيقة الجزية واما الثاني فلان ما وقع عليه الصلح لا يغيره وبه الجزية
التي وجبت بالصلح وقد علمت ان الجزية قسمان قسم يجب بالصلح فيتعين على الوجه الذي وقع عليه الصلح كيف ما وقع والذي يراعى فيه
من وجب عليه وصفه وكيفية الجزية التي يتبدي الامام وضعها شاء او ابوا على ما تقدم قوله ويوضح على مولى التغلبي اى معتقه الخراج
اى الجزية وخراج الارض وقال زفره ايضا علق عليه ما يؤخذ من المسلمين كما لتغلبى نفسه لقوله عليه الصلوة والسلام مولى
القوم منهم وبذا الحديث استدلالنا به في الزكاة على حرمان مولى الهاشمي الزكاة ولذا استدلل به على التضعيف على مولى التغلبي وجميع
الاحاديث المذكورة في هذا الفصل تقدم الكلام عليها في كتاب الزكاة من هذا الباب ولنا ان هذا اى وضع الصدقة المضاعفة تخفيف
ان لم يكن فيه وصف الصغار والذلة برغبتهم في ذلك واستشفاهم سواه والمولى لا يلحق بالاصل فيه اى في التضعيف الا يرى ان السلام
اعلى اسباب التضعيف ولو كان لمسلم مولى نصراني وضعت عليه الجزية ولم يتدلى التضعيف الثابت بالاسلام فلان لا يتدلى التضعيف اثنا
بوصف التعليلية اولى بخلاف حرمة الصدقات على الهاشمي لانه ليس تخفيفا بل تحريم وحرمان تثبت بالشبهات فالحق مولى الهاشمي به
وينقض بمولى الغنى تحريم الصدقة على معتقه ولم يتدلى به فقال لا يلزم لان الغنى من اهل الصدقة في الجملة لا يرى انه لو كان عالما عليها
اعطى كفايته منها وانما الغنى مانع من الاسقاط عن المعطى له شرعا تحقق في حق سيده ولم يتحقق في المولى فخص السيد بالهاشمي فليس باهل
لهذا الصلوة اصلا لشرفه وكرامته لئلا يخافوا ولا يعطى منها لو كان عالما فالحق به مولاه لان التكريم ان لا ينسب اليه تلك الاوساخ بنسبة قال
قلت بذات القيد للمعنى على النص وهو قوله عليه الصلوة والسلام مولى القوم منهم اجيب بان الحديث غير محرم على عمومه الاجماع فان مولى الهاشمي يزر
منزلة في الكفاة للهاشمية والامانة فكان عالما خصوصا بالنسبة الى الكفاة والامانة فيخص بالمعنى الذي ذكرناه ايضا وبه تخفيف فلا يتدلى بالنسبة للتضعيف

بجانب

قال ويحبس ثلاثة ايام فان اسلم والا قتل وفي الجامعة الصغيرة المرتدي عرض عليه الاسلام حراً كان او عبداً فان ابى قتل وتناوب
الاول انه يستعمل فيمهل ثلاثة ايام لانها مدة ضروبت لابلاء الاعذار وعن ابن حنيفة مرة وباب يوسف انه يستحب ان
يؤجله ثلاثة ايام طلب ذلك او لم يطلب وعن الشافعي انه على الامام ان يؤجله ثلاثة ايام ولا يحل له ان يقتله قبل ذلك لان
ارتداد المسلم يكون عن شبهة ظاهري فلا بد من مدة يمكنه التأمل فقد رآناه بالثلث ولنا قوله تعالى فاقتلوا المشركين من
غير قيد الا مهال وكذا قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه ولا نه كافر حرى بكنهه الدعوة فيقتل المحال من غير استمهال
هذا انه ليس بواجب موهم ولا في دين الحر والعبد الا للثلاث فيقتل توبته ان يتراجع عن الدين كما هو الاسلام ولا دين له ولو تركها انتقل اليه لمصلحة

قوله ويحبس ثلاثة ايام فان اسلم فيها والا قتل وهذا اللفظ ايضا من القدوري يوجب وجوب الانتظار ثلاثة ايام على ما عرفت من الاخبار في
مشله فذكر عبارة الجامع وهو قوله وفي الجامع الصغير المرتدي عرض عليه الاسلام فان ابى قتل اى مكانه فانه يفيد انظاره الايام الثلاثة ليس
واجبا ولا استحبابا وانما تعينت الثلاثة لانها مدة ضربت لابلاء العذر بدليل حديث جابر بن عبد الله بن مسعود في الخبر الثلاثة ايام ضربت للتأمل
لرفع الغين وقصة موسى عليه السلام مع العبد الصالح ان سالتك عن شئى بعد ما وصى الثالثة الى قوله تعالى قد بلغت من لدنى عذرا
وعن عمر بن الخطاب عن ابي موسى فقال له بل من معرفته خبر فقال نعم رجل ارتد عن الاسلام فقتلناه فقال مهلا حبستموه في بيت
ثلاثة ايام واطعمتموه في كل يوم رغيفا فعلمه يتوب ثم قال ثم لم يزل يمشى في كل يوم ارض ارضه ما كان في الموطن لكن ظاهري عمر بن الخطاب
يقضى الوجوب ثم قال المصنوع لا ويل الا ويل وهو قول القدوري الدال على وجوب احواله الايام الثلاثة انه يستعمل فيمهل وظاهر المصنوع
الوجوب فانه قال اذا طلب التأجيل اجل ثلاثة ايام لان الظاهر انه دخل عليه شبهة فعلمنا انزاله تلك الشبهة او انه يحتاج الى التفكير
ليتبين له الحق فلا بد من المهلة واذا استعمل كان على الامام ان يمهله مدة النظر جعلت في اشرع ثلاثة ايام كما في الخبر ثم قال في حديث عمر
المذكور الدال على الوجوب تأويله انه لعلة طلب التأجيل وعن ابن حنيفة وباب يوسف انه يستحب ان يؤجله ثلاثة ايام طلب ذلك او
لم يطلب وعن الشافعي انه ان على الامام ان يؤجله ثلاثة ايام ولا يحل قتله قبلها لان ارتداد المسلم يكون عن شبهة ظاهري فلا بد من مدة يمكنه فيها التأمل
فقد رآناه بثلاثة ايام لما ذكرناه والصحيح من قول الشافعي انه اذا تاب في الحال الا قتل بحديث معاذ وقوله عليه الصلوة والسلام من بدل دينه
فاقتلوه من غير تعذيب بانظار وهو اختيار ابن المنذر وبنا ان اريد به عدم وجوب الانتظار فذهبنا والاستدلال مشترك ومن الادلة ايضا قوله تعالى
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذا كافر حرى وان كان اريد به نفى استحباب الامهال فنقول هذه الاوامر مطلقة وهي لا تقتضي الفور فيجزاها تأخير
على ما عرفت ثم ثبت وجوبه بحديث عمر بن الخطاب وقول المصنف وبنا ان لا يجوز تأخير الواجب الامر وهو يوم ليس بمجدد لا يقتضي كراهية الامهال ثلاثة ايام وهو خلاف المنذر
ويخالف ما ذكرنا من ان الامر المطلق لا يقتضي الفور الا اذا خيف الفوت فان قيل لا نسلم ان الاوامر المذكورة مطلقة بل مفيدة للمعوم للفا في قوله فاقتلوه لانها
تفيد الوصول والتعقيب قلنا تلك الفا العاطفة وهي فاء السبب فان قيل فقيد الوصل باعتبار ان العلول لا يتأخر عن العلة قلنا العلول هو الحكم الشرعي وهو
قتله لم يتأخر عن علة مقتله وهو كفره واما ايجاب التنازل عن الفوت في آخر فلا فرق في وجوب قتل المرتدين كون المرتد حرا او عبداً وان كان متعصفاً بقتله البطالة حق
المولى بالاجماع والاطلاق الدال على الشئ ذكرنا ما وكيف توبته ان يتراجع عن الدين كلها سوى دين الاسلام لانه لا دين له ولو تبرع عما انتقل اليه كفاه
لحصول المقصود فتقبل هو ان يقول ثبت وجبت الى دين الاسلام وانا يرى من كل دين غير دين الاسلام قبل لكن هذا بعد ان ياتي بالشهادتين والامر
بالبعث والنشور مستحب وبه قال الامة الثلاثة ولو تبرع عما انتقل اليه كفاه لحصول المقصود وفي شرح الطحاوى سئل ابو يوسف رد عن الرجل كيف تسلم
فقال يقول له شهد ان لا اله الا الله وان محمداً عبده ورسوله ويقرب بما جاز به من عند الله ويتبرع عن الدين الذي اتخذه وان شهد ان لا اله الا الله وان
محمد رسول الله وقال لم ادخل في هذا الدين قط وانا يرى منه اى من الدين الذي ارتد اليه في توبته انتهى وقوله طيبر يريه معنى ابدلان قطط
ما سئى لا لما يستقبل وفي شرح الطحاوى اسلام النصراني ان يقول شهد ان لا اله الا الله وان محمداً عبده ورسوله ويتبرع عن النصرانية ويسجد كذلك تبرع عن
وكان في كل ملة واما بجزء الشهادتين فلا يكون مسلماً الا انهم يقولون بذلك غير أنهم يقولون انهم يقولون بذلك غير أنهم يقولون انهم يقولون بذلك غير أنهم يقولون

وفي الجامع الصغير ويجوز للمرأة على الاسلام حرة كانت او امة ولا يجرها موالها اما الجاهل فله ان يزوجها من الجاهل
 بين الحقين وروى تصريف في كل ايام مبالغته في الخجل على الاسلام قال ويؤول ملك المرتد عن امواله بجزته ذوالا
 صراحي فان اسلام عادت الى حالها قالوا هذا اعتد ابى حقيقته وعندهما لا يزل ملكه لانه مكلف محتاجا قال ان يقتل
 بقتل ملكه كالحكم عليه بالجمود القصاص وله انه حرب مقرر تحت ايد ينيح يقتل ولا قتل الا بالحرب فخذ
 يوجب ذوال ملكه وما لكنته غير انه مدعو الى الاسلام بالاجار عليه ويرجى عوده اليه فتوقفتنا في امره فان اسلامه جعل هذا
 العارض ان يكون في حق هذا الحكم صادرا كان من المسلمين او الكفار ليعمل السبب ان مات وقتل على خردة وتحق بدار الحرب حكمه بالحاق استقره في فعل السبب عليه والملك

للقتل من حيث انها جناية متعلية هي جناية الكفر وجناية المرأة تشاركها فيها فيشار كفا في موجبا وهو القتل ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم
 قتل النساء كما حرم من الحرب الصحيح وهذا مطلق ليعم الكافرة اصلها وعارضها وثبت تعليلها عليه الصلوة والسلام بالمنة المنصوطة كما قد مرنا في
 الحديث من عدم جازها فكان مخصصا عموم ما رواه بعد ان عموم مخصص بمن بدل من الكفر الى الاسلام وما ذكر المص من المعنى بعد هذا زيادة بيان
 وهو ان الاصل في الاجزئية ان يتاخر الى دار الجوار وهي الدار الآخرة فانها الموضوع للاجزئية على الاحمال الموضوعه هذه الدار لما فهمه دارا
 وملك اجزئتها وكل جزئتها في هذه الدار ما هو المصالح تعود اليها في هذه الدار كالتقصا وحسد القذف والشرب والزنا والسرقه شرعت لحفظ
 النفوس والاعراض والعقول والانساب والاموال فكذا يجب القتل بالردة ان يكون لدفع شره لا لجزائه على فعل الكفر لان جزاءه عظم
 من ذلك عند الله تعالى فمخصص بمن يتاخر منه الحرب وهو الرجل ولذا نرى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء وعلله بانها لم تكن
 تقايل على ما صرح من الحديث فيما تقدم ولذا قلنا لو كانت الردة ذات راي فتج لقتل لالردتها بل لانها حينئذ تسعي في الارض بالفساد وانما

لانها امتعت عن ادائها حتى التذلل الى بعد ان اقرت به فنجس كما في حقوق العباد وقد روى ابو يوسف ره عن ابى حنيفة عن عاصم بن ابى الجوز
 عن ابى رزين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال لا تقتل النساء اذا هن ارتدن عن الاسلام ولكن تجلس ويدعين الى الاسلام ويجبرن عليه وفي رواية
 اخرى قال ابن عباس رضي الله عنهما قال اذا اردت المرأة ان تخرج من الاسلام فاجلسيها حتى يرضى عنها قالوا فماذا لو لم يرض عنها قالوا فاجلسيها حتى يرضى عنها قالوا فماذا لو لم يرض عنها قالوا فاجلسيها حتى يرضى عنها قالوا فماذا لو لم يرض عنها قالوا فاجلسيها حتى يرضى عنها

بن اذينة قال ابن حبان لا يجوز الاستحاج به بحال وقال الدارقطني في المتوفى والمختلف انه متروك ورواه ابن عدي في الكامل قال عبد
 بن عطاء وان اذينة مكر الحديث وروى حديث آخر عن عائشة رضي الله عنها ان امرأة يوم اُحد فامر عليه الصلوة والسلام ان تستتاب فان
 تابت والا قتلت وفي سنده محمد بن عبد الملك قالوا فيه يضع الحديث مع انها معارضة با حاديث اخر منها ما اخرج

الدارقطني عن ابى رزين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقتل المرأة اذا ارتدت وفيه عبد الله
 بن عباس الحرزي قال الدارقطني كذاب يضع الحديث واخرج ابن عدي في الكامل عن ابى هريرة رضي الله عنهما عن امرة على عهد رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ارتدت فلم يقتلها وضعفه بن خصاص بن سليمان قال ابن عدي عاتة مایر ويه غير محفوظ واخرج الطبراني في معجمه

ثنا الحسن بن السحق التستري ثنا هرير بن سفيان ثنا محمد بن سلمة القرظي عن نكحول عن ابى طلحة اليعمری عن ابى ثعلبة الحسني عن معاذ
 بن جبل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين بعثه الى اليمن ايام رجل ارتد عن الاسلام فادعته فان تاب فاقبل منه وان
 لم يتب فاضرب عنقه وايا امرأة ارتدت عن الاسلام فادعها فان تابت فاقبل منها وان ابى فاستبأها وادعها فان ابى فاقبل منها

المرأة

المرأة

ن

قال وان مات او قتل على ردة استقل اكتبه في اسلامه الى ورثة المسلمين وكان ما اكتسبه في حال ردة فنيئا وهذا عند
 ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد بن كلابهما الورثة وقال الشافعي كلاهما في لانه مات كافرا ولمسلم لا يرث اباك انما يرث هو
 مال حربى لا امان له فيكون فنيئا ولما ان ملكه في الكسبين بعد الردة باق على ابيناك فينتقل بقية الردة ويستند الى ما قبل الردة
 اذ الردة المنيعة فيكون تورث المسلم المسلم لان حنيفة كانه يمكن الاستئنا في الكتاب لم لوجوه قبل الردة ولا يمكن الاستئنا في كسب الردة قبلها ومن شرطه وجوده
 سرقوا غير باب في الحال فان اسلم عادت امواله على حالها الاول وان مات او قتل على ردة او سحر بدار الحرب وحكم الحاكم بما جاءه استقراره فعل
 السبب وبه يكون كافرا جريئا عمله مستندا الى وقت الردة كما لشري بربدا الخيار ثبت ملكه عند الاجارة مستندا الى وقت البيع وجعله خيار
 المجلس عند الشافعي ردة تقضى انه ملك بات ثم يرتفع بالخيار بشرعا كما ليرجوع في المنة وبصرح بعض الشارحين ورد عليه ان لا يستند
 للزوال المراع والموقوف لانه امان يزول او لا فاحساب بانه يزول ثم يعود بالاسلام وبذلك ليس واقعا والاسلم يستند الى ما قبله
 كالمالك الرابع بالرجوع قالوا لا المشايخ هذا عند ابي حنيفة وعندهما لا يزول ملكه والاصح من قول الشافعي ردة مثل قوله وبه قال
 واحمد في رواية وقوله قول آخر لشافعي ردة وجهه انه مكلف محتاج ولا يمكن من اقامته التكليف الا بالارادة والرد في ابادة منه لاني زوال ملكه
 فما لم يقبله بقاء ملكه وجبارا كالمحكوم عليه بالرحم والقصاص لا يزول ملكه ما لم يقبل ببقائه ملكه ولا في حنيفة ردة انه كافر حربى مقهور تحت ايدينا
 الى ان يقتل او الملك عبارة عن القدرة والاستيلاء على التصرف في المال ولا يكون ذلك الا بالعصمة وكونه حربيا يوجب زوال ملكه وبالكيفية
 فمستقضى بهذا ان يزول في الحال على البنات الا انه مدعو الى الاسلام ويرجى عودته اليه لانه كان ممن دخله وعرف محاسنه والنسب يسئل الله
 حفظه علينا الى الجنة بسنة وكرمه قال غالب على الظن عودته الى الاسلام فتوقفتا في امره فان اسلم جعل العارض كان لم يكن في حق هذا
 الحكم وهو زوال الملك وصار كان من يزول مسلما ولم يعمل السبب عمله وان ثبت منه احد ما قلنا عمل عمله من وقت وجوده ولا يخفى ان
 الحرابة لا توجب انتفاء الملك بل زوال العصمة فان الحرلى يملك غير ان محله لا عصمة له فاذا استولى عليه زال ملكه فيكون المرد حربيا نصارا
 ما يقضى زوال عصمة نفسه وبالله تعالى وبه لا يخفى قيام الملك في الحال فلا يوجب الحكم بالزوال مستندا او لانه زاد قوله مقهور تحت ايدينا
 فيكون ماله مستولى عليه واعلم ان حقيقة المرد بالردة يزول ملكه زوالا باقيا فان استمر حتى مات حقيقة او حكما بالحق استمر الزوال الثابت
 من وقت الردة فان عاد والمالك وبها يرأس الحكم بالزوال لان الساقط لا يعود فيقول ابو حنيفة ردة ان الردة لما انتقضت الزوال والابا
 على انه ان عاد وماله قائم كان احق به وجب ان يعمل لئلا يفسد بالردة يزول ثم بالعود ليعود شرعا وادوا بعد اتفاقهما على عدم زوال ملكه قال الشيخ
 ابو نصر البغدادي ان ابا يوسف جعل تصرفه بمنزلة تصرف من وجب عليه القصاص فيصير بعبادة من جميع المال وجعله بمنزلة المريض فيعتبر من
 الثلث وجه قول محمده انه في معرض التلف فهو اسو من المريض حاله وابو يوسف رده ينعى ويقول المرد يمكن من دفع الملك بالاسلام المريض غير عاقل
 قوله ان مات او قتل على ردة او حكم بما جاءه استقل اكتبه في اسلامه الى ورثة المسلمين كان ما اكتسبه حال ردة فنيئا لجماعة المسلمين بوضع في بيت لما كان هذا عند
 ابي حنيفة وقال الكسبين لورثته وقال الشافعي ردة وملكه واحمده كلاهما في لانه مات كافرا ولمسلم لا يرث اباك فجماعا فيبقى ماله حربى لا امان له لم يورث
 عليه بخيل ولا ركب فيكون فنيئا ولما ان ملكه في الكسبين بعد الردة باق على ابيناك من انه مكلف محتاج الى ردة ويستند الى ما قبل الردة
 الموت فيكون تورث المسلم من مسلم وبذلك لا ينتقض على الشافعي الا اذا بينا كية الاستناد وهو ان يقال ان هذا المسلم الذي لم يكن له وارث بطريق الورثة وهو
 الحكم باستناده شرعا الى ما قبل ردة والا كان تورث الكافر من مسلم ومحل الحديث الكافر الاصل الذي لم يبق له اسلام ونقول استحقاق المسلمين كسب
 الاسلام والورثة تساوا والمسلمين في ذلك وترجحوا بجهة القرابة وكانوا كقرابة ذات جنتين بالنسبة الى قرابة ذات جنة كالخ الشقيق مع الاخ للاب قا
 الله تعالى فمن كان بيتا فاحييناه ولا في حنيفة ردة ما قاله في الردة التورث الا انه انما يمكن في كسب الاسلام لوجوده قبل الردة وهو الموت

بشرط

فصل

بها

لما قيل من كان وارثا له جالة الهمزة وبقي وارثا الى وقت موته في رواية عن ابي حنيفة رعا اعتبارة الالة مستندة وعندها ردة
 من كان وارثا له عند الردة ولا يبطل استحقاقه بموته بل يخلفه وارثه لان الردة بمنزلة الموت وعندها به يعتبر وجود الوارث
 عند الموت لان الحادث بعد انعقاد اميب قبل تمامه كالحادث قبل انعقاد ردة بمنزلة الولد الحادث من المبيع قبل القبض
 وتترث امرأته المسلمة اذا مات او قتل على رحته وهي في العدة لانه يصير فاد وان كان صحيحا وقت الردة
 فيستند الارث الى ما قبل وقت قتل ان يجره زوال ملكه فما اكتسبه بعد الردة لا يقع ملكا ليمكن استناد التوريث فيه الى ما قبل موته الحكمي اعني الردة لانه لما
 يورث ما هو ملك للميت عند الموت فيظهر ان الاختلاف بينه وبينها في توريث كسب لردة مبنى على الحكم الخلفي المتقدم وهو ان المرتد يزول املكه بالردة
 المستمرة على ما حققنا عنده وعند ما لا يزول حتى يتحقق الموت الحقيقي او الحكمي بالحق واذا كان كذلك فما اكتسبه زمن الردة يكون ملكا له ثم لا يتحقق
 الموت وقتنا بوجوب ارشهم اياه والعرض انه لا ملكا فلا بد من ارشهم لانه لم يمت على استناده الى ما قبل ردة فيلزم بالضرورة اعتباره كسب ما اكتسب
 في زمن الردة موجودا قبلها حكما لوجود سببه وهو نفس المرتد وان كان معدوما حقا قوله ثم انما يرثه من كان وارثا له ماله المروءة بان
 كان حرا مسلما وبقي كذلك الى وقت موته او لحاقه في رواية عن ابي حنيفة رعا رعا عنه الحسن بن زيدا وهذا الاعتبار الاستناد
 في الارث فان المستند لا بد ان يثبت او لا ثم يستند فيجب ان يصادق عند ثبوته من هو بصقة استحقاق الارث وهو المسلم الحر وكذا
 عند استناده حتى لو اسلم بعض قرابته او ولد من علوق حادث بعد الردة لا يرثه على هذه الرواية وعندها يرثه ما كان وارثا عند الردة فقط
 من غير اشتراط البقاء بالصفة الى الموت وهذه رواية عن ابي يوسف رعا عنه فلا يبطل استحقاقه اى استحقاق من كان وارثا عند الردة بعروض
 موت ذلك الوارثان او ردة بعد ردة اميب بل اذا مات او ارتد تخلفه وارثه وهو وارث الوارث وعلى هذه الرواية قول الكرخي رعا لان الردة بمنزلة
 الموت فيعتبر وقتها لاستحقاق الميراث وعندها به يعتبر وجود الوارث عند الموت والحاق وهي رواية محمد رعا عنه قال في المبسوط وهذا اصح
 لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامه كالحادث قبل انعقاده الا ترى ان الولد الذي يحدث من المبيع بعد البيع قبل القبض
 يجعل كالوجود عند ابتداء العقد في انه يصير معقودا عليه ويكون له حصته من الثمن الا انها غير مضمونة حتى لو ملك في يد البائع قبل القبض
 بنفي فعل احد ملك بغير شيء وبقي الثمن كله على البائع فلو كان من بحيث يرثه كافر او عبدا او يوم ارتد فعقب بعب الردة قبل ان يموت او لم يمت
 او اسلم ورثه وهو قول ابي يوسف رعا محمد رعا لان الكرخي رعا على بينها خلافا في الحاق فخذ ابي يوسف رعا يثبت حال الوارث يوم الحكم
 بالحاق وعنده محمد رعا يوم الحاق لا الحكم وجه ابو يوسف رعا ان العارض يعني الردة مستور زوال فتوقف ثبوت ملكه على القضا وجه
 محمد رعا ان بالحاق تنزول العصمة والامان والذمة في حق المستأمن والذي فكان هذا بمنزلة المكاتب يموت ويترك وقار فيكون الكسابة
 فانه يعتبر حال وارثه يوم مات لا حال اذ اذ الكسابة وجوابه من قبل ابي يوسف رعا ان الحاق ليس حقيقة الموت المايوس على ارتفاعه يثبت
 الحكم بما قضاه بل في حكمه لا انقطاع والائتناء عنه واحكامنا فلا يثبت به احكام الموت قبل ان يثبت كذا وذلك بالحكم به فقول محمد رعا امرأته
 المسلمة اذا مات او قتل او حتى بدار الحرب وهي في العدة لانه يصير فاروا وان كان صحيحا وقت الردة وبذلك لان الردة لما كانت سبب الموت و
 هي باختياره اشبهت الطلاق البائن في مرض الموت وهو يوجب الارث اذا مات وهي في العدة لانه فاروا لو كان وقت الردة مرضا فلا اشكال
 في ارشها قد يقال كون الردة تشبه الطلاق فصار ما ان يجعل بالردة كانه طلقا او غرض صحيح وطلاق الصحيح لا يوجب حكم الفراق والتحقيق ان يقال بالردة
 كانه مرض الموت الموت باختياره بسبب مرض ثم هو صرا رعا على الكرخي رعا في الاصرار الذي هو سبب القتل حتى قتل بمنزلة المطلق في مرض الموت ثم يموت
 تملكا او حقا او بواقعة فيثبت حكم الفراق رعا ابو يوسف رعا عن ابي حنيفة رعا انه رعا وان كانت منقضية العدة لانه كانت وارثه عند ردة وبقي قال
 ابو يوسف رعا وجهه تفريع على رواية الاكتفاء بالتحقيق بصفة الوارث ماله الردة فقط وهي رواية ابي يوسف رعا وباني الكتاب على رواية الحسن من رعا عمت باز

والمرتدة كسبها الميراث لانه لا حراب منها فلم يوجد سبب الفسخ بخلاف المرتدة عندنا في حقيقتها وبيرثها زوجها المسلم ان ارتدت ووطئ
مرضية لقصد لها ابطال حقها وان كانت صحيحة كما لا يخفى لانها لا تقتل فلم يتعلق حقها بالمال بالارث بخلاف المرتدة **قال** وان لحق بدار
الحرب مرتد او حاكم الحاكم لم يلحقه عتق ماله ثمرة وامهات اولاده وحلت المديون التي عليه نقلها اكتسب في حال الاسلام الى ورثته من المسلمين
وقال الشافعي في بقية ماله موقوفاً كما كان لانه نوع غيبة فاشبه الغيبة في دار الاسلام ولما كان صار مرتد بالحق من اهل الحرب وهم اموات
في حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الارام كما منقطعة عن الموتى فصار كما لم يمت الا انه لا يستحق اقل اقبضاء القاضى لاحتمال العفو اليها
فلا بد من القضاء واذا تقر به موته ثبتت الاحكام المتعلقة وهي اكدناها كما في الموت الحقيقية ثم تعتبر كونها ميتة كما في قول محمد لان اللحي
هو السبب القضاء لتقره لقطع الاحتمال قال ابو يوسف وقت القضاء لانه يصير ميراثاً للقضاء والموت اذ لحقت بدار الحرب فمضى على هذا الخلاف

وبقائه بالصفة الى الموت او على رواية اعتباره وقت موته فقط هذا واشترط قيام العدة يقتضي انها موطوءة ولا يرث غير المدخولة فمؤكد ذلك وذلك
لان مجرد الردة تبين غير المدخولة الى عدة فتصير جنبية ولما لم تكن الردة موتاً حقيقياً حتى ان المدخولة انما تحت فيها بالحيف لا الا شهر لم ينتهض سبباً
للا ارث اذا لم يكن عن موات الزوج او محاربة ثم من آثار النكاح لان الارث وان استند الى الردة لكن يتقرر عند الموت وبهذا ايضا لا يرث قضية
عدها قوله والمرتدة كسبها الميراث لانه لا حراب منها سوى كانت كافرة اصلية او صارت كافرة فلم يوجد سبب الفسخ وبه سقوط
عصمة نفسها المستتعة لسقوط عصمتها لما فيبقى كل من كسبه اسلمها وردتها على ملكها فيرثها ويرثها بخلاف المرتدة عندنا في حقيقتها
فان كسبه في الردة فيكون ميراثاً في الحال او في المال بالحق فلا يملكه كونه مال حربى فهو ميراث لغيره لا يرث قوله وبيرثها زوجها
المسلم اذا كانت ارتدت وهي مرضية فماتت من ذلك المرض او لحقت بدار الحرب مع ذلك المرض لانها قصدت الفرار من
ميراث الزوج بعد ما يتعلق حقها بالمال بسبب مرضها بخلاف ما لو ارتدت وهي صحيحة فانها بردها هذه لم تبطل له حقاً متعلقاً بما لها
وبذا التفسير فيه جعل ردتها كطلاقه فردتها في مرضه او ردتها في صحتها كطلاقه في صحته ولما لا يكون فاراً اذا
عرض له موت وفي العدة بخلاف ما قررنا في جانب الرجل فان برده في صحته ترث اذا عرض له موت فلو جعلت ردته كطلاقه
بأنها كان مطلقاً في صحته وعروض الموت للمطلق في صحته لا يوجب له حكم الفرار فلما اجلنا ردته لمباشرة بسبب مرض موته ثم ما جاز

جعل مطلقاً في مرضه واذا مات ثبت حكم الفرار قوله وان لحق بدار الحرب مرتد او حكم الحاكم لم يلحقه عتق ماله ثمرة وامهات اولاده
وحلت ديوانه الموجهة ونقل ما اكتسبه في دار الاسلام الى ورثته المسلمين باتفاق علماء الثلاثة وكذا ما اكتسبه في ايام ردته على قولهما كما
ولا يفعل شيء من ذلك ما كان مقيماً في دار الاسلام واما ما اوصى به في حال اسلامه فالمدكور في ظاهر الرواية من المبسوط وغيره انها تبطل
مطلقاً من غير فرق بين ما هو قرينة وغير قرينة ومن غير خلافه وذكره الوالد الجي ان الاطلاق قوله وقوله ان الوصية بغير القرينة لا تبطل لان البقاء
لوصية حكم الابتداء وابتداء الوصية بغير القرينة بعد الردة عندها تصح وعندنا في حقيقتها متوقفة فكذلك هنا قيل واداء الوصية بغير القرينة الوصية
للاحيته وللغنية وقال الطحاوي لا يبطل شي من الرجوع عنه وحل اطلاق محله لبطالان الوصية على وصية يصح الرجوع عنها ووجه البطلان
ان يقيده الوصية بحق الميت ولا يحق له بعد ما نقل على الردة او لم يجد بدار الحرب فكان ردته كرجوعه عن الوصية فلا يبطل بالاصح الرجوع عنه كما لا يخفى
لان حق العتق ثبت للمذنب وبهذا عرف معنى تقييد الطحاوي الذي ذكرنا آنفاً وقال الشافعي ومالك ورواه احمد بن حنبل موقوفاً وحفظه الحاكم
الى ان يظهر موته ثم اعيدوا مسلماً فيأخذ لانه اى الحق نوع غيبة فاشبه الغيبة في دار الاسلام وبهذا لان الدار عندهم واحدة ولما ان بالحق
صار من اهل الحرب وهم اموات في حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الزام احكامهم كما هي منقطعة عن الموتى بخلاف الغيبة في بلد
اخرى من دار الاسلام فان احكام الاسلام وولاية الزام ثابتة فيها فلا يلحق بذلك واذا صار للحاق كالموت لانه حقيقة الموت لا يستقر
حتى يقتضى به سابقاً على القضاء بشيء من هذه الاحكام المذكورة في الصحيح لا ان القضاء بشيء منها يكفي بل سبق القضاء بالحق ثم ثبتت الاحكام
المذكورة ولكونها كالموت قلنا فاذا لحقت الحربية فلزوجها ان تخرج باختها قبل انقضائها عتقها ولانه لا عدة على الحربية من المسلم لان
في العدة حتى الزمير وتباين الدارين من ان لو سببت او عادت سلمت لم يضر نكاح اختها لان العدة بين ان سقطت لا تقعو

وختلفت في توقفه وهو ما عدنا له ان الصحة تعتمد الاهلية والنفاذ يعتمد الملك ولا غبار في وجوب الاهلية لكونه مخاطبا وكذا الملك لقيامه
 قبل موته على ما ذكرناه من قبل وكذا الولد ولد بعد الحجة لستة اشهر من امرأة مسلمة يرثه ولو ماتت فلده بعد الحجة قبل الموت لم يرثه
 فيصح تصرفاته قبل الموت الا ان عندنا في يوسف بن صفية تصحيح كما تصحيح من الصحيح لان الظاهر عوده الى الاسلام اذ الشبهة مزاح فلا يقتل
 وصار كالمردة وعند محمد بن صفية تصحيح كما تصحيح من الصحيح لان من انتحل الى محلة لا سيما معرضاً عما نشأ عليه قلمه اتركه فيقتل ظاهراً بخلاف ذلك
 لانها لا تقتل ولا في حقيقتها انه حتى يقتل تحت ايدينا على ما قررناه في توقف الملك وتوقف التصرفات بناء عليه وصار كالمرد في دخل
 دارنا بغيرها من في حقه خذ بغيره يتوقف تصرفاته لتوقف حاله وكذا اللزوم واستحقاقه القتل لجلال سبب العصمة في النفس ما وجب
 خلافاً في الاهلية بخلاف الزاني وقاتل العمد لان الاستحقاق في ذلك جزاء على الجناية وبخلاف المرأة لانها ليست حرمة وهذا لا تقتل
 موقوف على حكم ملكه حتى اذا سلم كان له بلا سبب جديروا الملك للاب والمولى فيها والطلاق يقع من العبد مع قصور ولايته فانه لا ولايته على نفسه
 واورد عليه ان باردة تحققت الفرقه فكيف يقع الطلاق اوجب بانه لا يلزم من وقوع البينونة استناع الطلاق قد سئل ان المبانيه يلحقها صريح الطلاق
 ما دامت في العدة وصرح في المحيط بان الفرقه باردة من قبيل الفرقه التي يلحقها الطلاق مع ان الردة لا يلزمها الفرقه كما لو ارتد اسكوا من هذا
 القسم سليم لشفقة وقبول البنية والحج على عبده المأذون لانها لا تبني على حقيقة الملك وباطل بالاتفاق كالنكاح والبرية لانها تعتمد الملة و
 لامة له لانه غير مقر على ما انتقل اليه من دين سواي او غيره كالشكر فهو بمنزلة من لامة له وهذا حاصل ما فسر غير الدين من ان المراد الملة التي
 يدينون بملك النكاح والتوارث والتنازل والمرد لا يتحقق في نكاحه من ذلك لانه لا يقرحهما ومن هذا القسم رثه واما الارث منه فقد تقدم انه ثابت
 لورثته المسلمين وموقوف بالاتفاق كالمقاومة مع السلم لانها مستند المساوات بين البشر كمين ولا مساوات بين المسلم والمرد ليتوقف عقد المفاضة
 فان سلم نفذت وان مات او قتل وقضى بلحاظه بطلت بالاتفاق لكن يصير عناء عندهما وعند ابي حنيفة رد بطل اصله لان في العنان وكالاته
 وهي موقوفة عنده قوله وختلفت في توقفه وهو ما عدناه من مبيته وشراسته وعقته ورثته ومنه الكتابة وقبض الديون والاجارة والوصية عنده
 هي موقوفة ان سلم نفذت وان مات او قتل بطلت لهما ان الصحة للعائلات التي ذكرنا تعتمد الاهلية ولاختلافها والنفاذ يعتمد الملك
 في وجود الاهلية لكونه مخاطباً بالايمان وكذا قد فرج كونه مكلفاً وكذا ملكه لقيامه قبل موته على ما قررناه يعني من قوله مكلف محتاج الخ وما يوضح
 كون ملك للمرد باقياً له لو ولد له ولد من امرأة مسلمة او امه مسلمة لستة اشهر فصاعداً ورثته فلو كان ملكه زائلاً لم يرثه هذا الولد ولو ان ولد قبل
 الردة مات بعد ما قبل موته ولحاظه لا يرث واذا كان ملكه قائماً واهلية نفذت تصرفاته عندهما الا ان عندنا في يوسف بن صفية تصحيح كما تصحيح من الصحيح
 جميع المال لان الظاهر عوده الى الاسلام اذا ثبت نزاح فلا يقتل فلا يكون كالمريض وعند محمد بن صفية تصحيح من الثالث كما يصح من المريض لان
 من انتحل محله لا سيما اذا كان بها معرضاً عما نشأ عليه فلما تركه فكان بذلك على شرف الملك كالمريض مرض الموت الا ان ابا يوسف يقول ان
 وقع القتل عنه والموت على ذلك تجديد الاسلام بخلاف المريض ولا في حقيقتها انه حربي مقهور تحت ايدينا على ما قررناه في توقف الملك انما
 عوده لما حارب من ان المراد انه يزول ملكه ثم يعود لمعودة الى الاسلام من انه حربي مقهور نفسه وماله تحت ايدينا وتوقف التصرفات بناء عليه فان
 التصرفات الشرعية المذكورة توجب اطلاقاً لمن قاست به وزوال الملك مثلاً البيع يوجب ان يملك البيع وان يخرج من ملكه التمر في الاجارة كذلك
 والعرض ان ليس مع الردة ملك فامتنع افادة هذه التصرفات احكامها في الحال فان سلم افادته حين وقعت وبذا انتهى التوقف فصلا الردة
 كالحربي يدخل دارنا بلا امان فيؤخذ ابي يوسف فتوقف تصرفاته لتوقف حاله حيث كان للامام الخياطيين استرقاقه وقتله فان قتل واسترق لم ينفذ منه بغير
 او سلم لم يؤخذ له ما قلناه للمرد وقوله واستحقاق الخ جواب عما يقال ان الردة يجب ان يكون كالمقتضى عليه بالتصاغر والرحم لانه مقهور تحت ايدينا للقتل عينا خصيصاً
 فانه لا يمكن له حاله خير القتل بخلاف الردة فان غير ما محتمل في حقه لاحتمال اسلامه ومع ذلك لا يزول ملكه اذ هما على ما وصفناهما في الردة فاجاب بغيره بان
 القتل في النفس ليس الحربي والمرد لبطان العصمة باستحقاق سببها وهو الاسلام فوجب في الاهلية بخلاف الزاني وقاتل العمد لان استحقاق القتل بذلك سبب
 جزاء على الجناية مع تباين سبب قتلها وهو الاسلام في حقه كالحقيقة لعصمة ماله لقيام سببها وكذا القاتل غير ولي التصاغر قتل ثانياً يقتل كل منهما بما
 من حقوق تلك العصمة بخلاف الردة لانها ليست حرمة ولهذا لا تقتل قال ابو اسير قال لا بد من ان الردة لا يقبل الرق ولا يقرح كونه حقيقياً لا كميلاً والملك يبطل بالقتل

يوسف

وإذا الحق المرتد بدار الحرب وله حيل تقضيه كالبته والذين هم جاء المرتد مسلماً فالملكامة جائزة والكفارة والولاية للمرتد لا لبطلان الكتابة لتغيرها
بديل بغيره فيجوز أن الورث الذي هو يكون خليفته كالوكل من جهة وحقوق العقد فيه يرجع إلى الوكيل والولاية لمن يقيم العتق عنه وإذا أذن المرتد بدار الحرب
فترحق بدار الحرب أو كمل على ردة فالدية في مال اكتسبه في حال الإسلام خاصة عند أبي حنيفة وقالا الدية فيما اكتسبه في الإسلام والدية جميعاً
لأن العواقل لأن تعقل المرتد لا تعد أم النضرة فيكون في ماله وعندهما المكتسبان جميعاً ماله. لفتح تصرفاته في الحالين فمنها ما يجري الأثر فيه باعتداله
وعنده ماله المكتسب في الإسلام لغاؤه بغيره فيه دون المكتسب في الردة فوقف تصرفه ولهذا كان الأول مبرراً قاعته والثاني عدلاً وإذا قطعت
يد المسلم عن إقامته والعيادة بالله ثم مات على ردة من ذلك والحق بدار الحرب ثم جاء مسلماً فمات من ذلك فعلى القاطع نصبت الدية في ماله للورثة أما الأول
فلا لأن المرتد حلت عليه ماله من غير مقتضى فمات على خلاف ما إذا قطع يد المرتد ثم أسلم فمات من ذلك كان الأهل لا يقطع إلا اعتباراً من المقتضى فقد بطل بالولاء فكذلك الدية فيما اكتسبه
ووجوب الدية جميعاً إذا قطع يده كونه مبرراً لنفسه أو لغيره ولو يقطع المسلم في الردة أو حادثة في القتل فلا يقطع في حياته الأولى فإذا البطلان فإليه نصبت الدية في حاله في الردة
قال قات لم يلحق وأما فوات فعليه الدية كاملة وهذا عند أبي حنيفة وأبو يوسف وقال غيره في ردته في حياته لنفسه لا لأن اعتداله بالردة إنما هو في حاله في الردة أما إذا قطع يد المرتد
أن الجاني قد قطع يده على مقتضى ما لا يوجب في النفس كإتمامه في حال الردة وهذا لا يوجب مقتضى العتق في حال الردة وإنما العتق في حال الردة لا يوجب العتق في حال الردة وإنما العتق في حال الردة
اليه بدار الحرب على كونه إذا جازت بلبسته أشهر أو أكثر يحكم بأن العلو في الردة والورثة متى جاءت به رسته النصرة لمرة تتصور العلوق فيها في حاله الإسلام
يسحب أن يعتبر العلوق فيها وبذلك يمكن إذا جازت به لاق من سنتين لمجته لأنه أحوط للحكم بالإسلام لأنه على هذا الاعتبار يعلو سلباً رسته وإن كان على خلاف
المدب كالذي جازت به لاق من سنتين أشهر أن على هذا الجواز به تمام سنتين فصاعداً لا يرث شيء له وإذا سكت المرتد بدار الحرب ثم ظهر المسلمون على
ذلك المال فهو في باجماع الأئمة الاربعة واما بخالف الأئمة الثلاثة فيما في دار الإسلام من الباقي من ماله على ما تقدم أنه عندهم موقوف على أن يظهر موت
فيصير فيه ولا يشك كون ماله يملكه وان نفسه فان شركي العرب كذلك وإن سكت ثم رجع واخذ ماله والحقة بدار الحرب فظهر على ذلك مال فحكم الورثة فيه
حكم مالك مال استولى عليه الكفار ثم ظهر عليه فوجده ماله وهو بينهم ان وجد وقبل القسمة رد عليهم وان وجدوه بعد ما أخذوه بقيمة ان شاءوا ولو كان شريكاً
فقد تقدم أنه لا يؤخذ لعدم الفائدة ثم جواب هذا الكتاب أعني الجامع الصغير وهو ظاهر الرواية لا يفصل بين ان يكون عموده واخذ لتمام البقاء بل هو عليه
أما إذا كان البقاء بالحاق فلان لانه تقرر الملك للورثة ثم استولى عليه الكفار وحسبه بدار الحرب وأما إذا عاد قبله فلان عموده واخذ ولحاظه ثانياً يرجع جانب عدم
العود ويؤيد كذا في غير موته وما احتج إلى القضاء بالحاق بصيرورته ميراثاً لا يخرج عدم عموده فيقتصر موته فكان رجوعه واخذ ثم عموده ثانياً بغيره القضاء
وفي بعض الروايات السيرة جلياً لأن مجرد الحاق لا يصير المال ملكاً للورثة والوجه ظاهر الرواية وإذا لمحق المرتد بدار الحرب وله عتق ففتح
لا بته فكاتبه الابن ثم جاء المرتد مسلماً فالكتابة جائزة خلافاً للأئمة الثلاثة والولاء والكتابة أي بديل الكتابة للمرتد مسلماً لأنه لا وجه
إلى بطلان الكتابة لنفوذ ما بديل منفذ وهو القضاء بالعبد له ولا إلى نقل الملك إلى الاب لان المكاتب لا يحتمل النقل من ملك
إلى ملك فحصل كان الابن وكذا بجمته فانه لما لمحق بدار الحرب كان كانه سلباً ابنه على التصرف في ماله وحقوق العقد ترجع إلى الموكل في الوكالة
بالكتابة والولاء لمن يقع العتق عنه فلذا كان الولاء للمرتد الذي عاد مسلماً بخلاف ما إذا كان أدى بديل الكتابة إلى الابن فان الولاء لا يثبت
يكون للابن قوله وإذا قتل المرتد رجلاً خطأ ثم لمحق بدار الحرب أو قتل على ردة فالدية في مال اكتسبه في حال إسلامه خاصة عند
أبي حنيفة وقالا في مال اكتسبه في الردة والإسلام أما ان الدية في ماله فلا ان العواقل لا تعقل المرتد لان تحميلهم العقل باعتبار قصرهم أياهم
بما يتقوى الجاوة ولا نصرة منهم لم تردوا أما انه عند أبي حنيفة في كسب الإسلام فقط فلا تملك عند غيره وعندهما يملك الكل فيكون ما رسته من الكل و
على هذا إذا غصب مالا فافسده يجب ضمانه في مال الإسلام وعندهما في الكل وعلى هذا لو لم يكن له كسب الإسلام والكتابة في الردة بهما
الجناية عند أبي حنيفة خلافاً لهما وقوله وماله المكتسب ماله مبتدأ والمكتسب خبره والأولى في مثله الايتان بضمير الفصل لرفع توهم ان
الانه تركه لا ابتداء البية لفساد المعنى على الصفة وجناية الأئمة والكتابة المرتدين بجنايتهم في غير الردة لان الملك فيها قائم بغير الردة والكتابة
يملك الكتابة في الردة فيكون موجب جناية في كسبه والجناية على المما اليك المرتدين بدار قوله وإذا قطعت يد المسلم عن إقامته والعيادة بالله
ثم مات على ردة من ذلك القطع والحق ثم جاء مسلماً أو مات منه فعلى القاطع نصبت الدية في ماله للورثة فيها أما الأول فهو وجوب نصف الدية فيها
أو مات فلان القطع وإن وقع على محل مصوم لكن السرية أتت بها صار القطع قتلاً حلت المحل بدار وال عصمة فادرت اذ لو لم تهدر وجب إقصاء
في النفس للحد أيضاً صار اختراض زوال العصمة شبهة في سقوط القصاص في اليد وإذا ظهرت السرية وجب دية اليد لان هذا القدر وقع زمن
وأقل ما فيه دية بخلاف ما لو قطعت يد المرتد ثم أسلم فمات من ذلك القطع فانه لا يجب الضمان أصلاً لان القطع وقع في وقت لا قيمة لها

وإذا ارتد المكاتب ولحق بدار الحرب واكتسب مالا فأخذ بماله وأبى أن يسلم فقتل فإنه يؤتى مولاه مكاتبته وما بقي خلوصته وهذه
ظاهر على أصلها لأن كسب الردة ملكه إذا كان حراً فكذلك إذا كان مكاتباً وأما عند أبي حنيفة فمكاتبان المكاتبان إنما يملك كسبه
بالكتابة والكتابة لا يتوقف بالحرية فكذلك الكسب لا ترى أنه لا يتوقف تصرفه بالاعتق وهو الرق فكذلك إذا لاقى بطريق الأولى

فيه وهو وقت الردة فكانت يدراً وبالبر لا يمتنع الاعتبار أما المعتبر فقد يلحقه الإيدار بالبراءة فكذلك بالردة وأما الثاني فهو وجوب نصف الدية إذا لم يمت ثم عاد
مسلماً فمات من القطع قال المتأخر ومنه إذا قضى لمجاورة فإنه صار ميتاً تقديره بالقضاء بالحاقة والموت يقطع السرية والسلامة حياة حادثة في
التقدير فلا يبعد حكم الجنائية الأولى على أنها قتل لأنه ما ثبت سرية بعد انقطاع حكم القطع فوجب الاقتضار على موجب القطع الواقع في حال العصمة من
حيث هو قطع لا قصاص فيه وفي ذلك نصف دية النفس فوجب للورثة وأما إذا لم يقض لمجاورة حتى عاد مسلماً فمات فهو على الخلاف الذي بينه قال
شمس الأئمة الصحيح أنه على الخلاف وقال فخر الإسلام لا نص فيه ثم قال وهو على الاختلاف ويريد بقوله الذي بينه ما يذكر من أن على قول محمد
يجب نصف الدية وعلى قولهما دية النفس كاملة فيما تلي بذهبي قوله وإن لم يمت أي المقطوع يده مسلماً إذا ارتد ثم أسلم فمات من القطع من
غير تخيل لحاق فند إلى حقيقة رد أبي يوسف على القاطع دية كاملة استحساناً وعنده محمد وزفره في جميع ذلك يعني الصور الأربع وبني ما إذا قطعت يده مسلماً
فارتد ومات على ردته وارتد ثم أسلم بلا حاق أو ارتد ولحق بعد القضاء أو قبله ثم عاد فأسلم نصف الدية قياساً ووجهه أن حرام
الردة إيدار السرية حتى لو قتله قاتل الشيء عليه فإذا أسلم بعد ذلك لا ينقلب بالاسلام إلى الضمان من خير سبب جديد وصار كما لو قطعت يده مرتد أو حربى فأسلم
لا يجب على الفاعل شيء ولهما أن الجنائية وردت على محل معصوم لأنه مسلم وتمت فيه لأنه مسلم في المحالين فيجب ضمان النفس كما إذا تم تخيل الردة إيدار السرية
وبذلك لأن تخيلها كائن في حال البقاء فقطعوا ما يوجب سقوط العصمة في حال البقاء وبذلك ثبتت شبهة المسقطه للقصاص في النفس فيبقى ضمانها بالدية
لأن سقوط العصمة في حال البقاء لا يمنع كمال موجب بذهبي الجنائية إلا لو كانت العصمة معتبرة حاله البقاء في إيجابها والواقع أنه لا يعتبر بقاءها في ذلك
فإنما المستبرقها في حال ابتداء الجنائية لا انعقاد سبباً وفي حال الموت فيثبت الحكم وهو الضمان وحالة البقاء يعزل أدليت حال انعقاد سبب
الضمان ولا حال ثبوت حكمه فصار قيام الملك في حال بقاء الميتين لا حجة به بل المعتبر قائمه حال التعليق وحال ثبوت الحكم وهو حال وجود شرط رآه
إذا قال للزوجته إن وفعت فانت طالق ثم أبانها ثم تزوجها فخلت طلقت وكذا العبدان فعلت فانت حراً فباعه ثم اشتراه ففعل عتق وكذا وجود
النصاب في إيجاب الزكاة المستبرق وجوده أول الحول لينتقد السبب وفي آخره ليثبت حكمه فإذا كان المقطوع يده هو الذي ارتد فلو كان القاطع هو
الذي ارتد قضى بالمسوط فان قتل أو مات المقطوع يده من قطع مسلماً فإن كان حراً فأشبه له لأن الواجب للقصاص وقد فات محله حين قتل
على ردته أو مات وإن كان خطأ فعلى غاطة القاطع دية النفس لأنه عند إيجابها كان مسلماً وجناتيه المسلم خطأ على عاقلة وتبين السرية أن جناتيه
كانت قتلاً فكانت على عاقلة ولو كانت الجناتيه منه حال الردة كانت الدية في الخطأ في ماله لما بينا أن المرتد لا يعقل جناتيه أحد قوله وإذا
ارتد المكاتب ولحق بدار الحرب واكتسب مالا في أيام ردته بقي مكاتبته فأخذ بماله أي أسروا إلى أن يسلم فقتل فإنه يؤتى مولاه
كاتبته وما بقي خلوصته وهذا ظاهر على أصلها لأن كسب الردة ملكه إذا كان حراً فكذلك إذا كان مكاتباً أو مكاتبته لا تبطل بالموت
فبالردة أولى وإذا كان ملكه قضيت منه مكاتبته وأما عند أبي حنيفة فمكاتبته لا يملكه كسب الردة إذا كان حراً أو ملكه
أي أنه مكاتباً ووجهه أن المكاتب إنما يملك الكسب به بغير الكتابة والكتابة لا يتوقف بالردة ولا تبطل بالموت فيستمر موجبها
مع الردة فيحقق ملكه في الكسب به لا يتوقف فيقتضيه منها ويورث الباقي وقوله لا أثر في الحج توجيه لعدم توقف تصرف المكاتب
المرتد وهو يرجع إلى تعديه عدم بطلان الكتابة بالردة لأن الحكم ببقاء العقد يوجب الحكم بثبوت أحكامه فلا يستدل

فإذا ارتد الرجل وامرأته والعيادة بالله ومحاربة الحرب فحلت المرأة في حارب الحرب وولدت ولداً وولد لولد مما
 ولد نظهر عليهم جميعاً فالولدان في لان المرتدة تسرق في تبعها ولدها ويجوز الولد الأول على الاسلام ولا يجبر
 ولد الولد ورواه الحسن عن أبي عبيدة أنه يجبر تبعاً للجد وأصله التبعية في الاسلام ورواه رابعة
 اربعة مسائل كلها على الروايتين والثانية صدقة الفطرة الثالثة جواز الولاء والاخرى الوصية للقربة

على ثبوت حكم استدلال على ثبوته وكان كنهه فيه كون الكتابة لا تبطل بالموت التحقيق فأولى ان لا تبطل بالموت الحكمي فهو الردة فإذا منع عدم
 بطلانها بالموت التحقيق اكتفى بالاستدلال على مسئلة الكتاب اذا مات من وفاء واستدلال المصنف وجب آخرها صلبه بدلالة رارة الرق فانه لا يوقف تم
 المكتاب بسبب رقع ان الرق أقوى من الردة في نفى صحته التصرف حتى لا يصح استيلاؤه فأولى ان لا يوقف بسبب ردة والدها حصل ان عقد الكتابة
 مقتضى الردة كما منع مقتضى الرق فصار المكتاب في دار الحرب ككونه في دار الاسلام ورواه علي بن كوفل ان كونه في دار الاسلام لا يستلزم انه
 لا يمنع اذا اجتماعا وقار اجتماع في المرتد المكتاب الرق والردة فجاز ان يفتي بالتصرف احب مرة بان جواز المنع لا يستلزم وقوعه فيبقى على عدم الابدليل
 ومرة بان الكتابة بطلت بالتصرف وكل من الرق والردة بان منه بالفرد وقد ثبت شرعاً ترجيح مقتضى الكتابة على مقتضى احدهما وانضمما احدهما الى
 الآخر انضمما ملة الى اخرى فيما يعطى المستقلين ولا ترجح بكثرة العلة المستقلة لما عرف بل الترجيح بوصف في العلة قوله واذا ارتد الرجل وامرأته

والعيادة بالله ومحاربة الحرب فحلت المرأة في دار الحرب وولدت ولداً وولد لولد مما ولد نظهر عليهم جميعاً فالولدان في لان المرتدة تسرق في تبعها ولدها ويجوز الولد الأول على الاسلام ولا يجبر
 ولد الولد على الاسلام قال الولد الحبي فالتبطل كولد المسلم اذا بلغ ولم ينصف الاسلام بحرية ولا يفتل ولا يجبر ولد الولد اما جبر الولد فلا ينعى ابويه او احدهما
 في الدين فيكون مسلماً باسلامه او متدبراً متدبراً فما كان متدبراً بغيره كما يجبر انما يجبر الولد لانه لا ينعى جاز بل ما له قوله عليه الصلوة والسلام كل مولود يولد على الفطرة
 حتى يكون ابواه هما الذين يهودانه الحديث اى يستبجانه في ذلك وانما لم يجبر تبعاً لابييه في الردة فيجبر بملكه لان ردة ابيه كانت تبعاً والتبع لا يستلزم
 خصوصاً وأصل التبعية ثابتة على خلاف القياس لانه لم يرد حقيقة ولما يجبر بالجنس لا بالقتل بخلاف ابيه واذا لم تتبع الجدي فيسرق او توضع عليه الجزية
 او يقتل لان حكمه حينئذ حكم سائر اهل الحرب اذا اسروا واما الجدي فقتل لانه لانه المرتد بالاصالة او سلم وروى الحسن عن أبي حنيفة انه ان ولد الولد
 يجبر على الاسلام تبعاً لجدته فحصل مرتداً بحاله قال المصنف وأصله التبعية في الاسلام يعني اصل الجبر على الاسلام تبعاً للجد بوثبوت الاسلام تبعاً للجد وروى
 رابعة اربع مسائل كلها على الروايتين رواية ظاهر الرواية لا يكون الولد تبعاً للجد ورواية الحسن يكون تبعاً لجدته ورواية الحسن يكون تبعاً لجدته ورواية الحسن يكون تبعاً لجدته
 الصغير اذا كان جده موسراً وابل له ولد اب حراً وعبد لا يجبر على الجبر في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن يجبر عليه والثالثة جزا الولد الصغير
 مستتقة تزوجت بعبد له اب عبد فولدت منه فولد مرتداً لاسلامه ولا ولد لمولى امه فاذا اعتق جده لا يجبر ولا حادثة الى مواله عن موالى امه في
 ظاهر الرواية وفي رواية الحسن يجبره كما لو اعتق ابوه والراية الوصية للقربة لا يدخل الوالدان ويدخل الجدي في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن
 لا يدخل كالأب وتقييد الجبل بدار الحرب ليس باخراج الجبل في دار الاسلام عن حكم المسئلة اعني جبر الولد بل لا فائدة حكمه
 فيما اذا حبلت في دار الاسلام وولدت في دار الحرب بطريق أولى لانه اذا اجبر مع انه علق في دار الحرب ولدار جته استباح يقتضى انه بعد
 عن الاسلام فلا يجبر اذا علق في دار الاسلام على الاسلام أولى بهذا ولما ولد له ولد لم يولد له فاما اذا ارتد او لحق بولدهما صغيراً ثم ظهر عليه فلولد
 في لان الولد الصغير صار مرتداً تبعاً للابوين وولد المرتد يصير فينا بالسبي كذا ذكره لوصح لزم انهما لو لم يلحقا به يكون مرتداً وليس كذلك على التقاء
 من انه ثبت له حكم الاسلام فيبقى عليه الامزمل والاحسن ما في البسوط من انه خرج عن كونه مسلماً بالحاق به فان ثبوت حكم الاسلام للصغير
 باعقابه تبعية الابوين والدارمة قد انعم كل ذلك حين ارتد او لحق به فكان الولد فينا يجبر على الاسلام اذا بلغ كما تجبر الام عليه فان كان الاب ذيباً
 وخصيه والام مسلمة في دار الاسلام لم يكن الولد فينا لانه يلقى مسلماً تبعاً لاسمه فان قيل كيف يتبعها بعد تبائس الدارين قلنا تبائس الدارين تبائس

قال رقداد الصبي الذي يعقل ارتداد عن أبي حنيفة وعنه ما يحجب على الإسلام ولا يقتل بالاسلام لا يثبت ابيه ان كانا كافرين
 وقال ابو يوسف انه ارتداد ليس بارتداد واسلامه اسلام وقال في الشافعي اسلامه ليس بارتداد اذ ليس بارتداد لصما في الاسلام انه
 نبي كذب فيه فلا يجعل اصلا ولا يثبته احكاما كشوقها المنفعة فلا يثبت له ولا يثبته ان عليا رضي الله عنه اسلم في صباه وصح النبي عليه السلام
 اسلامه افصح من ذلك مشهور ولا يثبت حقيقة الاسلام وهو التصديق والاقراء مع الاقرار عن طوع دليل على عقاده على ما عرفت
 والمحقق لا يرد وما يتعلق به بمعاودة ابدية ونجاة عبادية وهو من اجل المنافع وهو كمال الاصل في ثبوتها عليه غير ان ثبوتها في ثبوتها
 لهم في الدنيا من جهة خلاص الاسلام على اصل ابي يوسف ولا يثبت له اجماع على ما عرفت ولا يثبت حقيقة ولا يثبت حقيقة ولا يثبت حقيقة
 انها موجودة حقيقة ولا ماردة للحقيقة **سما قلنا في الاسلام**

الاتباع في الاسلام ابتداء لان في القار ما كان ثابتا لا ترى ان المحرم لو اسلم في دار الحرب وله ولد صغير وخرج الى دارنا بقي الولد مسلما حتى لو ظهر عليه
 لا يكون قتيلا بخلاف ما لو اسلم في دارنا وله ولد في دار الحرب وموت اثنان المسلمين وكذا اذا كانت الام مسلمة والولد معه في دار الحرب لان بالموت
 يتأكد الاسلام ولا يقطع قوله واراد الصبي الذي يعقل ارتداد عن أبي حنيفة ومحمد بن ابي بصير فلو مات له قريب مسلم بعد رده لا يثبت منه وبه كان يقول
 ابو يوسف رده ثم يرجع وقال ليس بارتداد واسلامه اسلام باتفاق الثلاثة فلا يثبت ابيه الكافرين ويرث اقاربه المسلمين ولا يصح كمال الشكر له ولا يثبت له
 المونة وبطلانها بالخبر والخبر في ذلك وعن ابن ابي مالك عن ابي يوسف رده ان ابا حنيفة رده رجع الى قول ابي يوسف رده وقال زفره والشافعي رده
 اسلامه ليس باسلام ورواه ليس بارتداد لهما اي زفره والشافعي رده في عدم صحة اسلامه انه تبع لا يثبت له اصلا لثبات بين صفة الاصلية والتبعية
 لان الاولى سمة القدرة والثانية سمة التبع ثم اسلامه يصح بقاء لا يثبت له اصلا مستقلا به ولا يثبت له احكاما كشوقها المنفعة من حرمان الارث والفرقة
 بينه وبين زوجته المشركة فلا يثبت له كمال الطلاق والعتاق ولنا فيه اي اسلامه ان عليا رضي الله عنه اسلم في صباه وصح النبي صلى الله عليه وسلم اسلامه وافتحاره
 بذلك مشهورا ما افتحاره فما نقل من قوله رضي الله عنه سميتموه الى الاسلام طرعا ما ما كانت او ان علمي واما ما عن الحسن انه اسلم وهو ابن خمس عشرة سنة فلم يوافق
 احد عليه سوى رواية عن احمد لم تصح بل الصحيح عنه انه اسلم ابن ثمان سنين قال ابن الجوزي استقرار الحال يثبت له اثباته الخمس عشرة سنة لانه اذا كان يوم
 ثمان سنين فقد عاشه ثمانية عشر سنة وبقى بعد النبي صلى الله عليه وسلم نحو ثلاثين سنة فله مقارنات اثنتين في الصحيح في مقدار عمره ثم سئل
 عن جعفر بن محمد عن ابيه قال قتل علي رضي الله عنه وهو ابن ثمان وخمسين سنة قال فمتى قلنا انه كان يوم اسلامه ابن خمس عشرة سنة صاعدا ثمانية وثلاثين
 سنة ولم يقل احد اخرج البخاري في تاريخه عن عروة اسلم على وهو ابن ثمان سنين واخرج الحاكم في المستدرک من طريق ابن اسحق انه اسلم وهو ابن عشر
 سنين واخرج ايضا عن ابن عباس رده دفع النبي صلى الله عليه وسلم الرية الى علي في يوم بدر وهو ابن عشرين سنة وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبي هذا
 نص على انه اسلم ابن سبع او ثمان سنين وما ذكره الثعلبي وغيره في اتفاق الاعمار من ان كلام النبي صلى الله عليه وسلم وبني بكر وعمر وعاش ثلاثا وستين سنة
 يقتضي ان عمره حين اسلم كان عشرين وبما تقدم من رواية الحاكم من طريق ابن اسحق قال صاحب الشيخ ولنا عليه اسلامه عرض الاسلام على من
 وهو غلام لم يبلغ وقد يقال تصحيحه عليه الصلوة والسلام اسلامه ان اريد في احكام الآخرة فمسلم وكلامنا في تصحيحه احكام الدنيا والآخرة حتى لا يثبت قبا
 الكبار ونحو ذلك لم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صح في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان يصلي معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله
 صلى الله عليه وسلم صححت اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار الجنتين لكن لم ينقل ذلك وقد اورد هذا السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرنا بالوجه
 قيل ومن قبح القبح ان اليسي مسلمان مع استعماله لم يعلم القرآن وتعليمه الصلوة قيل في الجنتين ان الشافعي في كيف يصح اختياره لا يثبت له عند الصلوة مع ظهور
 انما تحار من يطلق عنه الى يوتي من اللعب وغيره ولا يصح اختياره لمقطوع خبره فان قيل هو غير مكلف قلنا انما يثبت ذلك انما قلنا بوجوبه عليه قبل ان يلقا
 كما عن ابي منصور المحمدي ولا يثبت قطعا لوجوبه لكانا انما يثبت له انما يصح ليرتب عليه الاحكام الدينية والاخرية ثم اذ بلغ من عمره فارتد بعد البلوغ اجبر على الاسلام
 بالجنس لا بالتفصيل بخلاف الاسلام بالغا وعن احمد ومالك يقتل ان لم يعد الى الاسلام قال المصنف ولنا في حقيقة الاسلام وهو التصديق والاقراء
 والتصديق الباطني يحكمه الاقرار الدال عليه على ما عرفت من تعليل الاحكام المتعلقة بالباطن به وان كان قد اتى به فقد دخلت حقيقة الايمان قائمته
 في الوجود وكيف يصح ان يقال لم تدخل لم يصح مع الدخول والاتصاف فان قال لا يمان الذي انقيته به هو المعتبر فما دخل في الوجود ولا انفسه ولكن

الاصح

منها

ألا أنه يجب على المسلم لما فيه من النفع له ولا يفتل لانه عقوبة والعقوبات موضوعة عن الصبيان مرفوعة عليهم وهذا

أقول لا يشترط قلنا دعوى عدم الاعتبار بوجود الحقيقة اما لعدم اهلية التمسك به وبه يفتل لانه حصل اهلا للنبوة كما في يحيى عليه السلام وهو فرع الايمان والافتقار
على اهلية للصلوة والصوم حتى نصيحان منه وثاب عليها واما لعدم اهلية الوجود فله منعه والكلام ليس فيه كما ذكرنا انفاذ اما لما جاز شرعي وبه يفتل و
لا يفتل ان ثبت شرعا منع عن الايمان بالتدريج مع عقلية ومعرفة ثم مقتضى الدليل ان يجب عليه بعد البلوغ فيجب القصد الى تصديق وقد
يسقط به ولا يفتل استحباب ما كان عليه من التصديق والاقرار غير المنوي به اسقاط الفرض كما انه لو كان يواظب الصلوة قبل بلوغه لا يكون كما
كان ليفعل بل لا يفتل بعد بلوغه منها الا ما قرنه بنية اداء الواجب امثالا للتعلم الفقهاء على انه لا يجب بل يقع فرضا قبل البلوغ اما عند فخر الاسلام فلا
يثبت اصل الوجوب به على الصبي بالسبب وهو حدث العالم وعقلية دلالة دون وجوب الاداء لانه بالخطاب وهو غير مخاطب فاذا وجد بعد البلوغ
وقع الفرض لتجمل الزكوة واما عند شمس المائنة فلا وجوب اصلا لعدم كونه وجوب الاداء فاذا وجد بعد بلوغه صار كالسافر فيصلي الجمعة لئلا يفتل فمقتضى ذلك
الجمعة فرضا عليه لكن ذلك للترفيه عليه بعد سببها فاذا فعل ثم ولا تعلم فلا باين المسلمين في عدم وجوب بنية فرض الايمان بعد بلوغ من حكم بصحة
اسلامه صبيّا تبعا لابويه المسلمين او الاسلامه وابواه كافران ولو كان ذلك فرضا لم يعقل اهل الاجماع حن آخرهم واما قوله يشوبه ضرر قلنا ما لنا
السعادة الا بدينه وتزول به توقع مضرة ابدية من رد اسلامه ليستمر على الكفر كل عاقل يعينه واليه ياتي معه بذلك الضرر لانه لا يفتل بالضرر
الاخر واما الثاني الذي ذكرنا فاما يلزم بوقلنا باجتماع كونه تبعا واسلاما وانما نقول به بل هو متبع للم يعقل ويقرر مختارا فاذا عقل واقر مختارا
فنقول انقطع بتبعيته في حق هذا الحكم وبقى اصلا وفي المبسوط منع المضادة وازاج اجتماعهما كالمرة تسافر مع الزوج تكون مسافرة تبعا له
حتى اذا لم تنو السفر تكون مسافرة ولو نوت صارت مسافرة مقصودا وتبعا فجمعها امرين يتايد احدهما بالآخر قال المصنف ولهم في الردة يعني الشافعي
وزنه ورواها يوسف رده انها مضرة مخضة بخلاف الاسلام على اصل ابي يوسف رده لانه تعلق بهم على المنافع ودفع اعظم المضار و
لا بى حقيقة وفهمه قلنا من انها موجودة حقيقة بوجود حقيقتها من النكاح والاقارب ولا مراد للحقيقة تخان قيل لا يلزم من اعتبار الحقيقة
وعدم رد ما في الاسلام مثله في الردة لما في ذلك من النفع وفي الردة من الضرر الا ترى انه يصح منه قبول الهبة ولا يصح منه الهبة
الجواب ان المخالف الدخلة منه في الوجود اذا كانت مما يقطع فيه بالعلم او الجمل في التي لا يمكن عدم اعتبارها كما لا يمان والردة
فانه لا يمكن ان يعلمه عارفا اذا علم جملته بالكفر ولا جابلا اذا علم علمه بالايمان فلا بد من اعتبار ما بعد وجود ما وصار كمن
اذا صام بنية يحل صائما شرعا فلو اكل جمل مفطرا ولم يحل صائما وكذا اصلي ثم فسد ما قاما اذا كانت مما لا يقطع
فيما بذلك بل هي دائرة بين علمه بالمصلحة وجملته بها فلا تصح منه لاننا لم ننتقن بالمصلحة في نفس الامر وذلك كالهبة
فانه جاز فيه كونه علم المصلحة لما علمه من حسن الجزاء عليها بالضعف وجاز كونه جابلا في ذلك فان لم تكن حاله لذلك نعمانا
بخلاف القول فان علمنا علمه بالمصلحة يجبله جابلا واذا ثبت المخالف بعد العلم بثبوتها لا ترد لزوم ضررها بالضرورة الا ترى
انما اتفقنا على جعله مرتدا اذا ارتد ابواه ومخاطبه بدار الحرب مع ما فيه من الضرر قوله الا انه اى الصبي المرتد يجبر على الاسلام
لما فيه من النفع المتيقن ودفع اعظم المضار ولا يقتل وبه راجع اربع مسائل لا يقتل فيها المرتد احدا الذي كان اسلامه
تبعا لابويه اذا بلغ مرتدا ففى القياس يقتل كقول مالك رده والشافعي رده وقد مناس قريبا وفي الاستحسان لا يقتل لان اسلامه ثابت

وَإِذَا انْقَلَبَ قَوْمٌ مِنَ الْمَلِكِ عَلَى بَلَدِهِمْ وَخَرَجُوا مِنْ طَاعَةِ الْإِيمَانِ دَعَاهُمْ إِلَى الْعُودِ إِلَى الْجَمَاعَةِ وَكُشِفَ
 عَنْ شَبِيحَتِهِمْ لَأَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَدْ قَاتَلَ الْجَمْعَ وَلَافَهُ أَهْلُ الْخُرُوفِ وَلَعَلَّ الشَّرَّ يُبْدِ فَعَرَبَهُ فَيُبْدِيهِ

سجد رضى فقال كتاب اهل النار كتاب اهل النار قد كان هؤلاء المسلمين فصاروا كفارا قيل يا ابا امامة هذا شئ يقول قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم قال ابن المنذر لا اعلم احدا وافى اهل الحديث على كفرهم وبما يقتضي فعل اجماع الفقهاء وذكر في الحديث ان بعض الفقهاء لا يفتوا من بل البدر وبعضهم
 يفتوا من بل البدر ومن غلبت به بغير دليل قطعي ولا شبهة اكثر اهل السنن المتقول الاول ثبت نعم يقع في كلام اهل المذاهب كغير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء
 الذين هم المجتهدون بل من غيرهم ولا عبرة بغير الفقهاء والمتقول من المجتهدين ما ذكرنا وابن المنذر اعرف بنقل مذاهب المجتهدين وما ذكره محمد بن الحسن في اول الباب من حديث الكثير الغفير يدل على عدم تكفير الخوارج وهو قول الخضرى دخلت مسجد الكوفة من قبل ابواب كعدة فاذا انظر خمسة
 شتمون عليا رضى فيهم رجل عليه برنس يقول اعماد الله لا تملكه فتعلقت به وتفرقت اصحابه فاتيت به عليا رضى فعلت اني سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
 فقال اذن ويحك من انت فقال انا سواد المنقرى فقال على رضى دخل عنقه وقد كان عابدا لله ليقولك فقال انك تملكه ولم تقينى قلت فانه قد شتمك قال فانه
 ان شئت او دعه ففى هذا دليل ان ما لم يكن بالخارجين منه لا يقتلهم وانهم ليسوا كفارا لا يشتم على ولا يقتله الا اذا استعمله فان من استحل قتل مسلم
 فهو كافر ولا بد من تعييده بان لا يكون القتل بغير حق او عن تاويل واجتهاد يؤديه الى الحكم بحياه بخلاف المستحل بلا تاويل ولا لزوم كفرهم
 لان الخوارج يستحلون القتل بتاويلهم الباطل وما يدل على عدم كفرهم ما ذكره محمد رضى ايضا حيث قال وبلغنا عن علي رضى انه بينا هو يجلب
 يوم الجمعة اذا حكمت الخوارج من ناحيته المسجد فقال على رضى كلمة حتى ارى بها باطل لا تمنعكم مساجد الله ان تذكروا فيها اسم الله ولكن تمنعكم
 الفنى ما دامت ايديكم مع ايدينا ولن نقا لكم حتى تقتلونا ثم اخذ في خطبته ومعنى قوله حكمت الخوارج يد اربهم يقولهم الحكم لله وكانوا يتكلمون
 بذلك اذا اخذ على رضى في الخطبة ليشوشوا خاطرهم فانهم كانوا يتصدون بذلك نسبة الى الكفر والضوا بالتحكيم في صغين وهكذا قال على رضى
 كلمة حتى ارى بها باطل بمعنى تكفيره وفيه دليل ان الخوارج اذا قاتلوا الكفار مع اهل العدل يستحقون من الغنيمة ما يستحقه غيرهم من المسلمين وانه
 لا يعذر بالتعريض بالاشتم لان نسبة الى الكفر شتم عرضوا به ولم يصحوا الى الرابع قوم من مسلمون خرجوا على امام العدل ولم يستجيبوا ما استباحه الخوارج
 من دمار المسلمين وسبى ذرارهم وهم البغاة قوله واذا انقلب قوم من المسلمين على بلادهم وخرجوا عن طاعة امام الناس به في امان والطرق آمنة دعاهم
 الى العود الى الجماعة وكشف عن شبيحتهم التي اوجبت خروجهم لان عليا رضى الله عنه فعل ذلك باهل حرور قبل قتالهم وليس ذلك واجب بل مستحب
 لانهم لم يلقوا حجة الدعوة لا تجب دعوتهم ثانيا ولم يستجب وحرور اسم قرية من قرى الكوفة وبقية المد والقصير ومنه قول عايشة رضى معاوية احرور يذات اسند
 النسائي في سنة الكبرى في خصائص علي رضى الى ابن عباس رضى قال لما خرجت حرورية اعترضوا في دار وكانوا ستة آلاف فقلت لعلي رضى
 يا امير المؤمنين ابروا بالصلوة لعلكم سوا لا القوم قال اني اخافهم عليك قلت كلا فليست شيابي ومضيت حتى دخلت عليهم في دار و
 هم مجتمعون فيها فقالوا امر حبابك يا ابن عباس رضى ما جارك قلت آتيك من عند اصحاب النبي المهاجرين والانصار من عند ابن عم النبي
 صلى الله عليه وسلم وصعدوا عليهم نزل القرآن وهم اعرف بتاويلهم منكم وليس فيكم منهم احد الا بلغكم ما يقولون وبلغهم ما يقولون فأتجى الى نفر منهم قلت ما تواتوا
 ما نعمتم على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن عمه وخصته واول من امن به قالوا ثلاث قلت ما هي قالوا احدهم انه حكم الرجال في دين الله
 وقد قال الله تعالى ان الحكم الا لله قلت هذه واحدة قالوا واما الثانية فانه قاتل النبي صلى الله عليه وسلم فانكوا كفارا القاصلة لنا ساء لهم وان كانوا من المؤمنين
 لقد حرمت عليا ما ووجه قلت هذه اخرى قالوا واما الثالثة فانه محي نفسه من امير المؤمنين فان لم يكن امير المؤمنين فانه امير الكا مشرين قلت بل انما

ولا يبدأ بقتال حتى يبدؤا به فان بدؤا قاتلهم حتى يفرق جمعهم قال لعبد الضعيف هكذا ذكره الفتاوى في رضى مختصر وذكره الامام المعترف بخبره زاده سره ان عندنا يجهل ان يبدأ بقتالهم اذ انعكسوا واجتمعوا وقال الشافعي لا يجوز حتى يبدؤا بالقتال حقيقة لانه لا يجوز قتل المسلم الا دفاعا وهم مسلمون بخلاف الكافرين نفس الكفر مبيح عنده ولنا ان الحكم على الدليل وهو الاجتماع والامتناع وهذا لانه لو انتظر الامام حقيقة قتالهم ربما لا يمكنه الدفع فيداسر على الدليل ضرورة دفع شرهم واذا بلغه انهم يشتركون السلاح وبيئاً هبوت للقتال ان ينفذ ان يأخذهم ويحبسهم حتى يقبلهم عن ذلك ويحدد ثوابه دفعا للشر بقدر الامكان والمروى عن ابي حنيفة من لزوم البيت محمول على حال عدم الامام اما اعانة الامام الحق فمن الواجب عند الغناء والقدره

شيء غير هذا قالوا حسبنا هذا قلت لهم ان قرأت عليكم من كتاب الله وحديثكم من سنة نبينا ما رد قولكم هذا ترجون قالوا اللهم نعم قلت اما قولكم انه حكم الرجال في دين الله فانما اقرأ عليكم من قصير الله حكيم الى الرجال في ارب ثمنا ربيع درهم قال الله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الى قوله يحكم به ذوا عدل منكم قال في المرأة ذوا عدل وان ختم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهلها انكركم الله حكم الرجال في حق ما نهم وانفسهم واصلاح ذات بينهم حتى ام في ارب ثمنا ربيع درهم قالوا اللهم بل في حقن دما نهم واصلاح ذات بينهم قلت اخرجنا من هذا قالوا اللهم نعم قلت واما قولكم انه قاتل ولم يسيب ولم يغنم يقتلونكم عايشة رضى فقتلوا منها ما استطاعوا من غير ما وجب انكم لان فسلمتم فمذموم فان قلتم ليست آسنا فقد كفرتم قال الله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم فائتموا حد الله في ما بينكم وبينكم فخرجت من الاخرى قالوا اللهم نعم قلت واما قولكم انه يحجى نفسه من امير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا وشياؤه الحبيبة على ان يكتبه بينه وبينهم كما بافقوا قالوا حسبنا هذا ما قال عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم انك سول الله ما هناك عن البيت والا قلنا ان لكل ائمة محمد بن عبد الله فقال والله اني لرسول الله وان كذبتموني يا علي رضى الله عنه محمد بن عبد الله رسول الله صلى الله عليه وسلم غير من على رضى فقد حجب نفسه ولم يكن محمداً ذلك محمداً من الغيبة اخرجت من هذه الاخر قالوا اللهم نعم فرج منهم الفان وبقى سائرهم فقتلوا على ضلالتهم فسلم للمهاجرين والانصار وروى الحاكم ان عبد الله بن شداد سئله عايشة عن الذين قتلهم على رضى فقال لما كانت حرب معاوية وحكم الحاكمين خرج عليه ثمانية آلاف من قرا الناس فزولوا بارض يقال لها حرور من جانب الكوفة الى ان قتل فبعث اليهم على عبد الله بن عباس فخرجت معه حتى اذ اتوا سطنا عسكرهم قام ابن الكوى خليفاً فقال يا سائلة القرآن هذا عبد الله بن عباس من لم يكن يعرف فانا اعرفه من كتاب الله يا عوف به هذا فمن نزل فيه وفي قوم بيل بنهم قوم خصمون فرداه الى صاحبه ولا تقوا وضوه كتاب الله فقالوا خطباؤهم وقالوا والله لتواضعت فواضعتهم عبد الله بن عباس الكتاب ووضوه ثلاثه ايام فرج منهم اربعة آلاف فيهم ابن الكوى حتى اذ غلبهم الكوفة على عايشة الى آخر الحديث وقال على شرط البخارى وسلم قولهم ولا يبدأ بقتال حتى يبدؤا به وذكر القدرى وهو باقتدائه من قول على رضى ولن نقا لكم حتى تقا تلونا وذكر الامام الاجل المعروف بخبره زاده ان عندنا يجوز ان يبدأ بقتالهم اذ انعكسوا واجتمعوا وقال الشافعي به لا يجوز حتى يبدؤا به وهو قول مالك ره واحمد ره واكثر اهل العلم لان قتل المسلم لا يجوز الا دفاعا وهم اهل البغاة مسلمون لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين قتلتا ثم قال فان بخت احداهما على الاخرى فقاتلوا حتى تبيح حتى تفي الى امر الله ونحن اذنا الحكم وهو لقتال على دليل قائلهم وذلك هو الاجتماع على قصد القتل والاتلاف لانه لو انتظر حقيقة قتالهم ربما لا يمكنه الدفع فتقوى شوكتهم وكثرة جمعهم خصوصاً والغلبة يسهل اليها اهل الفساد بهم الاكثر وكفر بالاج افعال الا لاجل البغاة وكذلك يجب على كل من اطاق الدفع ان يقا تل مع الامام الا ان ابدوا ويجوز لهم القتال لان قتلهم او ظلمهم غير ظلم لا يشبهه فيه بل يجب ان يعينهم حتى يتصفوا ويرجع عن جوره بخلاف ما اذا كان الحال مشتبها ان ظلم مثل تحصيلهم بعض الجنايات التى للامام اخذها والحاق الضرر بها للدفع ضررهم منه ويجوز قتالهم بكل ما يقا تل به اهل الحرب من المنجنيق وارسال الماء والنار ونحوها برزاده معناه ابن الاخت وكان ابن اخت القاضي الامام ابن ثابت قاضى سمرقند واسم خواهر زاده محمد وكنيته ابو بكر واسم جيسين البخارى وهو صاحب شمس الائمة اشعرى وموافق لى في اسمه وكنيته لان شمس الائمة اسم محمد وكنيته ابو بكر بن سهل وتوفى كل منهما في العام الذى توفى فيه الاخر وهو عام ثمان ثمانين واربعمائة وخمسة وثمانين سنة واحد وثمانين واربعمائة واذا بلغه يشتركون اسلام يتابعون للقتال بمعنى ان يأخذهم ويحبسهم حتى يقبلوا عن ذلك ويحدد ثوابه دفعا للشر بقدر الامكان والمروى عن ابي حنيفة ره من قوله

قال ويكره بيع السلاح من اهل الفتنة وفي عساكرهم لانه اعانة على المعصية وليس ببيعه بالكوفة من اهل الكوفة
ومن لم يعرفه من اهل الفتنة باس لان الغلبة في الامصار لاهل السلاح وانما يكره بيع نفس السلاح
لا بيع ما لا يقاتل به الا بصناعة الا ترى انه يكره بيع المعازف ولا يكره بيع الخشب وعلى هذا الخمر مع العنب

فقتلوا واخذوا عن تاويل ضمنوا اذا تابوا اؤقر عليهم والدليل على ما ذكرناه اجماع الصحابة روى الزهري قال عبد الزراق في مصنفه ما سئل قال
اخبرني الزهري ابن سليمان بن هشام كتب اليه يسأله عن امرأة خرخت من عند زوجها وشهدت على قومها بالشرك ولحققت بالحرورية فزوجت ثم
رجعت الى اهلها ثابته قال فكتب اليه ابا عبد الله ان الفتنة الاولى نارت واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن شهد بدرا كثير فاجتمع ائمتهم
على ان لا يقبوا على احد من اهل الفتنة في دم استحله ولا في بيع القرآن ولا في بيع القرآن ولا في بيع القرآن استحله ولا في بيع القرآن
الا ان يزوجوا شي بعينه فيدفع على صاحبه وان ارى ان ترد على زوجها وان لا يجازي من افترى عليها قال المصنف ولانه انكف عن تاويل فاسد الفاسد
من التاويل لمحق بالصحيح اذا ضمت اليه المنفعة في حق الدفع اي نفى الضمان وصار كما في منته ابل الحرب وتأويله ولا يخفى ان هذا الاعتبار لا يوجب
القاسدين الاجتماع الذي لم يسوغ حتى ضل تركه بالصحيح بشرط انضمام المنفعة اليه وتعليله بانه عند انضمام المنفعة ينقطع ولاية الازام فيلزم سقوط
كلمة مستند الى الاجماع المنقول من الصحابة والا فلا يلزم من الخبر عن الازام سقوطه شرعا بل انما يلزم سقوط الخطاب به باوامم الخبر عن
الزامه ثابتا فاذا ثبت القدرة تعلق خطاب الازام كما يقول الشافعي لكن لما كان الاجماع المنقول في صورة منفية بما ذكرنا كان ذلك اهلا
شرعا ضرورة الاجماع المذكور لو اعرفت بما فيقول ابو يوسف في الحاق التاويل القاسد بالصحيح بقول الصحابة رضي الله عنهم في دفع الضمان والحجج بنا
الى اثبات الاستحقاق فالحاكم به بلا دليل وهو يقول ان المتحقق من الصحابة جعل تلك المنفعة والاعتقاد دافعا ما لولا لاه ثبت لثبوت اسباب
الاثبات الا ترى ان تلك المنفعة والاعتقاد ثبتت الضمان لثبوت سببه من القتل عدا او تلف المال المعصوم غيبنا و ما نحن فيه قال في الفتنة
التي هي سبب استحقاق الميراث قائمة والقتل بغير حق مانع وجاز عن اعتقاد الحقيقة مع المنفعة فمنع مقتضاها من المنع فعمل السبب علمه من اثبات
الميراث قوله ويكره بيع السلاح من اهل الفتنة وفي عساكرهم لانه اعانة على المعصية وليس ببيعه بالكوفة من اهل الكوفة ومن لم يعرفه من اهل الفتنة
باس لان الغلبة في الامصار لاهل السلاح وانما يكره بيع نفس السلاح لانه يقاتل بعينه لا ما لا يقاتل به الا بصناعة تحت فيه وفيه كراهية بيع
المعازف لان المعصية تقام بها عينها ولا يكره بيع الخشب المتخذة هي منه على هذا بيع الخمر لا يصح وبيع العنب والفرق في ذلك كله ما ذكرنا و
الفرق الصحيح ان الضرر ينال من العامة وهناك يرجع الى الخاصة فذكره في الفوائد النظرية في صحيحه اذا طالب بل البغي المودعة اصبوا اليها اذا
كان غير المسلمين لان المسلمين قد يحتاجون الى المودعة لحفظ قوتهم والاستراذ من التقوى عليهم ولا يؤخذ منهم عليها شي لانهم مسلمون ومثله في
المرتدين الا انهم اذا اخذوا ملكوا ثم يجرون على الاسلام واذا تاب اهل البغي تقدم انهم لا يضمنون ما تلفوا في المبطور روى عن محمد بن عمار قال فسمعهم
بان يضمنوا ما تلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم بذلك في الحكم قال شمس الائمة وهذا صحيح فانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم
خطاؤهم الا ان ولاية الازام كانت منقطعة للمنفعة فيقتنون به ولو استعان اهل البغي باهل الذمة فقاتلوا معهم لم يكن ذلك منهم نقضا
للعهد كما ان هذا الفعل من اهل البغي ليس نقضا للايمان فالذين انضموا اليهم من اهل الذمة لم يخرجوا من ان يكونوا ملتزمين حكم
الاسلام في المعاملات وان يكونوا من اهل الدار حكمهم بالبغاة واذا وقعت المودعة فاعلى كل فريق منها على ان ايسرها عذري يقتل الآخرون الزين فقتل
اهل البغي وقتلوا الزين لا يحل لاهل العدل قتل الزين بل يحبسهم حتى يهلك اهل البغي او يتوبوا لانهم صاروا مشركين بالمودعة و باخطائنا الا انهم لم يضمن
اخذناهم برهنا والعذر من غيرهم لا يؤخذون بغيرهم يحبسون مخافة ان يرجعوا الى قبيلتهم فكذا اذا كان اهل الصلح بين المسلمين والكفار حبس منهم حتى

بالحاق

فان ادعى مدعى انه ابنه فالقول قوله معناه اذا لم يدع الملقط نسبته وهذا استحسان والقياس لا يقبل قوله بغيره فبطل قول الملقط والاستحسان
انه انما للصبى بما يقع له كونه يتشرب بالنسب ويعتبر به ويحق قيل في حقه وبطلان هذا الملقط وقيل يستحق عليه لان دونه ولولا سائر الملقط
قيل بغيره قياسا واستحسانا ولا يخفى انه على القياس الاستحسان وقد عرف في الاصل ان اعادته اثنان بوصف واحد علامته في جسد فلو
به لان ظاهر شاهد الموقفة العلامة كراهة لم يصح واحد من اهلها فلو انما الاستحسان في السبب لو سبقت دعواه احدى اهلها
ثبتت حقه في زمان لا منادى له فيه الا اذا اقام الاخر البينة لان البينة اقوى واذا وجد في مظهر من امصار المسلمين او في قرية
من قرىهم فادعى انه ابنه ثبتت نسبته منه وكان مسلما وهذا استحسان لان دعواه تضمنت النسب
وهو نافع للصغير وبطلان الاسلام الثابت بالدار وهو يضره فصحت دعواه فيما يقع له دون ما يضره
كالمزني بغيره اذا كان كبير العموم والولاية القاضي فاذا انفق بالامر الذي يصير دينا عليه فادعى انه انفق عليه كذا وان صدق اللقطة بغيره او
كذب فاقول قول اللقطة على الملقط البينة قوله فان ادعى مدعى انه ابنه فالقول قوله وثبتت نسبته بمجرد دعواه ولو كان زنيا قال المصنف معناه اذا
لم يدع الملقط نسبته لغيره سابقا على دعوى المدعى او مقارنا اذا ادعى على التعاقب فالسابق من الملقط والحاج اولى وان ادعى مدعى ما قال الملقط
اولى ولو كان زنيا والحاج مسلم لاستوائهما في الدعوى ولا حرجا بينهما صاحب اليد والى الذي يحكم باسلام الولد ثم ثبتت نسبته بمجرد دعوى الحاج
استحسان القياس لان لا يثبت الابنية لانه تضمن بطلان حق ثابت بمجرد دعواه وهو حق الحفظ الثابت للملقط وحق الولاء الثابت للعامة المسلمين وحق
الاستحسان انه اقرار للصبى بما يقع له لا يشترط بالنسب ويتأذى بانقطاعه او غير ذلك ويحصل من لقيم تبرئته وموئنة رغبته في ذلك خير من به ويد
الملقط ما اعتبرت الا الحصول مصلحة هذه الازمة والاشقاق ملك وهذا زيادة ما ذكرنا حاصل بهذه الدعوة فيقدم عليه ثم ثبت بطلان يد
الملقط ضمنا مترتباً على وجوب اتصال هذا النفع اليه لان الابن الحق يكون في يده من الاجنبى وصار كشهادة القائلة على الولادة تصح
ثم ترتب عليها استحقاق الميراث ولو شهدت عليه ابتداء ولم يصح وكثير من المشايخ لا يذكرون غير هذا وذكر بعضهم ان عند البعض ثبتت نسبته من
المدعى ويكون في يد الملقط للجمع بين منفعة الولد والملقط وليس شئ وانما ثبت النسب في دعوى ذى اليد فليلحق بغيره قياسا واستحسانا
ليس فيه قياس يخالف والصحيح انها ايضا لا لان وجه القياس فيه غير في دعوى الخارج فان ذلك هو استلزامه بطلان حق مجرد دعوى وبطلان
هو استلزامه التناقض لانه لما ادعى انه لقطه كان نافيًا عنه فلما ادعى تناقض وجه الاستحسان فيه ما قدرنا والتناقض لا يضر في دعوى النسب
لانه مما يخفى ثم يكرر هذا معنى ما في الاصل الذي احال المصنف عليه ولو ادعى اثنان خارجان معا بوصف احدهما علامته في جسد فطابق قولوا
به من الآخر الا ان لقيم الاخر البينة فيقدم على ذى العلامة او كان مسلماً وذو العلامة ذمى فيقدم المسلم ولو اقام البينة واحدهما ذمى كان ابنا مسلماً
ولو لم يصح احدهما علامته كان ابنا لاستوائهما في سبب الاستحقاق والدعوى وكذا لو اقاما وبهما مسلمان ولو كانت دعوة احدهما
سابقة على الآخر كان ابنه ولو وصف الثاني علامته لثبوت في وقت الامتناع فيه وانما قدم ذو العلامة لترجيحها بعد ثبوت سبب الاستحقاق
بينهما وهو دعوى كل منهما بخلاف ادعاء اثنين عينا في يد ثالث وذكر احدهما علامته لا يفيد شيئاً وكذا في دعوى اللقطة لا يجب الدفع بالوجه
لان سبب الاستحقاق هناك ليس مجرد الدعوى بل البينة فلو قضى له لكن اثبات الاستحقاق ابتداء بالعلامة وذلك لا يجوز انما حال العلامة
ترجيح احد السببين على الآخر ولو ادعى اثنان خارجان فاقام احدهما البينة انه كان في يده قبل ذلك كان الحق به لظهور تقدم اليد وكذا
لم ترجح دعوى واحد من المدعين يكون ابنا لهما وعندها فحقه يرجع الى القافة على ما قدرناه في باب الاستيلاء ولا يلحق بالآخر من اثنين
عند ابى يوسف رد وهو رواية عن احمد وعنده محمد لا يلحق بالآخر من ثلاثة وفي شرح الطحاوى وان كان المدعى اكثر من اثنين وعن ابى حنيفة
انه يجوز الى خمسة ولو ادعت امرأة لا تقبل الابنية لان فيه يحتمل النسب على الغير وهو الزوج وان ادعت امرأتان واقامت ابنية فبها وبها عن
ابى حنيفة في رواية ابى حنيفة وعندها لا يكون واحد منهما وهو رواية عن ابى سليمان عنه وهذا كله في حال حياة اللقطة فبومات عن
قاضي النسيان نسب لا يثبت لان قصد لقطه كان باعتبار ان اللقطة تحتاج الى ذلك والموت يمنع عنه فحق كلامه مجرد دعوى الميراث ولا يقبل الابنية على ذلك
قوله واذا وجد اللقطة في مصر من امصار المسلمين او في قرية من قرىهم فمسلماً لا فرق في ذلك بين كمال المصكران مصر للكفار لم تجزوا فطرنا عليه اولاً

كان

تشاف

بغيره

وان وجد في قرية من قرى اهل الذمة او في بيعة او كنيسة كان ذميا وهذا الجواب فيما اذا كان الموجد ذميا او ذميا واحدا
وان كان الواحد مسلما في هذا المكان او ذميا في مكان المسلمين اختلفت الرواية فيه ففي رواية كمال اللقيط اعتبر المكان لسبقه وفي
كتاب الدعوى في بعض النسخ اعتبر الواحد وهو رواية ابن سماعه عن محمد بن مرة لقوة اليد لا ترى ان تبعية الابوين فوق تبعية
الذموية اذ اسبى مع الصغير احدهما يعتبر كافرا وفي بعض نسخها اعتبر الاسلام نظرا للصغير ومن ادعى ان اللقيط عبد لم يفتل
منه لانه حظا هرا الا ان يقيم البينة انه عبده فان ادعى عبدا انه ابنه ثبت نسب له منه لانه ينفعه
وكان حرا لان المملوك قد تملك له الحرية فلا تبطل الحرية الظاهرة بالاشك

ولا يبين كونه فيه كافرا كثيرا ولا فان اعاد ذمى انه ابنه ثبت نسب منه وكان مسلما استحسانا والقياس ان لا يثبت نسب له لان في ثبوت
نسبه نفي اسلامه الثابت بالدار وهو باطل وبوجه الاستحسان ان عواقه تضمنت شقين ثبوت نسب وهو يقع للصغير ونفي الاسلام الثابت بالدار وهو باطل
وليس من ضرورة ثبوت النسب من الكافة الكفر بجوار مسلم هو ابن كافران اسلمت منه فصحا دعوته فيما ينفعه في ثبوت النسب
دون ما يضره الا اذا قام بنية من المسلمين على نسب فيمنه يكون كافرا وذكر ابن سماعه عن محمد بن الربيع اللقيط في عبد نصراني وطلبه
نبي اهل الشرك فهو ابنه وهو نصراني وذلك ان يكون في رقبته صليب او عليه قميص مباح او وسط راسه محزوز انتهى والى ينبغي ان يجعل قميص
اليد مباح علامة في هذه الديار لان المسلمين كثيرا ما يفعلونه واذا حكمنا بانه ابن ذمى وهو مسلم يجب ان يخرج من يده اذا قاب ان يعقل الا ان كان كافرا
في الحضرة اذا كانت امة المطلقة كافر قوله وان وجد في قرية من قرى اهل الذمة او في بيعة او كنيسة في دار الاسلام كان ذميا لانه قال القدر
قال المصنف بهذا الجواب فيما اذا كان الواحد ذميا او ذميا واحدة فان كان مسلما في هذا المكان او في قرية من قرى اهل الذمة او في بيعة او كنيسة او كان
الواحد ذميا لكن وجد في مكان المسلمين واختلفت الرواية فيه وفي كتاب اللقيط العيرة بالمكان في الفصلين وهو ما اذا كان الواحد مسلما
في نحو الكنيسة او ذميا في غير ما في دار الاسلام وعليه شئ القدرى هنا لان المكان سابق والسبق من اسباب الترجيح وفي كتاب الدعوى
اختلف النسخ في بعض النسخ اعتبر الواحد في الفصلين ويوروا رواية ابن سماعه في الفصلين لان اليد اقوى من المكان الا يرى انما النسب
مع احد الابوين الى دار الاسلام يكون كافرا حتى لا يصلي عليه اذ مات وفي بعض نسخها في نسخ كتاب الدعوى من المبتسوخ اعتبر الاسلام
ما يصير الولد مسلما نظير الصغير لا يثبت ان يربى عن ذلك وعلى هذا الوجه كافر في دار الاسلام او مسلم في كنيسة كان مسلما فمات الصغار اربعا
اتفاقا في دار الاسلام او ذميا في قرية من قرى المسلمين فهو مسلم وكافر في نحو كنيسة فهو كافرا واختلفا في دار الاسلام او مسلم في كنيسة او كافرا في نحو كنيسة
للمسلمين وفي كفاية البينة قيل يعتبر بالسيار والى لانه حجة قال الله تعالى تعرفهم بسيماهم اي يعرف المجرمون بسيماهم في المبتسوخ لو اختلفت
يعني موتانا بموتنا في الفصل بالزنى والعلامة فلو تخطت القسطنطينية فوجد فيها شيخ يعلم صديقا ناوله القرآن يزعجه انه مسلم يجب الاحتياط
قوله من ادعى ان اللقيط عبد لم يقبل منه لان الاصل الحرية لما قارنا الا ان يقيم بنية الايقال هذه البينة ليست على خصم فلا يقبل الا
خصم لانه حتى يثبت يده عليه فلا نزول الابنية هنا وانما قلنا هنا كيدا ليقض ما اذا ادعى خارج نسب بخلاف ما يروى في الاوجه والفرق
ان يده اعترفت لمنفعة الولد وفي دعوى النسب منفعة تفوق المنفعة التي اوجبت اعتبارها الملقط فزال الحصول بما يفوق المقصود
من اعتبارها وبها ليس دعوى العبدية كذلك مما يفسر وتبيل خفة المالكية بالمملوكية فلا تنال الابنية قوله فان ادعى عبدا انه ابنه
ثبت نسب منه لانه ينفعه وكان حرا لان المملوك قد تملك له الحرية فيكون الاب عبدا او الولد حرا لانه يتبع ابيه في الحرية والرق فيقبل فيما
دون ما يضره على ما ذكرنا في دعوى المملوك من ضرورة ثبوت نسب منه فلا تبطل الحرية الظاهرة بالاشك اذا لم تضف ولا ونة الى امراته فان اعتد
الى امراته الامة ففقه خلاف بين ابى يوسف ومحمد وذكره في الذخيرة ان الولد جرح عند جرحه وعنه ابى يوسف رده عبد محمد رده ليقول في دعوى العبد
نفع بالنسب وضرر بالرق واحدا ينفصل عن الآخر فيعتبر فيما ينفعه دون ما يضره وابو يوسف يقول لما صدر الشرح في ثبوت النسب يصح فيها كان
من ضرورة تباعها فحكم بقبولها لان ذمى فانه ليس من ضرورة ثبوت كفره كجواز المولود من زوجته وعلى هذا القول الذي انه من زوج حتى الذمسية لا يصدر

والله في عتق اللقيط اولى من العبد المسلول الى من لا يفرق حقيقة ان وجد مع اللقيط مال مشد عليه فهو له اعتبارا للظاهر في كذا اذا كان
 مشدودا على دابة وهو علم لما ذكرناه في تصرفه الواحد اليه بالمرقعة لانه مال ضائع ولا فاضى لاية صرف مثله اليه وقيل بصرفه بغير امر
 القاضى لانه للقيط ظاهر وله ولاية الاتفاق وشراء ما لا بد له منه كاطعام والكسوة لانه من الاتفاق وله ولا يجوز الملقط له ان يملك
 سبب التولية من القرابة والمالك والسلطنة قال ولا تصرفه في مال الملقط اعتبارا بالام وهذا لان ولاية التصرف لغير المالك و
 ذلك يتحقق بالانكاح الكامل الشقة الواحدة في كل واحد منهما احداهما قال ويجوز ان يقبض الملقط لانه نفع محقق لهذا يملك لصغيره بنفسه اذ كان عاقلا او يملكه
 الام وصحها قال في سبب صناعته لانه من باب تثقيف وحفظ حاله قال ويولج في مال العبد اضعاف هذا راية القاضى في نفعه وفي الجاهل اضعاف لا يجوز
 لوجوه ذكره في الكراهية فمن العتق جلة ولا تجبر الى تثقيف النكاح في ملكه لانه منافق فاشبهه بغير الام لان ملكه على ما ذكره في الكراهية انشاء الله تعالى

قوله والحر في دعوتة اللقيط اولى من العبد يعني اذا ادعيه ووجاهه راجان لما قرنا انه اذا كان الملقط ذميا ادعاه مسلما خارج رجع عليه كذا اذا كان
 الذمي انه ابنه المسلم اذ عتقه فوين الذي لا يفرق بالقلب والحرية مع الحكم باسلامه ولا كذلك في دعوى رقه الا ان يقيم بنية رقه فيكون ربيته
 كما ان الذي اذا ادعاه ابنه واقام بنية من المسلمين يكون كافرا ولو وجد طفل في يد عبد محجور ذكر انه النقطه ولا بد له من على الاتفاق وكذا مولاه وقال
 هو عبد في القول قول المولى لان العبد المحجور لا يملك على نفسه فاني يملكه كافي يملك المولى وكذا لو اقر بعين في يده الاخر وكذا المولى لا يصح اقراره كس
 لو كان في يد المولى ولو كان العبد اذ في التجارة فالقول قول العبد لان المازون يملك على نفسه حتى صح اقراره باني يده لغير سيدة وان كنه لغير
 فيكون الولد الذي في يده حر الا ان يقيم سيدة بنية انه عبد **قوله** واذا وجد مع اللقيط مال مشد وعليه اودابه هو مشدود عليها فاكل له بالاطفال
 اعتبارا للظاهر اي دفع ملك غيره عنه ثم ثبت ملكه في ذلك بقيام يده مع حرية محكوم بها وقوله لما ذكرنا يرد قوله اعتبارا للظاهر ثم يصرفه الواحد
 اليه بامر القاضى لان مال ضائع اي لا حافظ له وما لكان معه فلا قدرة له على الحفظ وللقاضى ولاية صرف مثله اليه وكذا لغير الواحد
 بامره والقول قوله في نفعه مثله وقيل له تصرف عليه بغير امر القاضى ايضا لانه للقيط كما حكمنا به والواحد الاتفاق وشراء ما لا بد له منه من طعام
 والكسوة لانه من الاتفاق وشراء ما لا بد له حفظ على ولاية من قوله وله ولاية الاتفاق اذ للواحد ولاية الاتفاق وله شراء ما لا بد للقيط
 منه وقيل قال حمده ولا يجوز للملقط ترويج اللقيط واللقطة لان عدم سبب ولاية الانكاح من القرابة والمالك والسلطنة وبذلك خلاف ولا
 في ماله بيع ولا شراء شي يستحق بالثمن دينا عليه لان الذي اليه ليس الا الحفظ والصيانة وما من ضرورات ذلك اعتبارا بالام فانها لا تجوز لما
 ذلك مع انها تملك من التصرفات مالا يملكه الملقط كالترجيح عند عدم العتقة فمم ملكه ذلك اولى بذا اي عدم تصرف كل من الام والملقط بالبيع
 ونحوه لان ولاية التصرف انما هو لغير المالك وذلك انما يتحقق بالراي الكامل فالشقة الواحدة الموجود من كل منهما احدى هالان في الام شقة كاملة
 مع قصور في الراي وفي الملقط راي كامل مع قصور شقته لعدم القرابة ونظير ما ذكره المصنف هنا ما قد مر في ثبوت الخيار للصغيرة اذا بلغت
 وقدر وجهها غير الاب المجرد من كتاب النكاح قوله ويجوز ان يقبض اي الملقط للقيط الهبة والصدقة عليه لانه نفع محقق ولذا يملكه الصغير بنفسه
 اذا كان عاقلا وملكه الام ووصيها قال القدوري في سبب صناعته لانه من باب التثقيف وحفظ حاله عن الثمات وصناعته عن نفسه
 ثم قال القدوري انه ولو احب له لانه من التثقيف يعني التقويم وفي الحساب الصغير لا يجوز ان يواجره وذكره في الكراهية قال المصنف وهو الصحيح
 لانه لا يملك اطلاق منافقة فلا يملك تملكها فاشبهه بالعم بخلاف الام لانها تملك اطلاق منافقة بالاستخدام والاعالة بالاحضار
 فبالعوض بالاعارة اولى **قوله** ادعاه الملقطه عبدا بعد ما عرف الاتفاق لا يصدق الابينة كالتخارج ولو ادعاه
 واقام بنية من اهل الذمة انه ابنه لا جرة بها لان نسبة ثبت بمجرد دعواه وان ثبت له البنية في كونه كافرا ولا ثبت بذلك ولو وجد
 مسلم وكافر فنادى على كونه عبدا احداهما ليقض به للمسلم لانه محكوم له بالاسلام فكان المسلم اولى بحفظه ولانه يعلم احكام الاسلام بخلاف
 الكافر واذا بلغ اللقيط قامت له عبدا فلان وفلان يدعيه ان كان قبل ان يقبض عليه بما لا يقض به الا على الاحرار كما سجد الحاكم
 ونحوه صح امتداد وصار عبدا لانه غير متمم فيه وان كان بعد القضاء بنحو ذلك لا يقبل ولا يصح عبدا لان فيه ابطال حكم الحاكم
 ولانه مكذب شرعا في ذلك فهو كما لو كذب في الذمة اقر له بالرق ولو كانت اللقيطة امرأة فاقرت بالرق بعد ما كبرت ان كان

الخارج

باب اللفظه

[illegible]

بعد تا که در آن

لثانی - اللقطہ

في فصلة يفتح العين وصف مبالغة للفاعل كمرّة ومرّة ولعنة وضحكة كثيرة المزومينة بسكونها للمفعول كضحكة وبسورة الذرّة
يضحك منه وبمرجوبه انما قبل للمال لقطعة بالفتح لان طبع النفوس في الغالب يتبادر الى التقاطه لانه مال فصار المال باعتبارانه دواع الى اخذه
بمعنى في نفسه كانه الكاثير لا لبقا طعنا مجازا ولا لتحقيقه الملتصقا بالكثرة لا التقاطا ومعنى الاصمعي وابن الاعرابي انه يفتح القاف اسم للمال ايضا
فمحمول على هذا المعنى يطلق على المال ايضا ثم اختلفت في صفة رفعها فقتل عن المنقشفة انه لا يحل له لانه مال الغير فلا يضع يده عليه غير اذنه
وبعض السابيعين فيه قال احمد بن حنبل والترك افضل بالحمل فلانه عليه الصلوة والسلام لم يهني من ذلك ولا انكر على فاعله بل امره بتوقفها على ما
سند كرو اسند السخري بن راهب عنه عليه السلام من اصاب لقطعة فليشهد ذوا عدل واما فضلية الترك فلان صاحبها يطلبها في المكان الذي
نقح يافيه لولم يذكر خصوص المكان فاذا تركها كل احد فالظاهر ان يحيا صاحبها لانه لا رعاوة ان يهني في ذلك المكان مرة اخرى في عمره ولان الظاهر ان
سقوطها في اناء الطرفان التي يرميها او يجالس في عادة امره وعادة الشتماء على انه اليه وتقيده الطحاوي وغيره بما اذا كان يمسح على نفسه فان كان
لا يمسح فيه كماله لا يجوز ان يفصل يد خانية اليها فان غلب على طنة ذلك ان لم ياقم ما نفى الخلاصة يفترض الرفع ولو رفعها ثم بدال ان يرفعها في مكانها

ففي ظاهر الرواية لا ضمان عليه. وذكره في قوله واللقطة الماتة اذا اشهد الملقط ان يأخذ ما يحفظها فيه وما على صاحبها لان لاخذ على يد الوارث ما دون فيه شرعا بل هو افضل وظاهر الميسوط اشترط علي بن الحنفية واذا كان كذلك يعني اذا كان اشهدا واذا كان ما ياتيه بان اشهد لا تكون مضمونة عليها قالوا لك انتم تفرق بين لاقضمان عليه كذا اذا صدقه المالك في قوله انه اخذ باليد ما ياتيه باليد كما ياتي على انه اخذ باليد ما ياتيه باليد واذا اخذ باليد ما ياتيه باليد وان لم يشهد قال اخذتها باليد لا المالك وكذا المالك يضمن عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف ولا يضمن. وبقال الشافعي وهو المالك والشافعي في شرح الاقطع ذكر محمد مع ابي يوسف والشافعي في قوله انه اخذ باليد لان الظاهر شاهد باليد والظاهر من حال المسلم اختياره بحسنة لا المعصية ولان الاخذ ما دون فيه شرعا بقيد كونه للمالك فاذا اخذ ان لم يكن الظاهر انه اخذ للمالك فاقطع ما في السبب ان يكون شكوكا في انه اخذ له او لنفسه فلا يضمن بالشك ولما انه امتنع بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير او على ما يبره وهو الاخذ لما لك وفيه وقع الشك فلا يبره ما ذكر ابو يوسف من الظاهر ليراضة مثله لان الظاهر يكون المتصرف عالما لنفسه فان قال كونه اخذ المال سببا للضمان اذا لم يكن باذن الشارع قايما باذنه فممنوع واذا لم يثبت ان هذا الاخذ سبب للضمان لم يقع الشك في البراءة بغير ثبوت سبب الضمان حتى ينفع ما ذكرتم فالجواب ان اذن الشارع مقيد بالشاهد لا مكان على ما ذكرنا اننا من وجوه استحقاق من اصاب لقطه فليس له في ذلك وجه للاختلاف

قال فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها اياما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا قال العبد الضعيف
 هذه رواية عن ابي حنيفة مره وقوله اياما معناها على حسب ما يرى الالهام وقد لا يحسن في الاصل بالحول عن غير
 تفصيل بين القليل والكثير وهو قول مالك والشافعي لقوله عليه السلام من التقط شيئا فليعرفه سنة من غير
 فصل وجه الاول ان التقدير بالحول ورد في لفظة كانت مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة وما فوقها في معنى الالف فيعلق القطع به في
 وتعلق استعمال الفجر به وليس معنى ما في حق تعلق الركوة فاوجبنا التعريف بالحول احتياطا وما ذكره العشر ليس معنى الالف كما فقهنا ان الالف ليس
 فيما اذا مكنته الاشهاد واذا لم يكن عند الرخ او خاف انه ان اشهد اخذ ما منه ظم فكره الالف من الاجماع والقول قوله مع سبب يكون في معنى من اشهد كذا
 قال كفي في الاشهاد ان يقول من سمعتموه ينشد ضالة قفود على او عذري ضالته او شئ من سمعتموه كخ فاذا جا صاحبا فقال بكت الالف في الفرق
 بين كون اللفظة واحدة او اكثر لانه اى اللفظة تباويل الملقط اسم حسن لا يجب ان يعين ذميا او فضة خصوصا في هذا الزمان قال الحلواني اذ
 ما يكون من التعريف ان يشهد عند الاخذ ويقول اخذتها لادها فان فعل ذلك ولم يعرفها بعد ذلك كفى فجعل التعريف اشهادا وقول المصنف يكفي
 من الاشهاد ان يقول الخ يقيى بمثل فاقضى بذلك الكلام ان يكون الاشهاد الذي امر به في الحديث هو التعريف وقوله عليه الصلوة والسلام من هذا
 ضالة فليشهد بمعناه فليعرفها ويكون قوله اذا عدل ليفيد عنده في المالك التعريف اى الاشهاد فانه اذا استشهد ثم عرف بحضرة لا يقبل بالممكن عند
 والاف التعريف لا يقتصر على ما يحضره العدل وعلى هذا فالحاقه في يوسف ربه فيما اذ لم يعرفها اصلا حتى ادعى ضايعا وادعى انها كانت عند دله وادى
 اخذها لذلك وقوله ان اذن اشرع مقيدا بالاشهاد اى بالتعريف فاذا لم يعرفها فقد ترك ما امر به شرعا في الاخذ وهو عصية فكان الغالب على
 الظن انه اخذها لنفسه على هذا لا يلزم الاشهاد اى التعريف وقت الاخذ لا يرتفع بل لا يعرف به الاخذ بالبرهان لا بالنفسه حيث ذكر في ظاهر الرواية من انه اذا اخذها ثم
 ردا الى مكانها لا يضمن من غير قيد يكون دما في مكانها بعد ما ذهب ثم حج ظاهر لان البرهان لم يأخذ بالنفسه ويقتضى الضمان عنه وقيد بعض المشايخ بما اذا كان
 فان ذهب بها ثم عادها ضمن وبعضهم ضمنه ذهب بها اولى والوجه ظاهر المذهب وما ذكرنا لا ينبغي وجوب التضمن بكونه مضيا مال غيره بل هو بعد
 لازمه حفظه لا اخذ قوله فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها اياما وفقد المصنفه بحسب ما يرى من الايام من غير تفصيل وذلك انه روى
 عن ابي حنيفة انه ان كانت مائتين فصاعدا عرفها حولا وان كانت اقل من مائتين الى عشرة عرفها شهرا وان كانت اقل من عشرة
 يعرفها على حسب ما يرى وفيه رواية اخرى قال فيادون العشرة ان كانت ثلثة فصاعدا يعنى الى العشرة يعرفها عشرة ايام وان
 كانت درهما فصاعدا يعنى الى ثلثة يعرفها ثلثة ايام وان كانت دنانير فصاعدا يعرفها يوما وان كانت دون الدنانير يظن
 يمينه ويمة ثم يضعه في كف فقير قال شمس الائمة شئ من هذا ليس بتقدير لازم بل يعرف القليل بقدر ما يغلب على
 ظنه ان صاحبا لا يطلبها بعد ذلك وهذا اخذ بالرواية التي ذكرنا ما قبلها وهو جود والطاهر انه انما قد ركبك التقديرات
 في القليل لغلبة الظن ان المالك في تلك التقادير لا يطلبها بعد تلك المدد فكان المعول على غلبة الظن تركها وظن ان الرواية
 وهو ما ذكره في الاصل تحت بيرد بالحول من غير فصل بين قليل وكثير وهو قول مالك والشافعي ربه واحد روى لقوله عليه الصلوة
 والسلام ما تذكره كذا روى عن عمر بن الخطاب وعنه ما ذكر المصنف من قوله عليه الصلوة والسلام من التقط شيئا فليعرفه
 سنة من غير فصل وفيه الفاظ منها ما رواد البزار عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن اللقطة فقال لا تحل اللقطة ثم التقط
 شيئا فغير سنة من غير فصل ومضمحل اللقطة اى لا تحل للبيط تملكها وبها لا تعرض للالتقاط نفسه في الصحيحين عن زيد بن خالد الجهني
 قال جل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اللقطة قال عرفها سنة ثم اعرف عفاصها وكاها ثم استغفها فان جارها فادابها وبها لا
 ان التقدير بالحول ورد في لفظة كانت مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة فما فوقها في معنى الالف شرعا في تعلق القطع به فيعلق
 استعمال الفجر به وليس معنى ما في حق تعلق الركوة فاوجبنا التعريف بالحول الحاقا بما فيه الركوة من المائتين فما فوقها

ينبغي
 لم يضمن

وقيل الصحيح ان شيئا من هذا المقادير ليس بلازم ويقتضى انك للمقتطع فيها ان لا ينقل على ظنه ان صاحبها لا يطالبها بعد ذلك فترصد بـ
وان كانت اللقطة شيئا لا يقتضي صدقة بغيره لان يعرفها المقتطع ان كان صاحبها قد دخل في ذلك او لم يصبها او كانت شيئا
يلزم صاحبها لا يطالبه كالنواة وتشويناها كذا في القواعد باختلاف ما لا يقتضي صدقة بغيره ولكنه يستعمل ما لا يملكه المالك من المقتطع فان كان المقتطع
ايضا لا يملكه المقتطع وهو مقتضى الاصل في ذلك ايضا عندنا فترصد بها صاحبها ايضا لانه مقتضى ان يملكه المقتطع اعتبارا بما لا يقتضي صدقة بغيره فان كان المقتطع
فان جاء صاحبها يعني بعد ما تصدق بها فهو بالخيار انشاء امضى الصدقة وله ثوابها لان التصديق وان حصل باذن المقتطع لم يحصل باذنه فينتهي
اجازته والمالك يثبت للفقير قبل الاجابة ولا يقتضي على قيام المحل لا يملكه المقتطع ولا يملكه المقتطع ولا يملكه المقتطع الا انه باذنه المقتطع
وهذا لا ينافي الضمان فحتمه انما هو مال الغير لا المقتطع ان شاء من المقتطع اذ اهلك في يده لا يفتقر الى غيره فانه وان كان تائما فانه وحده عين ماله
اجتباها وبأذن العترة ليس في معنى الالف شرعا وجوه ففوضنا التعريف فيها الى راي المبتلي به والمراد بقوله كانت مائة دينار مائة ابي يحيى
للجواز فمن نفي ابن كعب قال اخذت صرة مائة دينار فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال عرفها حولا لا فعرها فلم اجد ثم أتيت بها فقال عرفها
حولا فعرها فلم اجد ثم أتيت بها فقال احفظها عارا وعودا وكافا فان جاز صاحبها والا فاستمتع بها وهذا يقتضي نص حديث العام على حد
المائة دينار وليس كذلك بل قد ورد الامر بالتعريف سنة من غير حديث مطلقا عن صورة المائة دينار كما قد رينا وغيره مما لم نذكره قوله دليل
الصحيح ان شيئا من هذه المقادير ليس بلازم ولا التقدير العام ويقتضى الى راي المبتلي به لا يوجب ان يغلب على ظنه ان صاحبها لا يطالبها بعد ذلك
ثم تصديق بها وبهذا ذكره شمس الائمة واختاره واستعمل عليه حديث الثلاث سنين في المائة دينار فانه يعرف به ان ليس السنة بتقديري
لازم بل ياتى عند الملتقط ان صاحبها يتركه بعد المدة اولى وهذا يختلف باختلاف خطر المال لا ترى ان المال لما كان ذا خطر كبير امر عليه
الصلية والسلام ان يعرفه ثلاث سنين قوله وان كانت اللقطة شيئا لا يقتضي عرفه حتى يخاف فسادا فيصدق به قال المصنف ويقتضي ان
يعرفها في الموضع الذي اصحابها فيه وفي الجامع يعني الاسواق والبواب المساجد فينادي من صنع له شيء فليطلبه عدي واعلم ان ظاهر الامر
بتعريفها سنة يقتضي تكرار التعريف عرفا وعادة وان كان طرفية السنة للتعريف يصدق بوقوعه مرة واحدة ولكن يجب حمله على المقادير
يفعله وقتا بعد وقت ويكرر ذلك كالأبجد غلظة وما لا يقتضي من قول الولول الحي مما يفيد الاكتفاء بالمرة الواحدة وهو من وقع الضمان عنه ما لا يجب
فان يذكر مرة بعد اخرى قوله وان كانت اللقطة شيئا يعلم ان صاحبها لا يطالبه كالنواة وتشويناها ان يكون القادوة اباحة فيجوز الانتفاع
بها للواجب فلا تعريف وعنه صلى الله عليه وسلم انه رأى بكرة على الطريق فقال لولا اني خشيت ان تكون من ثمر الصدقة لا كلمتها ولا يعلم خلاف فيه
بين العلماء ولكن تبقى على ملك مالكها حتى اذا وجد ما في يده له اخذها لان الاباحة لا تخرج من ملك مالكه وانما كان القادوة اباحة لا تملكها لان
من الجمول لا يصح ذكر شرح الاسلام انها لو كانت متفرقة لم يجمعها ليس للمالك اخذها لانه لا يصير ملكا له بالجمع وعلى هذا التقاطع السائل وبه كان نصي الصدقة
وفي غير موضع تقيد هذا الجواب بخلاف جواز الانتفاع بها بما اذا كانت متفرقة فان كانت مجتمعة في مكان فلا يجوز الانتفاع بها لان صاحبها لما جمعها فالتا
انه ما التقطها واعرض عنها بل سقطت منه او وضعها لغيره فعاد عن ابي يوسف ره لوجز صوف شاة ميتة كان له ان يمتنع به ولو وحده حسنا
الشاة في يده كان له ان يأخذ منه ولو دفع جلد ما كان لصاحبها ان يأخذ ما بعد ما يعطيه ما زاد الدباغ وفي الخلاصة والفتح
والكثرة والمحط في الماء لا يابس باخذه قوله فان حار صاحبها اخذ ما والا تصدق بها او اكلمها ان كان فقيرا او استغنى عنها
بأذن الامام ويملكها ان شاء وان شاء امسكها ابد استحق صاحبها واذا خشيت الموت يوصي بها كيلا تدخل في الميراث ثم الوثية
ايضا يعرفونها ومتقضى النظم انهم لو لم يعرفوها حتى ملكت وجاء صاحبها ان يضمنوا لانهم وضعوا ايديهم على لقطه ولم يشهدوا الى لم يعرفوها
ويغلب على الظن بذلك ان قصدهم تميتها ويجري فيه خلاف الى يوسف ره وسياقي الخلاف في ذلك في آخر الباب فان جاء
صاحبها بعد التصديق فهو يأخذ بخيارات ثلاث ان شاء امضى الصدقة وله ثوابها لان التصديق وان حصل بأذن المقتطع لم يحصل باذنه اي باذن
المالك وحصول الثواب للانسان يكون بفصل مختار له ولم يوجد ذلك قبل حقوق الاذن والرضا فبالاجابة والرضا يصير كانه فعل نفسه فانه كذا كان قبل
كيف تلحقه الاجابة وهي تتوقف على قيام المحل وتكون محلي المال ليس المال الفقير لها اجاب بان ذلك فيما تتوقف فيه الملك على الاجابة

قال ولقطة الحبل والشم سواهما في المشافعي كالحبل في التعريف في لقطة الحبل ان يجرى صاحبها لقوله عليه السلام في الحبل ولا يجعل القطة الا لمنشدها اولها
قوله عليه السلام اعز عقالها وذكورها ثم عرف قوا سنة من غير فصل ولا نقطة وفي التصديق بعد مدة التعريف فبأن مالك المال من وجبه
في ملكه كما في سائرهما وتاويل ما ذكره انه لا يحمل الا لقطا لا للتعريف والتخصيص بل لبيان ان لا يسقط التعريف فيه لمكان انه لا يجرى بظاهره

على ملك مالك بلا ازام دين عايه كذا يفعل بالبعد الا بقر وان لم تكن له منفعة او لم يجد من يستاجر بها وخاف ان تستغرق النفقة قيمتها باعواها من
بمنطقتهما البقاء له معنى عندنا ببقاء صورة فان الثمن يقوم مقام العين او يصل به الى مثله في الجملة وان كان الاصلح الاتفاق عليها او
له في ذلك وجعل النفقة ديننا عليه او في نظر من الجانيين جانب المالك بابقاء عين ماله له وجانب الملتقط بالرجوع قال المشايخ انما يؤمر بالانفا
يؤمن او ثلاثة على قدر ما يرجي ان يظهر ما كلفا فاذا لم يظهر يؤمر ببيعها لان دارة النفقة مستأصاية للعين معنى بل ربما تذهب العين وتفضل
الدين على ما كلفا ولا نظر في ذلك اصلا بل ينبغي ان لا ينفذ من القاضي ذلك لو اصرح للمقتنين بوجوب النظر واذا باعها اعطى الملتقط من ثمنها ما
في اليومين او الثلاثة لان الثمن مال صاحبها والنفقة دين عليه يعلم القاضي وصاحب الدين اذا انفجر بحبس حقه كان له ان يأخذه ولا تقاضى
ان يعينه عليه ولو باعها بغير امر القاضي لا ينفذ ويتوقف على اجازة المالك فان باعها او بقي قائمة في يد المشتري فان شاء اجاز البيع وان شاء
الابطال واخذها من يده وان جازها في ملكه فان شاء ضمن المشتري قيمتها وان شاء ضمن المبيع فان ضمن المبيع نفذ البيع لان ملك الملتقط
من عين اذ كان ان الثمن للمبيع ويتصدق بما زاد على القيمة وفي الاصل معنى المبسوط في البيعة فانه قال فان كان فمعا الى القاضي واولا
بيته انه التقطها امره ان ينفذ وتصححه المصدر انه يحتمل ان يخصها ولا يؤمر بالنفقة الا في الودية وهذه البيعة ككشف الحال اي يكتشف لقطا
انه التقطها لا المقضاء فلا يحتاج الى خصم له ذكره في المبسوط وفي الذخيرة الامام خصم فيها عن صاحبها وان قال الملتقط لا بيته في يقول له انفق عليها
ان كنت صادقا وفي الذخيرة يقول له ذلك بين يديك لثقات بان يقول امره بالاتفاق او البيع ان كان الامام قال وتقول في الكتاب وجعل النفقة
على صاحبها اشارة الى انه انما يرجع اذا شرط القاضي ذلك وبذلك رايته وهو الاصح وقيل يرجع بمجرد امره وقوله في التقييد واذا حضر المالك للملتقط
ان يمنعه منه حتى يحضر النفقة لانه جئ بنفقه فصار كانه استفاد الملك منه فاشبه البيع منه وقرب من ذلك رد الباقي فان له الحبس لاستيفاء الجعل
لما ذكرنا من التشبيه بالمبيع ولا يسقط دين النفقة بهلاكه في يد الملتقط قبل الحبس ويسقط اذا ملك به الحبس لانه يصير باحبس كاد من من
حيث تعلق حقه به كالكيل بالشراء اذا انقضى الثمن من ماله ان يرجع على الموكل ولو ملك قبل الحبس لا يسقط عن الموكل ولو ملك بعد سقط لانه كان
بعد احتياجه بالحبس كذا ذكره المصدر ولم يحكم خلافا وحافظ الدين في الكافي ايضا فيفهم انه المذهب وجعل القدر في هذا قول زرارة قال في التقييد
قال اصحابنا لو انفق حرم الملتقط بما امر القاضي وجبها بالنفقة فملكتم تسقط النفقة خلافا لزرارة لانها دين غير بدل ان عين ولا عن جعل منه
فيها ولا يتناولها اي العين عقد يوجب الضمان وصرح في الدينا ببع بعدم السقوط عن علمنا الثلاثة فقال لو انفق الملتقط على اللقطة انما يحكم بحبسها
ليانها انفق عليها فملكتم لم تسقط النفقة عند علمنا الثلاثة خلافا لزرارة وحاصل الوجه المذكور في التفسير نفى الحكم عن السقوط لعدم دليل السقوط
فان الدين ثابت وليست العين الملتقطه بها ليست بملكها اذ لم يتناولها احد من الرهن والمصدر اوجبا الدليل وهو الحاق بالرهن وان لم يكن
من حقيقة لكن النقل كما رايته واما ما نقل عن ابي يوسف رد انه ليس له حبسها اصلا فالبعض قوله لقطة الحبل الحرام سواء وبه قال مالك واحمد والشافعي
في قول وفي قول يعسرها ابا حنيفة حتى يجرى صاحبها لا حكم لها سواء ذلك من تصديق ولا ملك لقوله عليه الصلاة والسلام فيما ثبت في الصحيحين من
حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم في الناس فحمد الله واثنى عليه قال ان الله حبس عن مكة افضل من حبسها لرسوله المؤمنين ونما
لمحل الحبل وانما حملت الى ساحة من بنائها وانما التحل لا يجرى كذا لا يقر صديقا ولا يخلع شوكها ولا يخلع ساقها الا لمنشدها بيت المنشذ المعروف بالناشد الطالس

على الملتقط

او ملك

واذا احضر رجل فادعى للقطعة فوجد في يده البيت فاعطى علامته بأسل الملقط ان يدفعها اليه ولا يجبر على ذلك في القضاء
وقال مالك والشافعي يجزئ العلامة مثل ان يمشي ذراعا الى اربعة ارجل عدلها وركبها واما ما رواه مالك ان صاحب اليد يملك في اليد لا يملكه
في الملك فيشرط الوصف لوجود المنازعة من جهة ولا يشرط اقامة البيت لعدم المنازعة من جهة ولأن اليد حق مقصود كالمالك
ولا يستحق اليد البيت وهو البيت اعدا بالملك الا انه محل له الدفء عند اصابة العلامة لقوله عليه السلام فان جاء صاحبها وعدت
عقابه وادفعها فادفعها اليه وهذا لا يباحه عملا بالشرع وهو قوله عليه السلام البيت على اليد في الحديث وياخذ منه كغيره
كان يدفعها اليه استثنائا وهذا لا خلاف لان ما أخذ الكفيل لنفسه بخلاف التكفيل لو ارث غائب عنده او اذا صدقه قبل التكفيل
على الدفء كالحكيل بقض الوديعة اذ صدقه وقيل يجب ان المالك ههنا غير ظاهرا وهو المودع مالك ظاهرا
قال المتقرب ليس للنبات انما هو شجرة المنشور للناس ويروى بالصح وهو معناه والفصل من الاول ان الشد انما يشد به ان الشد انما اذا
عرفتها ومن الثاني ان شدة ما تشد ونشدة ما يكسر النون اذا طلبت او لنا اطلاق قوله عليه الصلوة والسلام في حديث زيد بن خالد
الجبني وغيره وسئل عن اللقطة فقال عفا صحها اي وعافها من عبدة او فترقة ونحوها وكارها اي رباطها الذي شدت به ونحوها سنة وقدم فاما ان
العلم انما هو ما ان يتراضا فيعمل كل على محله او لو كان لا تعارض لان معناه لا يحل الالتقاط الا للبرء ولا يحل لنفسه تخصيصه حيث يشاء فيرفع ويهبط
التعريف بها بسبب ان الظاهر ان ما وجد بها من لقطة والظاهر ان للفرار وقد عرفوا فلا يفيد التعريف فيسقط كما سبق فيما يظهر اباحة فبين عليه الصلوة
والسلام انما للغير من البلاد في وجوب التعريف وقد ثبت في صحيح مسلم انه عليه الصلوة والسلام منى عن لقطة الحاج قال ابن وهب يعني يتركها حتى ياتي بها
ولا عمل على هذا في هذا الزمان لقشو السرة بركة من جوالي الكعبة فضلا عن المتروك والاحكام اذا علمت عليهما اعتبار شرط ثم علم ثبوت صدق متفهما مفسده
بتقدير شرطه مع علم القطع انما هو العلم بشرعيتها بسبب ان العلم استفاؤه ولا مفسدة في البقاء فانه لا يلزم ذلك كالمالك في الاضطراب في الطواف لا
الجلالة قوله فادفعها الى فادعى للقطعة لم يشر الى قيم البيت فان اعطى علامته بأسل الملقط ان يدفعها اليه لا يجبر على ذلك في القضاء وقال مالك والشافعي
واحد من جبر وعطاء علامتها ان يجبر من ذراعا عددا وكما رواه يمين ذلك الحق ان الشافعي يقولنا والموجب للفتح مالك واحد وجها لقوله عليه الصلوة والسلام
فيما اخرج مسلم في حديث ابي بن كعب انما انما يجزئها او وكارها وعافها عطاها بالاولى الا انما تمت بها او اخرها بغيرها عن زيد بن خالد الجبني في ان جازها بها فعرف عفا صها
عدد ما وكارها فاعطى اياه وازفح الكس والعطاء فان صاحب اليد وبه الملقط انما يتاخر في اليد في المالك لانه لا يدعيه فكانت منة من جبر دون جبر
فيشرط ما بوجه من جبر لاس من كل جبر وفي الوصف المطابق ذلك كتمني في الاشرط البيضة لعم منازعة في التوهم جميعا واما ان اليد حق مقصود كالمالك حتى
ان غاصب الملبس من ثيبه ولم يفت غير اليد فيكون مثله لا يستحق الا بالبيضة غير انما انما له الدفء عند اصابة العلامة بالحديث الذي روي به بناء على ان
الامر فيه الاباحة جمعا بينه وبين الحديث المشهور هو قوله عليه الصلوة والسلام البيت على الكفيل ليس على من انكره واتي ان شاء الله تعالى في الرد
والملك بها صاحب اللقطة فعليه البيضة ثم اذا دفعها بالعلامة قطعا يأخذ منه كغيره ستيثنا قال المصنف وبهذا الخلاف لانه يأخذ الكفيل لنفسه بخلاف التكفيل
لو ارث غائب عنده اي عند ابي حنيفة فيما اوصفت الشركة بين الغنماء والوثرة لا يؤخذ من الغنم ولا من الوارث كفيل عنده وعندهما يؤخذ والفرق بين
ان حق الحاضر غير ثابت فيمكن ان يكون المالك غير محمي في توارى الاخر فحاطا بالكفيل بخلاف الميراث فان حق الحاضر معلوم ثابت وكون غيره ايضا
حق امر موهوم فلا يجوز تأخير الحق الثابت الى زمان تحصيل الكفيل حتى يوهوم وبذا يدل على ان دفع الملقط لو كان بالبيضة لا يأخذ كغيره وهو الصحيح
وذكر في جاسق قاضيان ان فيه روايتين والصحيح ان لا يؤخذ واورد على المصنف انه نفى الخلاف في التكفيل في اللقطة وقال في فصل القضاء في
الموارث فيه اي في اخذ الكفيل عند دفع اللقطة روايتان والاصح انه على الخلاف على قول ابى حنيفة لا يأخذ على قوله ما يأخذ هذا اذا دفعه بغير العلامة
فان صدق العلامة او لا معها فلا شك في جواز دفعه اليه لكن ان يجبر قبل جبرها لو اقام منية وقيل لا يجبر كالكفيل لقض الوديعة اذا صدق المودع لا يجبر انما
على دفعها اليه ودفع بالفرق بان المالك بنا غير ظاهري المالك لاخذ هذه اللقطة التي صدق اللقطة مدعيها غير ظاهري المودع في مسئلة الوديعة مالك ظاهرا
وانما اقر للحاضر حتى قبضها واقارده حتى قبض ملك الغير لا يلزمه قبضه لانه اقر على ملك غيره واذا دفع بالتصديق او بالعلامة وجاز ان اقام
البيضة انما لان كانت قائمة في يد المدعي قضى له بها وهو ظاهري وان كان ما كانا خير من ان يعرض له بعض او الملقط فان ضمن القابض

١٢

وإذا
بالقضا

في

كتاب الآيات

لا يبين أخذوا أنفسهم في حق من يتوهم عليه ما فيه من أحياء وأما الضال فقد قيل كذلك وقد قيل تركه أفضل لأنه لا يبين مكانة فيجوز المالك ولا كذلك الآيات يأخذ الآيات إلى السلطان لأنه لا ينفذ على حفظه نفسه بملكات النقطه
شخصا إذا دفع الآيات إليه يجلسه ولو من غير الضال لا يجلسه لأنه لا يؤمن على الآيات الآيات ثانياً بخلاف الضال

وكذلك إذا قال كلوا باسم الله فافهمناهم كأنهم إذا علموا بشدة الله تعالى والسلام الدنيا فامر النبي صلى الله عليه وسلم به فداخلك فقال سقطتني في رسول
فقال عليه الصلوة والسلام على أذهب لي البرار فقل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لك رسل إلى الدنيا ودرهمك على فاسل به بقية
عليه الصلوة والسلام إلى العالم قلنا هذا الحديث فكلم فيه باعتبار تضمنه التناقض قبل التعريف قبل على ضعفه وقول المنذر في لعل تأويله أن
التعريف ليس له صفة ليقربها فمرجعة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ملا من الحق اعلان به وبذا يؤيد الاكتفاء بالتعريف بمروية في غاية
لم يذكر له ذلك إلا بعد أن تمتوا ونزوا واحضره صلى الله عليه وسلم على الأكل نعم يجب الحكم بأن علياً عرفه قبل أن يأتي به إلى فاطمة وإن لم يذكر
وقد رواه عبد الرزاق واسحق بن راهويه والبرار والوليعي الموصلي وفيه أنه أتى به النبي صلى الله عليه وسلم فقال عرفه ثلاثة أيام فعرفه فلم يجد من يعرفه
فرجع فاجهر النبي صلى الله عليه وسلم فقال شاك فيهم وفيه دليل النجاشي لا تمتع من أن التقدير بحول غير ضيق بل لا يتم بل إلى أن يكون نفسه
إلى أن طاعة قطع نظره عنه وفي سند أبي بكر بن عبد الله قال البرار على النظم هو عندي أبو بكر بن عبد الله بن أبي سيرة وهو من الحديث
أما الحديث فهو ترك الحق إلى الحديث ضعيف من جهة الاضطراب في الرواية الأولى من أنهم انما اخلوه بعد انتشاره وصار مني للأكل نيا قض في الثانية من أنه
اعلمه فامره بتعريفه ثم امره بأخذه في الأول أنه دفع عينه للنشر وفي الثانية أنه جعله بينا عليه وقال إذا جاءنا أدنياه اليك وغير ذلك الاضطراب
سوجب للضعيف نعم لو سلمنا حقيقة مكان الثابت به أنه استقر فيه باذن الامام جائز وليس هذا محل النزاع كما تقدم فلم يثبت بعد جواز افتراء
المسقط الغنى فلما سلمنا ضعف حديث أبي هريرة في الصدقة بنار على تضعيف السني كما أجواز التصديق بالاجماع ثم هو ثبت أن المسقط
كما هو مخن لطالبه في اثباته بالدليل ولم يتم له عليه دليل فيجب على الانتفاء

كتاب الآيات

كل من الآيات واللفظ واللفظ تحقق فيه عرضة الزوال والتلف إلا أن التعرض للفعل فاعل مختار في الآيات فكان الأنسب لقبها بالآيات
اللفظ واللفظ وكذا الأولى وفي اللفظة الزمنية بالباب بالكتاب الآيات في اللغة العرب البق بابق كضرب يضرب العرب لا يتحقق
الآيات تصدق الحاجة إلى ما قبل هو العرب قصد نعم توصل الأنصاف ونحوه عن المالك كان قيد القصد مقيد أو الضال ليس فيه قصد التعذيب
بل هو المنقطع عن مولاه بجمله بالطريق إليه قوله الآيات أخذوا أفضل من تركه في حق من يتوهم عليه أي يقدر على حفظه حتى يصل إلى مولاه بخلاف
من يعلم من نفسه العجز عن ذلك والضعف ولا يعلم في هذا خلاف ولكن إن يجري فيه التفصيل في اللفظة بين أن يغلب على ظنه تلفه على الكو
أن لم يأخذه مع قدرة تامة عليه فيجيب هذه أولا فلا تخلف في أخذ الضال قبل أخذه أفضل لما فيه من أحياء النفس التعاون على البر
تركه لأنه لا يبرح مكانه منظر المولاه حتى يجده ولا يخفى أن انتظامه في مكان غير متزجج عنه ليس بواقع بل بخلاف الضلال يدورون متحينين ثم لا شك
في أن محل هذا الخلاف إذا لم يعلم واحد الضال مولاه ولا مكانه إذا علمه فلا يخفى أن يختلف في فعلية رده وأخذه قوله ثم أخذ الآيات بالي بر
أو انما خفي فيجب منه ما عن الآيات لأنه لا ينقطع حفظه عن آيات من الأخذ بالذلك عادة بخلاف اللفظة لما لو فرض قدرته على ذلك لا يجاز
إلى السلطان وبهذا الاعتبار جرحه الملو إلى بين أن يأتي به السلطان أو يحفظه بنفسه وعلى هذا الضال والضالة من الإبل وغيره ما إذا أجاز
الآيات فجاء رسله وأعاد وأقام بنية أنه مجرد ليتخلفه بالمد أنه باق إلى الآن في ملكه لم يخرج بيع ولا بهته فاذا حلفت دفعه إليه وبهذا

وتبين انهم في الردع دون السفر بأصلا جها او لغرض الى ادى القافر وقيل بقيم الاربعون على الايام الثلاثة اذ في اقل من ذلك السفر
قال او ان كانت قيمته اقل من اربعين يعقبه له قيمته الا حرمها قال ثم حرمها في المحرم وقال ابو يوسف له اربعون درهما لان القيمة ربحا كانت
بالنقد فلا ينقص عنها ولهذا لا يجوز الصلح على الزيادة بخلاف الصلح على الأقل كتحط منه وتحميل ان المعصية حمل الخبز على الزمير
قال المالك فيمنع درهم ليس له شيء تحقيقا للفتنة واما ما المولى المدبر في هذا بمنزلة القن اذا كان الرد في حياة المولى لما فيه من
احياء ملكه ولو لم يجرع مما آله لا جعل فيهما كالحق يعقبتان بالموت بخلاف القن ولو كان المولى او ابنه وهو
في عياله او احد الزوجين على الاخر فلا جعل لان هؤلاء يعتبرعون بالمدعة ولا يتناولهم اطلاق الكتاب

[illegible]

عمادون السفر باطلها اى المالك والرادى المفوض الى راي القاضي بقدره على حسب يراه قالوا وبذا هو الاشبه باعتبار قول
بعض الشايع ليقسم الاربعون على الايام الثلاثة لكل يوم ثلثة عشر وثلث قوله وان كانت قيمة اقل من الاربعين ليقضى له القيمة الا ان
قال المم وهذا قول محمد وهو قول ابى يوسف ثم الاول وقال ابو يوسف رحم اخاه اربعون وان كانت قيمة وربما واحدا ولم يذكر
ابى حنيفة رضى عنه كتب الفقه وذكر فى شرح الطحاوى مع محمد وجه الى يوسف ثم ان التقدير بيا ثبت بالنص اى قول ابن مسعود
وعمر بن ووجب اتباعا والراد بالنص اجماع الصحابة بناء على عدم مخالفة من سواها لو جوب حمل قول من نقص منها على النقص
من السفر فلا ينقص عنها ولحمد ان المقصود من ايجاب العمل الغير على الرديهي مال المالك فينقص منه ويرسم ليسلم رضى عنه
لما ذكره على ايجاب العمل فتيقن بالدرهم لان ما ذكره كسور داهم الولد والمدير فى هذا من القدر ان كان المرو فى حياة المولى لما فيه من اجاب
ملكه ويحكمى لانه اما باعتبار الرقبة كما فى المدير او باعتبار الكسب كما فى ام الولد لانه عنه ولا هنا لانه فيه ما غنمه لكنه احق باكسابها
خولده بعد مائة لاجل فيها لاسما ليقعان بالموت فيقع روحه لا ملوك على ما كنهه فذا فى ام الولد انما هو وكذا المدير ان كان يخرج من ا
لاخرج ليقع بالموت اتفاقا وان لم يخرج من اخرج كذلك عندنا وعند ابى حنيفة رحم يصير كالمكاتب لانه ليس فى قيمته ليقع ولا جعل فى رد المكاتب
لان المولى لا يستفيد برده لمكاتب بل استفاد بديل الكتابة فكان كمن لم يرد فم يرد فم لا ينعق شيئا بخلاف القن قوله ولو كان الراد ابا المولى

او ابنه وهو في عيال او احد الزوجهين على الاخر فلا جمل له وقيد في عيال ان رجع الى الر. وادوا الى الابن اقتضى ان يتقيد نفى الجمل اذ كان
الراد ابنه يكون في عيال المالك اسي في نفقته ومؤناته وهو غير صحيح لان الابن لا يستوجب جملا سواء كان في عيال ابيه المالك او غيره
الحال ان الراد ان كان ولد المالك او احد الزوجهين على الاخر او الوصي لا يستحق جملا مطلقا اذ اكد له طلاق الراد كالبائع من المالك مخرج
وباعتباره يجب وكلا جبر من وجه لانه من باب المذمة والاب اذا استأجر ابنه لخدمته لا يستحق عليه اجرته لان خدمته واجبة على الاب
فوجب من وجه وانتهى من وجه فلا يجب بالشك نفي النفقة عدم الوجوب وان لم يكن في عياله فان كان في عياله فطريق الادلة

وان كان يوافق المولى في اختياره فله ان يرضى به وان لم يوافق المولى في اختياره فله ان يرضى به وان لم يوافق المولى في اختياره فله ان يرضى به

انما غلب الرجل فله ان يرضى به وان لم يوافق المولى في اختياره فله ان يرضى به وان لم يوافق المولى في اختياره فله ان يرضى به

في حياة الراهن وموته سوار لان الرهن لا يثبت بالموت وهذا اى كون الجعل على الرهن اذا كان قيمة العبد مثل الدين او اقل كان
مشت اكثر من الدين قسم الجعل على الراهن والمترن فما اصاب ليدن على المترن والبقى على الراهن مثلاً الدين ثلثمائة وقيمة الرهن
اربعمائة يكون على المترن ثلثون وعلى الراهن عشرة ومبار الجعل ثلثون ودار الرهن وتخليصه من الجناية باخذ اذا كان الدين اكثر
قيمة النفس عليها كذا كقولك وان كان يدون اى ان كان العبد الاثني مائة في التجارة دين او اثلث مائة في غير واعرف به المولى
فالجعل على من يستقر المالك لانه مونة الملك المالك في العبد بعد مباشرة سبب الدين كالموقوف ان اخار المولى قفصار دينه
كان الجعل عليه لان الملك يستقر له وان اخار بيعه في الدين كان الجعل في الثمن ببداءه قبل الدين لما قلنا انه مونة الملك المالك
للمرء فظهر ان قول المولى فيجب اى الجعل على من يستقر المالك تجوز فالجواب على المشتري وكانه جعل ملك ثمنه بمنزلة ملكه وان كان
اى العبد جانيا اى جنى خطا فلم يدعه مولا له ولم يهرده حتى يوق فرد من مسيرة ثمانية ايام فهو على القياس يكون الجعل على من سيعير له ان اخار
المولى فذا فهو عليه العود ومنفعة اليد وان اخار دفع الى اوليائه الجناية فليس له مولا له اليم ولو كان قتل عدا فابق ثم رد الجعل على اهل
المولى فلا ياق قتل لم يحصل له مولا له وان عني عنه فاما حصلت بالعدو واولى القصاص فان قتل فالحاصل له ان يشفى لا الملية وان
فظاهر وان كان موهوباً فان البق من وسبب له ثم ردوا الجعل على الموهوب له سوارج الوهب في هبة بعد الرد ولا اذا اذ لم يرج فظاهر فانما يرج
بعد الجحى فلانه وان حصلت له الملية لكن لم تحصل بالرد بل تبرك للموهوب له التصرف في العبد بعد ردته مما يمنع رجوعه من هبة به ورجوعه
واورد عليه انه حصل بالجموع من ذلك ومن الرد اجيب بان التبرك اخر خبر في العلة واليهما يضاف الحكم واما الجواب بانه اذا تبرك
بالكل لا يكون بالرد وحده فلا يدفع الوارد على المهر بل يقره وان كان الاثني البصى فالجعل في ماله لما تقدم انه مونة ملكه وان رد موهبه
فالجعل له وقد بنياد في التميم وكذا التميم يجوز له ان يقره وان كان التبرك في نفسه فكيف لا تبرك له بما جود منه منع ان
في التبرك وفي الكافي للحاكم اقبلت امته ولما ولد رضيع فرد بهما رجل رجلا واحدا فان كان ابنها قارب الحكم فله ثمانون لان من لم يرهن
لم يعتبر القبا وفي الذخيرة والحيث لو اخذ ابقا فخصه منه اخر فجا به الى مولا له واخذ جعله ثم جاز اخره واقام بنية انه اخذه باخذ الجعل منه ثانياً ورجع
السيد على الناصب بما دفع اليه ولو جاز بالابق من مسيرة سفر فلما دخل البلد ابق من الاخذ فوجده اخر فوجه الى سيده ان جاز به من
مدة السفر فاجعل له وان وجد ولا قل فجا به لاجل لو احد منها وفي المبسوط لاجل للسلطان او الشيخة او الخيرة في رد الاثني والمسال
من قطاع الطريق لوجوب الفعل عليهم والى ولا ان يقال لاخذهم العطار على ذلك ونصيبهم له

كتاب المفقود

هو الغائب الذي لا يدرى حياته ولا موته قوله اذا غاب الرجل ولم يعرف لموضع ولا يعلم اى هوام مبيت نصب القاصي من
يحفظ ماله ويقوم عليه اى على المولى يستوفى حقوقه لان القاصي نصب ناظر الكل عاجز عن النظر لنفسه والمفقود عاجز عن نصار
والجئون على القاصي ان الفعل في امرهم ما ذكرنا ماذكرنا في قول القاصي يستوفى حقوقه يريد انه يقبض علامته والدين
الذي اقربه خريم ويحاصم في دين وجب يعقده اى ينفذ الذي نصبه القاصي لانه اصيل في حقوق عقده ولا يخاصم في الدين

فمن اول الاولاد الصغار والاثاث من الكبار والزميني من النكود والكبار ومن الثاني الاخ والخال والخاله واولادهم والبنات
لان حقهم في المطعوم والملبوس فانه يمكن ذلك في ماله بحيث يباح الى القضاء بالقيمة وهي النقصان والتبرع بمنزلهما في هذا
الحكم ولا يصح قيمته كالمضروب هذا اذا كانت في يد القاضيه فان كانت وديعه او ديناً ينفق عليهم فيها اذا كان المخرج والمداين
مقرين بالدين والوديعة والذات النسيب هذا اذا لم يكونا ظاهرين للقاضي فان كانا ظاهرين فراجع الى الاثر او ان كانا غير ظاهرين فراجع الى الظاهر

الذي تولاه المفقود ولا في نسب في عتار او عوض في يد رجل ولا في حق من المفقود اذا جحد من مواعده او عليه لانه ليس بالملك لانما يثبت عند انما هو
بالقبض من جهة القاضى وهو لا يملك المضمومة بل اثاث انما الخلف في الوكيل لقبض الدين من جهة المالك عند ابى حنيفه يملك المضمومة فيه عند ما
لا يملك واذا كان كذلك يعني اذا كان وكيل القاضى لا يملك المضمومة ولو قضى القاضى المضمومة كان قضاء على الغائب والا جرح ان يقول للغائب القضاء
عليه فيما لو ادعى انسان على المفقود وديعه او شريكه في عتار او رقيق او رد العيب او مطالبته باستحقاق لا يسمع الدعوى ولا البيعة لانها انما يسمع
على خصم ونه الوكيل ليس خصماً والورثة انما يصيرون خصماً لموت المورث ولم يظهر موته بعد فيكون قضاء على الغائب وهو لا يجوز الا اذا رآه القاضى
اى رآى القاضى المصانع في الحكم للغائب وعليه حكم فانه يثبت لانه جحد فيه فان قيل ينبغي ان لا ينفذ حتى يمشيه قاض اخر لان النفس القضاة مجتهد
فيه كما لو كان القاضى محدوداً في قوت فان نفاذ قضاءه موقوف على ان يمشيه قاض اخر اجيب يمنع انه من ذلك بل المجتهد بسببه هو هذه
البيعة بل تكون حجة للقضاة من غير خصم حاضر ولا فاذ قضى بها نفذ كما قضى بشهادة المحدث في قوت وفي الخلاصة الفتوى على هذا ثم كان يحتاج عليه
القضاة كالتماز ونحو ما يبيعها القاضى لانه تعذر عليه حفظ صورته ومعناه فينظر للغائب بحفظ معناه ولا يبيع الا بيمينه ولا ينفذ فسادة مفقودا كان او عتاراً الى
ولا غير لان القاضى لا ولاية له على الغائب الا في المخطوط وفي البيع ترك حفظ الصورة بما لم يجرى فاما لم يكن له مال الاعراض او عتار او خادم
واحتج ولده او زوجته الى النفقة لا يباع بخلاف الوصى فانه يبيع العود من على الوارث الكبير الغائب لان ولايته ثابتة
يرجع الى حق الموصى ويبيع العود من فيه حتى يقره بما يكون حفظ الثمن لا يصل الى ورثة الموصى ولا ولاية للقاضى على المفقود لان حفظ
في المبسوط وقال ابو حنيفة ان كان للاب محتاج فله ان يبيع ثياباً من عودته ونفقة عليه وليس له بيع العتار وهو استحسان وفي القياس ليس له بيع العود
وهو قولها وذكر الكرخي ان محمد اذ قال ابى حنيفة في في الامالى وقال يجرى وجه الاستحسان ان الاب وان زالت ولايته لقي اثر حاجته مع استيلاء حاجته
اجتنب ان الحاجة الى ذلك ليس من اصول الحوايج فاذا ثبت بقا اثر ولايته كان كالوصى في حق الوارث الكبير والوصى يبيع العود من دون العتار
على زوجته واولاده من ما ينفق الحاصل في بيته والاصل من ثمن ما يبيع اليه الفساد ومن مال مودع عند مفقودين على مرقال المهر وليس هذا مقصود
على الاولاد قلت ولا يبيع على الطلاق فيم بل يبيع قرائن الاولاد يعني من الاب والجد وان علا والاصل ان كل من استحق النفقة في ماله حال مفقود بغير قضاء او قضا
ينفق عليه من ماله عند غيبته لان لم ان ياخذ واجتهم به من ماله اذا كان منسحب من النفقة والنياب للباس فكان اعطاء القاضى ان كان له مال
عنده او يملكه ان كان عندهم اعانة القضاء على القاضى ثم كان ثانياً ولو انفسهم كل من استحق في حفره الابا القضاء لا ينفق عليه من ماله من الابى الحنفية
قضاة الاولاد لها والاثاث الكبار المكنى بال كذا الاب الجدة الذي من النكود الكبار كل من له الحق النفقة عليه في حال حضوره فضلاً عن غيبته الا الزوجة فانما تستحق
والا بنت غنية لان احتجاقها بالعتق الاستحسان احتجاق غير الحاجه ويقيم بالنكاح من النكاح يعني من الابا القضاء والا تحت الحال النكاح ويقيم من اجرة الاولاد ولو
اتى الى العود من ماله يعني المداين المضموم والملبوس فاذا لم يكن في المداين المطعوم والملبوس يحتاج الى القضاء بالقيمة وهي النقصان والتبرع
غير المفرد ب كذا كذا لانه يصح قيمته كالمضروب وانه اذا كان المداين والدائره والتبرى يد القاضى فان كانت وديعه او ديناً ينفق عليهم منها ان كان المداين
مقرراً بالوديعة والنكاح والنسب المداين كذا كذا مقف بالدين والنكاح والنسب وانه معنى اشتراط اقرارها بالنكاح والنسب فانه لم يكن لها ظاهرين
عند القاضى فان كانا ظاهرين معروضين لا فلا يحتاج الى اقرارها بهما ولو كان الظاهر عنده احد هما بالوديعة والدين او النكاح والنسب جعل كل اثنين احد

فان دفع المودع بنفسه او من عبده القاضى بغير امر القاضى يضمن المودع ولا يبرأ المديون لانه ما دى الى صاحب الحق ولا الى نائبه بخلاف اوقاف
 بامر القاضى لان القاضى نائب عنه وان كان المودع والمديون جاحدين اصلاً او كانا جاحدين الزوجية والنسب لم يتصل احد من مسخري
 خصماً في ذلك لان ما يدعيه الغائب لم يتعين سبباً للثبوت حقه وهو النفقة لانها كما تجب في هذا المال تجب في مال آخر للمفقود قال لا يفرق بينه وبين
 امرأته وقال بالاثارة اذا مضى اربع سنين يفرق القاضى بينه وبين امرأته وتعد عدة الوفاة ثم تزوجهم من شاءت لان عمرهم هكذا اقصى في الله
 استحقاقه الحق بالمدينة وكفى به اماناً ولا يملك من حقه ما لا يفيق القاضى بهجماً بعد ما حصر من اعتباره بالايثار والعدة وبعد هذا الاعتبار
 اخذ القاضى الكاديه على يد المدينين من الصلة بعد ما يشهد لها قوله صلى الله عليه وسلم امرأة المفقود انها امرأته حتى ياتيها اليها او قول على فيها احوالاً انفسه
 حتى يستبين ما اطلاق خوج بياناً للبيان الذي كونه المرفوع ولان الكتاب عرف بقرينة الغيبة لا توجد لفرقة والموت في جواز الاحتمال فلا زال الكتاب بالثبوت على عمرهم وزوجهم
 على ولا محذور بالايثار لانه كان طلاقاً محجلاً فاعتبدوا الشروع في جواز حمله بالثبوت ولا بالغلبة لان الغيبة تقبل كدولة العدة وقبلها لتحل ابدان استمرارها سنة

يشترط اقرار من في حقه المال بالامر الذي ليس ظاهراً فيقر في الاول عند القاضي بان نذره زوجته ونذره ولده وفي الثاني بان له ولديه او على ذميه وقوله
 هذا هو الصحيح اخر اربع جواب القياس الذي قال به زفر لان هذا الاختلاف الروتين قال لا يفيق من الودية شيئا عليهم لان اقرار المودع بذلك ليس
 حجة على الغائب وهو ليس خصماً عن الغائب القاضى على الغائب بلا خصم ومثل هذا في الدين ايضا فلما المودع مقر بان ما في يده ملك فغائب
 وان للولد والزوجة حق الاتفاق منه واقرار الانسان بما في يده معتبر فيقتضيه هو خصماً باعتبار ما في يده ثم يمتدى القضا منه الى المفقود ومثل هذا
 القياس ليس في الودية والدين خاصة بل في جميع اموال المفقود وقد يقال ايضا في جواب القسم القياس ما ذكرت لكن استحسن ذلك بحدوثه بمنزلة
 ابني سفيان وقد اسلفناه قال فيه غدي من مال الكيفيك كيعني عنك بالمعروف اذ هو لفي جواز الاتفاق من مال الغائب لسن تجب له النفقة الزوجية
 والاشتم اذ ثبتت في الزوجة فالولد على خلاف القياس لا يلحق به قرينة غير الولاد بالقياس وثبوت نفقة الاب بالادلة لان حقه فيها كد من حق الولاد فان
 الولاد لا يستحقها بمجرد الحاجة بل اذا كان عاجزاً عن الكسب الاب يستحقها بمجرد اداء وان كان يقدر على الكسب قوله ولودع المودع بنفسه او من عبده

ليز امر القاضى القاضى المودع ولا يبرأ المديون لانه ما دى الى صاحب الحق ولا الى نائبه بخلاف ما اذا دفع بامر القاضى لان القاضى نائب عنه فكان
 ان يامر به لاربا القبض ليس القاضى نائباً في الخط فقط بل فيه وفي القاضى عليه من الحقوق ايضا مما يحتاج في ثبوتة عنده الى سماع بينة وكذا جاز
 ان يكون ما عليه من دين اذا علم بوجوده بخلاف المودع فانه الماسور بالخط فقط فيضمن اذا اعطاهم بلا امره فان قيل ينبغي ان لا يضمن المودع اذا دفعها
 اليهم لانه لو رد الودية الى من في عيال المودع يبرأ اجيب بان ذلك زاد دفعها اليهم للمحافظة عليه لا للاتلاف والاحسن ان ياخذ القاضى منهم خطاً
 لاحتمال انه يملك قبل ذهابه او يحل له النفقة لكن لو لم ياخذ جاز لانه لا يجب خذ الكفيل الا لخصم وليس هنا خصم طالب هذا فلو كان المودع والمديون
 جاحدين صلاحي ما بين كل من الودية والدين والنسب الزوجية او جاحدين للنسب الزوجية متفرقين بولاية والذين بالكس وليا ظاهرين عند القاضى
 لم يتصل احد من تحق النفقة الزوجية والاب والابن خصماً في ذلك في اثبات الدين او النسب او الودية باقائه البينة على شيء من ذلك
 لان المودع والمديون ليسا خصماً في ثبوت الزوجية والقضار بها ولا ان يدعيه الغائب سراً متعدياً لثبوت حقه الذي هو النفقة لانها كما تجب في يده

المال تجب في مال آخر للمفقود واستوفى تفصيل هذا ان شاء الله تعالى في ادب القاضي قوله ولا يفرق بينه وبين امرأته وقال مالك اذا مضى اربع
 سنين يفرق القاضى بينه وبينها وتعد عدة الوفاة ثم تزوجهم من شاءت لان عمر كذا اقصى في الذي استأنوه الجن بالمدينة ولانه منع حقه بالغيبة
 وان كان من غير قصد منه فيفرق بينهما القاضى بغير عدة اعتباراً بالايثار والعدة فانه يفرق بينهما فيما بعد عدة لذلك نذر منه في الايثار بناء على انه لا يوجب
 الفرق بمجرد مضي المدة بل بتفريق القاضى بعد ما لا يجد هذا الاعتبار اخذ في المدة الاربع سن الايثار والسنين من النية بما مع دفع القرض عنها علماً بالسنين
 وحدوث الذي اخذته الجن رداه ابن شيبه ثنا سفيان بن عيينة عن عمر بن عيسى بن جعدة ان رجلاً استفسه الجن على عهد عمر بن الخطاب رضى الله
 عنه امرته عمر فامر ان تترك اربع سنين ثم امر وليه بعد اربع سنين ان يطلقها ثم امر بان لا تعد فاذا انقضت عدتها تفرقت فان جاز وهاهنا خبر
 امرأته والصدان واخرج عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن يونس بن جباب عن مجاهد عن النقيذ الذي فقد قال دخلت الشعب فاستسقيت
 الجن فمكنت اربع سنين ثم اتت امرأتى عمر لمحدث بمعنى الاول واحسنه جع عبد الرزاق من طريق وفيه فقال لعمر لما جاز ان شئت رددت
 امرالك وان شئت زوجكك غير ما قال بل زوجتي غير ما جعل عمر يابا عن الجن يبرئها وزواها الدار قطنى وفيه ثم امر بان لا تعد اربعة اشهر

ج

بني

ومن مات قبل ذلك لم يورث منه لأنه لم يحكم بموته فيها فصار كما إذا كانت حيوة معلومة ولا يورث المفقود ما دام في حال
 فقد كان بقاءه حيا في ذلك الوقت باستصحاب الحال ولا يصلح حجة في الاستحقاق وكذلك لو ادعى للمفقود ومات الموصي ضم
 الأصل أنه لو كان مع المفقود وارث لا يحجب ولكنه ينتقص حقه به يعطى اقل النصيبين ويوقف الباقي وإن كان موصي وارث
 يحجب لا يطعم أصليا لأنه مات عن بنتين ابن مفقود وابن ابن وبنت ابن والمات في يد الأجنبي وتصادق على فقد الابن وطلبت الميراث
 الميراث تعطيان النصف لأنه متيقن به ويوقف النصف الآخر ولا يعطى ولد الابن لأنه محجوب بالمفقود ولو كان حيا فلا يستحق الميراث
 بالشك ولا ينزع من يده لأجنبي الظاهر منه خيانه ونظير هذا الحمل فإنه توقف له ميراث ابنه المات مع ما عليه الفتوى لو كان وارثا لغيره
 كان يستحق الحال لا يتغير بالحق كل نصيبه وإن كان يقطر بالحق لا يعطى وإن كان ممن يتغير به على الأقل لليقين به كما في المفقود قد شتره في كفاية المنع بانه
 فان المولود إذا كان ابن عشرة يدور حول البويكدة أو عقد عشرة فإذا كان ابن عشرين كان بين الصبا والشباب هكذا أو عقد عشرين فإذا كان ابن ثمانين
 يستوى هكذا أو عقد ثلاثين فإذا كان ابن أربعين يحمل عليها الأثقال هكذا أو عقد أربعين فإذا كان ابن خمسين ينحى من كثرة الأثقال والاشغال هكذا
 أو عقد خمسين فإذا كان ابن ستين يفيض الشجوة هكذا أو عقد ستين فإذا كان ابن سبعين يتوكل على عصا هكذا أو عقد سبعين فإذا كان ابن ثمانين يستلقى
 هكذا أو عقد ثمانين فإذا كان ابن تسعين ينضم امعاءه في بطنه هكذا أو عقد تسعين فإذا كان ابن مائة يتحول من الدنيا إلى العقبى كما يتحول الحساب من اليمنى
 إلى اليسرى ولا شك أن بمثل هذا لا يثبت الحكم وإنما المعول عليه الحمل على طول العمر في المفقود واحتياط والغالب فيمن طال عمره وان لا يجاوز
 المائة وقول في المبسوط وكان محمد بن مسلمة يعني بقول أبي يوسف ثم حتى تمين لخطاؤه في نفسه فانه عاش مائة وسبع سنين ليس موجبا لخطاؤه لأنه مبني
 على الغالب عنده وكونه مخرج عن الغالب لا يكون محظيا فيما أعطى من الحكم وكذا ذكر الامام سراج الدين في فرائضه عن نصير بن يحيى انه مات سنة
 لان الحياة بعد ثمانين نادر ولا عجز بالناور وروى انه عاش مائة وتسع سنين او اكثر ولم يرجع عن قوله واختار الشيخ الامام ابو بكر محمد بن حامد انها تسعون سنة
 لان الغالب في اعمار اهل زماننا وكذا لا يصح الا ان يقال ان الغالب في الاعمار الطوال في اهل زماننا ان لا يزيد على ذلك نعم المتأخرون
 الذين اختاروا تسعين نبوه على الغالب من الاعمار والى اصل ان الاختلاف ما جاز الاسن اختلاف الراى في ان الغالب في الطول مطلقا
 قلنا قال شمس الأئمة الا ليق يطرق الفقه ان لا يقدر لشي لان نصب المقادير الراى لا يكون وهذا هو قول المم الاقيس الزم ولكن نقول اذا
 لم يبق احد من ائمة الحكم بموته اعتبارا بحالته بحال نظايره وهذا يرجع الى ظاهر الرواية قال المم والارفق الى بالناس ان يقدر تسعين ارفق منه
 التقدير يستين عندى الاحسن يجوز بقوله عليه الصلوة والسلام اعمار امتي ما بين اثنين الى سبعين فكانت المنتهى لما قال بعضهم فوجئ الى راس
 القاضي فامى وقت راسى المصالحه حكم بموته واعتدت امراته عدة الوفاة من وقت الحكم بالوفاة كانه مات فيه معانته اذا الحكمى معتبر باليقينى قوله
 ومن مات منهم اى من يرث المفقود قبل ذلك اى قبل ان يحكم بموته المفقود لم يرث من المفقود مبرأ على الحكم بموته قبل موت المفقود وفجرى سنا
 فترث ورثته من المفقود لانه لم يحكم بموته المفقود لجد حين مات هذا كان المفقود محكوما بجماعة كما اذا كانت حياته معلومة ولا يرث المفقود ماله في حال
 فقده لان بقاءه حيا في ذلك الوقت لئلا ينفى وقت موت ذلك لاجل باستصحاب الحال وهو لا يصلح حجة في الاستحقاق بل في دفع الاستحقاق على كونه
 جله حيا في حق نفسه فلا يورث ماله في حال فقده ميتا في حق غيره فلا يرث هو غيره وكذلك لو ادعى للمفقود ومات الموصي في حال فقده قال محمد لا
 بهاد ولا بطلما حتى يظهر حال المفقود لئلا يوقف نصيب لمفقود الموصى له به الى ان يفيض بموته فاذا قضى جعل كانه مات الآن وفي استحقاقه
 لما لا غير كانه مات حين فقده ونه معنى قولنا المفقود ميت في مال غيره قوله ثم الأصل انه اذا مات من حيث يرثه المفقود ان كان مع المفقود
 وارث لا يحجب المفقود حجب حرمان ولكنه ينتقص حقه به يعطى ذلك لو ارث اقل نصيبه ويوقف الباقي حتى تظهر حياة المفقود او موته او
 بموته وان كان معه وارث يحجب به لا يعطى لذلك لو ارث شي بياض رجل مات عن بنتين وابن مفقود وابن ابن ابنة ابن والمات المولود
 في يد ابنى وتصادقوا اى الاجنبى والورثة على فقد الابن وطلبت البنات الميراث يعطيان النصف لأنه متيقن به لان اخاهما المفقود ان كان
 حيا فلها النصف وان كان ميتا فلها الثلثان فالنصف متيقن فيعطيانه ويوقف النصف الاخر في يد الاجنبى الذى هو في يده ولا يعطى ولد الابن
 لانهم محجوبون بالمفقود لو كان حيا ولا يستحق الميراث بالشك ولا ينزع من يد الاجنبى الا اذا ظهرت حياته بان كان الميراث للميت عنده مالا

الذين

انهم

كتاب الشركة

أقامت البنات البينة عليه فقضى به لأن أحد الورثة يتعقب خصما عن الباقي فأنج يوزع الفضل الباقي منه ويوضع على يد عدل لظهور خيانة
ولو كانوا لم يتصا و قوا على فقد الابن بل قال الابن الذي في يده المال مات المفقود فنجبر على دفعه الثلثين للبنتين لأن إقراره معتبر فيما
يدرو وقد أقر أن ثلثيه للبنتين فنجبر على دفعه لهما ولا يمنع إقراره قول أولاد الابن أبونا أو عمنا مفقود لأنهم بهذا القول لا يدعون لأنفسهم ما يوقف
الثلث الباقي في يده ولو كان المال في يد البنتين وأتفقوا على الفقد لا يحول المال من موضعه ولا يورث المفقود بل يقضى للبنتين بالنصف ما
ويوقف النصف في أيديهما على حكم ملك الميت فإن ظهر المفقود وجازع إليه وإن ظهر ميتا أعطى البنتان سدس كل المال من ذلك النصف وثلث
الباقي لأولاد الابن المذكور مثل خط الاثنين ولو قالت البنات مات أخونا وليس بمفقود وقال ولد الابن بل مفقود والمال في أيديهما أعطينا الثلثين ووقف
الثلث لأنهما في يده يدعيان الثلثين والمال في أيديهما فإن ظهر ميتا أو منهما السدس له ولو كان المال في يده ولد المفقود أو المفقود على المفقود يعطى البنات
النصف لأنهما إنما ادعياه بالإقرار بفقدته ويوقف النصف الآخر في يد من كان في يده ولو ادعى ولد المفقود أن إياها مات لم يدفع إليها شيئا حتى يقوم
البينة على موته قبل أبيه أو بعده فإن أقامت على موته قبله يعطى لهم الثلث والثلثان للبنتين لأن الميت على إقامات عن بنتين وأولاد ابن وان مات
عليه بعده يعطى لهم النصف لأن الميت مات عن ابن بنت وابن ثم مات الابن عن ولد قال المهر ونظيره أي في وقت الميراث عند الشك في
النصيب المحل فإنه يوقف لميراث ابن واحد على ما عليه الفتوى وأخره بعماروى عن أبي حنيفة يوقف لميراث أربع بنين لما قال في شركاء بنت
بالكونة لابي سحيل أربع بنين في بطن واحد وعما عن محمد ميراث ثلاثة بنين وفي أخرى نصيب بنين وبورواية عن أبي يوسف نصيب واحد
الفتوى ولو كان مع المحل وارث آخر كان لا يسقط بحال ولا يتغير المحل يعطى كل نصيب للتيقن به على كل حال وكذا إذا ترك ابنا وامراة حاملتا يعطى
الامراة الثمن إن كان ممن يسقط بالمحل لا يعطى شيئا وإن كان ممن يتغير يعطى الأقل للتيقن به مثله ترك امراة حاملتا وجده تعطى السدس لأنه لا يتغير
ولو ترك حاملا واما وعما لا يعطى شيئا لأن الأخ يسقط بالابن وجاز أن يكون المحل بنافكان بين أن يسقط ولا يسقط فكان أصل الاستحقاق
مشكوكا فيه فلا يعطى شيئا ولو ترك حاملا واما وزوجة تامة الام السدس والزوجة الثمن لأنه لو كان ميتا أخذت الام الثلث أو حيا أخذت السدس
والزوجة الثمن لأنه لو كان ميتا أخذت الربع والسدس الموقوف للصواب.

كتاب الشركة

هو باسكان الراب في المعروف اور الشركة عقيب المفقود ولتناسبها بوجوب كون مال أحدهما أمانة في يد الآخر كما أن مال المفقود واما
في الحاضر وكون الاشتراك قد تحقق في مال المفقود كما لو مات مورثة وله وارث آخر والمفقود حي وبه مناسبة خاصة بينهما والاول عامية فيها
وفي الابق واللقيط واللقطة على اعتبار وجود مال مع اللقطة واما تقدم المفقود وعليها ولادة لابق لشمولة عرضية الملاك كلما من نفس
المفقود والابق وكان بعضهم تخيل أن عرضية الملاك للمال فقال المال على عرضية القوي حاصل محاسن شركة جمع الاستعانة في تحصيل المال لشركة فليكن
الامتياز أحدهما وقيل أنه اختلاط النصيبين تساهل فإن الشركة اسم المصدر للشركة مصدر شركت الرجل اشترك شركا فظهر أنها فعل الإنسان وقوله
الختلاط والاختلاط فصفة للمال تثبت عن فعلها ليس له اسم من المباداة ولا فطن أن اسمه الاشتراك لأن الاشتراك فعلها أيضا مصدر
اشترك الرجلان افتعال من الشركة ويعدى إلى المال بحرف في يقال اشترك في المال اسي حقا فخط فيه فالمال مشترك فيه اسي تعلق به

الشركة بآية لا ريب على الله عليه وسلم ثبت والناس يتعاملون بها ففرعهم عليه قال الشركة ضربان شركة اطلاق وشركة عقود وشركة
الاملاك العين يرتفعان بغيره لا يشترط ان يكونا من جنس واحد وان يتصرف في نصيب الاخر لا باذنه كل واحد منهما في نصيب صاحبه كما لا يخفى
الشركة يتمتع في غير ذلك كوفي الكتاب كما اذا اختلف جلا ن عينا او ملكا بالاشتراك او اختلط ما لم يكن غير صنم احدهما او يخلط
خطا بمنع التميز زاسا او لا يحد ويحوز بيع احدهما نصيبه من شركته في جميع الصور ومن غير
شريكه بغير اذنه الا في صورة الخلط والاختلاط فانه لا يجوز الا باذنه وقد بينا الفرق في كفاية المنتهى

اي خلطهما وكما في شركة العين اختلاطهما وفي شركة العقد اللفظ المفيد لهذا ويقال لشركة على العقد نفسه لانه سبب خلط فاذا قيد شركة العقد بانها
في اصفه بآية قوله الشركة جائزة القيل شرعيتها بالكتاب والسنة والقول اما الكتاب فقوله ثم شركا في الثلث وهذا من شركته العينية
المقصود والاصلي الذي هو شركة العقد وقوله ثم وان كثيرا من الخلط راي من المشركين لا يفتن على جواز كل منهما مع انه حكايه قول داود وعم انبا
للفصين عن شرعيته اذ ذاك فلا يلزم استمراره في شرعيتها واما السنة فما في ابى داود وابن ماجه والحاكم عن السائب انه قال للسائب
صلى الله عليه وسلم كنت شركي في الجاهلية فانت خير شريك لا تدارى ولا تمارى وروى احمد بن حنبل من حديث عبد الله بن عثمان بن خثيم
عن مجاهد عن السائب عن النبي صلى الله عليه وسلم شاركه قبل الاسلام في التجارة فلما كان يوم الفتح جاء فقال عليه الصلوة والسلام مرحبا يا بني
كان لا يدارى ولا يمارى يا سائب قد كنت تعمل اعمالا في الجاهلية لا تقبل منك هي اليوم تقبل منك وكان ذا سلف وصدقة واسم السائب
صفى بن عابد بن عبد الله بن عمر بن مخزوم وقول السبيط فيه انه كثير الاضطراب فمنهم من يرويه عن السائب ومنهم من يرويه عن قيس بن ابي
ومنهم عن عبد الله بن السائب وهذا اضطراب لا يثبت فيه شيء ولا يقوم به حجة انما يصح اذا اراد المجتهد في تعيين الشريك من كان اما عسفا وهو ثبت
مشاركته صلى الله عليه وسلم فثبت على كل حال قال ابراهيم الحنفي في كتابه غريب الحديث يدارى فهو زنى الحديث اى يدافع ثم ايراد الشارح
هذا انما قيل لان الشركة كانت على عهد الجاهلية وهو جزر الدليل اعني انه ليجت وهم يتشاركون فقرعهم ومفيد الجزر الثاني ما في ابى داود ومسترر الحكم
عن ابي هريرة عنه عليه السلام قال الله تعالى انا ثالث الشريكين بالتمتع احدى صاحبه فاذا خانا خرجت انا من بينهما زاور زين وجاريد الشيطان ^{مفيد}
ابن القطان رحمه الله والبلالي جبال وهو سعيد فان الرواية عن ابى جبال عن ابيه وهو سعيد بن جبال ورواه غيره عن ابيه ^{مفيد} مسندا ورواه الدار
قوله التدر على الشريكين بالتمتع احدى صاحبه فاذا اجان احدى صاحبه دفعا عنها ولا شك ان كون الشركة مشعرة انظر شيئا مما حث عليه
هذا الحديث ونحوه اذ التوارث والتعامل بهما من لدن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يجر اتصال لا يحتاج فيه الى اثبات حديث بعينه فلهذا
لم يرد المعنى على احوال تقريره عليه الصلوة والسلام عليها قوله الشركة ضربان شركة الملاك وشركة عقود وشركة الاملاك العين يرتفعان بالاشتراك بانها
ونظير هذا الحمل من القدورى التصرف في المملوك لا يقتصر على ما ذكر بل ثبت فيما اذا اتفقا عينا او ملكا بالاشتراك او استوليا على مال حربي على
ماله بالاشتراك او اختلاط المالكين غير صنم من احدى جانبا ان اتفق كسبا للمبتاع وان فاختلا ما فيها او اختلط خلطها خلط بمنع التمييز كما لا يخفى
او تيسر كالخطة بالشيء ولو قال العين يملكها كان شاملا لان بعضهم ذكر في شركة الملاك الشركة في الدين فقبيل مجاز لان الدين وصف شرعى لا
وقيل بل يملك شرعا ولذا جاز به من عليه حتى قد يقال ان الية مجاز عن الاسقاط ولذا لم يخبر من غيره من عليه والحق ما ذكره من ملكه ولذا ملك
ما عنه من العين على الاشتراك حتى اذا دفع من عليه الى احدى جانبا كان للاخر الرجوع عليه بنصف ما اخذ وليس ان يقول هذا الذي اخذ حصته
والبقى على المدين حصته لا يصح من المدين ان يعطيه شيئا على انه قضاه واخر الاخر قالوا والحق في اختصاص الاخذ بما اخذ
شريكه ان يهبه من عليه مقدار حصته ويبريه من حصته وحكم هذه الشركة انه لا يجوز له ان يتصرف في نصيب شريكه الا بامره لان كلامنا في نصيب
كلا جنس عن الشركة لعدم تضمنها وكالاته وان يجوز ان يبيع نصيبه من الشريك في جميع الصور واما من غير الشريك فيجوز بغير اذنه في جميع الصور الا في
الخلط والاختلاط فانه لا يجوز بيع احدى نصيبه من غير الشريك الا باذن الشريك قال المعنى وقد بينا الفرق في كفاية المنتهى وحقيقة الفرق

والضرب الثاني شركة العقود وكلها الإيجاب القبول هوان يقول أحد هما شريكك في كذا وكذا يقول الآخر قبلك شرطه ان يتحقق التصرف
المعقود عليه عقد الشركة قابلا للوكالة ليكون ما يستفاد بالتصرف مشتركا بينهما فيتحقق حكم المطلوب منه ثم هي اربعة اوجه مقابلة
وتحذف شركة الصنائع وشركة الربح فاما شركة المفاوضة فهي ان يشترك الرجلان في تساويا في مالهما ويصرفهما وديهما الا انها شركة
عامة في جميع التجارات يفوض كل واحد منهما امر الشركة لأصاحبه على الاطلاق اذ هي من المساءات قال قائلكم لا يصح للناس
وضلا أسراة لهم لا أسرة اذا جعلهم ساءوا أمساوين فلا بد من تحقيق المساءة ابتداء وانتهاء وذلك في المال المراد به ما يقع الشركة فيه
ولا يصح بر النفاصل فيما لا يقع الشركة فيه كذا في التصرف لانه لو ملك أحد هما نصرا فلا يملك الآخر خلفات النساء وكذلك في الدين بينين الشاء الله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وانما يتبين به اى تعديه السبب في زوال الملك في هذا المال فتقال التعدى في غلطه قوله الضرب لثاني شركه العقود وركبتها الايجاب والقبول
ثم فسر بالمعنى بقوله وهو ان يقول احدهما شاركك في كذا فيقول الآخر قبلت اى في كذا من المال في كذا من التجارات البرازية او البقالية في
او في كل مالى املك منها متساويان وفي جميع التجارات وكل كسب من الاخر في المعافضة نحو ذلك على عدم اشتراط لفظ المعافضة كما سياتى وليس اللفظ المذكور
بلازم بل المعنى لهذا اللفظ ان قال اخرج ثلثا من ثمنه وما كان يرجع فلو ثبتا قول الاخر او اخذ الاول ان عقد الشركة ويندب الاشهاد عليها ولو كثر كذا كيفية كتابتها فقال هذا شرك
عليه فلان فلان شركه على تقوى الدائم واداء الامانة ثم بين قدر راس مال كل منهما ويقول ذلك كله في ايديهما يشتركان به ويبيعان جميعا وشي لم يعمل
كل واحد منهما برأيه ويبيع بالنقد والنسيئة وهذا ان ملك كل مطلق عقد الشركة الا ان بعض العلماء يقول لا يمكن ان يكون احدهما براءة الابا نصريح به فالتجيز عنه كتيب هذا ثم
يقول فما كان من ربح فونهم على قدر رؤس ماله وما كان من وطيفة او تبعة فلكل الا خلاف ان اشتراط الودعية بخلاف قدر راس المال
باطل فشرط الودع متفاوتا غير صحيح فيما سئله فاذ كانا اشتراطا متفاوتا فيه ككتابته كذا كذا يقولان شركا على كل حال امكنه اوفى لم يكن في شركه او انما كتيب لتاسخ كذا لا يد

أحد بما لنفسه حقا فيما اشتره الآخر قبل هذا التاريخ قوله بشرط ان يكون التصرف المعقود عليه عقد الشركة قال لا للوكالة وهذا الشركة منصوب على المستعمل
معمول المحتو وكل صوره عتود الشركة تنضم لوكالة تختص المفاوضة بالكفالة وانما شرط ذلك ليكون بالمستفاد بالتصرف مشتركا بينهما فيحقق حكمه على حكم
عقد الشركة المطلوب منه وهو الاشتراك في الفسخ اذ لو لم يكن كل منهما وكيلًا عن صاحبه في النصف واصيلا في الآخر لا يكون المستفاد مشتركا كالاختصاص
المشتري واخره من الاشتراك في التكميد والاحتطاب الاحتشاش والاصطيا وغان الملك في كل ذلك ينحصر بمن باشر السبب قوله ثم
بي أي شركة العقود على اربعة اوجه مفاوضة وعثمان وشركة الصنائع وشركة الوجود وقيل في وجه المحضران العقد اما ان يذكر فيه مال ولا وفي الذكر
اما ان تشترط المساواة في المال ويرى وتصرفه ونفعه وضره او لا فان شرط ذلك فهو المفاوضة والافقو العنان وفي عدم ذكر المال اما ان تشترط
العمل في مال الغير او لا فاللول والصنائع والثاني الوجود وقيل عليه انه يقتضي ان شركة الصنائع والوجود لا يكونا مفاوضة ولا عتمان وليس
كذلك كما سنذكر فيما يأتي فوجه التقسيم ما ذكره الشيخان ابو جعفر الطحاوي والابو الحسن الكرخي حيث قالوا الشركة على ثلاثة اوجه شركة بالاسماء
وشركة بالاعمال وشركة بالوجود وكل منهما على وجهين مفاوضة وعثمان وسياق البيان انشا مقدم قوله فانما شركة المفاوضة فهي ان لشركة بالاعمال
فيستأيدان في مالهما وتصرفهما ودينهما ويكون كل منهما وكيلًا عن الآخر في كل ما يلزمه من عمدة ما يشترطه كما انه وكيل عنه لانهما شركة عامة لقونن

وهذه الشريعة جائزة عندنا استحسننا وفي القياس لا يجوز وهو قول الشافعي وقال مالك لا يجوز في المفاوضة وجه القياس القياس لا يثبت إلا بالجموع والجموع لا يثبت إلا بالجموع كل ذلك بالقرينة فاسد وجه الاستحسان فله صلى الله عليه وسلم فاضوا فإنه أعظم للبركة لأننا يعاملونها من غير تكديبه يترك القياس والمحكمة متحملة تبعاً كما في المضاربة ولا تتحقق إلا بلفظة المفاوضة بعد شرطها عن علم العوام حتى لو بينا جميع ما يقتضيه يجوز في المعتبر هو المعنى قال يجوز بين الحرين المكيبين مسلمين أو ذميين لتحقيق النساء

كل منهما إلى صاحبه على العموم في التجارات والتصرفات لأن المفاوضة الشريعة والمفاوضة المساواة فلهذا مطلق المساواة فيما يمكن الاشتراك فيه فعم المساوى في ذلك والله تعالى ان قول المعاذي من المساواة تساهل لأن المادة أخرى فكيف يتحقق الاشتقاق بل هي من التفويض أو التوفيق الذي منه فاض لما رآه من انتشاره وانما أراد ان معناها المساواة واستشهد بقول الاقوة الاودى لا يصلح للناس فوض لاسرة لهم ولا سرة اوجها لهم مساواة وبعد ذلك ان قول سرة الناس امرهم فمار على ذلك امر القوم وازدادوا وقيل بعد تهمي الاسور بإهل الراي ما صحت فان تولت فبالجمال يتقاروا ومعنى البيت اذا كان الناس تساوين لا كبير لهم ولا سيد يرجون اليه بل كان كل واحد يتقاروا بنفسه كونه كان تحققت المنازعة والفساد كما في قوله لو كان فيما الاله الفساد والفساد جمع سرى وهو سيد وجعله صاحب المنفصل اسم جمع كركب في السرى والسرى فعل جمع فلهذا بالتحريك واصلة سرور فخر كركب او او الفتح قبلها فقلبت الفاء فصار سرور اصل سرى ليراد اجتماعا وسبقت احدتها بالسكون فقلبت الواو ياء ثم ادخلت في الياء وسياقي فوجه المساواة فلا بد من تحقق المساواة ابتداء عند عقد الشريعة وانتهى راسي في مدة البقاء لان عقد الشريعة عقد غير لازم فان لكل منهما ان يفسخه اذا اشتهر فكان لبقائه حكم الابداء فيما يمنع ابتداء العقد من التفاوت في المال يمنع بقاءه حتى لو كان المالان سواء يوم العقد ثم ازدادت قيمة احداهما قبل الشراء فسدت المفاوضة وصارت عناء بخلاف مالور او بعد الشراء بالمالين لان الشريعة انتقلت الى المشتري فانما تغير تغيرا يسيرا في المال بعد خروجه عن الشريعة فيه ولو اشتري بالجمع مال احداهما ثم فصل مال الاخر ففنى القياس فلهذا في المفاوضة وفي الاستحسان لا يفسد لان الشراء بالمالين جميعا قل يمتنع فيلزم بالشرط خرج ولان المساواة قائمة معاً لان الاخر لما ملك نصف الشئ صار نصف الثمن مستحقا عليه لصاحبه ونصف ما لم يمتنع به لصاحبه غير انه لا يشترط اتجاهاً بينهما فصفته فلو كان لاحدهما ورأسهم سود والاخر شهماً بيض وقيمتها متساوية صحت المفاوضة بخلاف مالور اذا كانت لاحدهما الف والآخر ثمانية دينار قيمتها الف صحت فان زادت صارت عناء وكذا لو رثت احدهما ورأسهم أو اتهمها فقلبت عناء ثم المراد بالمال الذي يلزم فيه التساوي ما يقع به الشريعة من الدرهم والدنانير والفلس على قولها دون العروض ولو كان لاحدهما ووليه فقد لم تصح المفاوضة ولو كان له دين صحت الى ان يقبضه فاذا قبضه فسدت وصارت عناء وكذا يعتبر التساوي في التصرف فانه لو ملك احدهما ثم قل له ملكه الاخر فالتساوي وكذا في الدين لما بين من قريب قوله وهذه الشريعة جائزة في قول اصحابنا رحمهم الله استحسننا والقاس ان لا يجوز وهو قول الشافعي ثم وقال مالك ولا يعرف ما المفاوضة وهذا لا يلزم من قبض

كما قيل اذا لم يعرف فكيف حكم بفسادها لان العالم القبول مثل ذلك كناية عن الحكم بالفساد والمعنى لا وجود للمفاوضة على الوجه الذي ذكرتموه في الشرح ولا وجود له شرعاً لا صحة له وقد حكى عن اصحاب مالك ان المفاوضة تجوز وهي ان يفوض كل الى الاخر التصرف في غيبته وحضوره وتكون يده كيد غير ان لا يشترط التساوي في المالين ومن روى عنه القول بالمفاوضة الشبهة وابن سيرين ذكره ابو بكر الرازي وجه قولهما وهو وجه انما تضمنت الوكالة بشرط قبول الجبس الكفالة ليجوز وكل بالقرينة فاسد ولو قال وكلتاك لشرعاً عبداً وثوب لم يجز حتى يبين نوعه وصفته ولو لم يستدبره بالايالة لا يصلح فاجتماعهما يزيد فسادا فان قيل الوكالة العامة جائزة كما لو قال لآخر وكلتاك في مالي صنعت فيه ما شئت حتى يجوز لآخر ما شاء قلت العموم غير ما وفاته لا يثبت وكالة كل في شراره طعام اهل الاخر وكسوتهم فاذا لم يكن عاماً كان توكيلاً ليجوز الجبس في الاستحسان لان اهل الاخر ياردي عنه عزمه فان قال فاضوا فانه اعظم للبركة اى ان عقد المفاوضة اعظم للبركة وقوله عزم اذا فاضتم فاحسنوا المفاوضة وهذا الحديث لم يرد

وان كان احدهما كتابيا والاخر نحو سياجوزا ايضا لما قلنا ولا يجوز بين الحر والملوك ولا بين العبي والصبي والمباذل لا خدام المساواة لان آخر الباين ملك التصرف والكفالة والملوك لا يملك واحدا منهما الا باذن المولى والصبي لا يملك الكفالة ولا يملك التصرف الا اذا المولى قال ولا بين المسلم والكافر وهذا قول ابن حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف يجوز للتساوي بينهما في الوكالة والكفالة ولا معتبر بزيادة تصرفات يملكه احدهما كما لمفاوضة بين الشقوقى الكفالة فانهما جائزة وتفاوتان في التصرف في مترك التسمية لا يكره لان لا لا يفتد الى الجائز من العقود ولها ان لا تساو في التصرف فان الذي لا يشتري برأس المال فهو او خنازير صم ولو اشترها مسلم لا يصح ولا يجوز بين العبدان

في كتب الحديث اصلا المد علم به فلا ثبتت برجة على النعم وانما اخرج ابن ماجة في التجارات عن صالح بن صبيب عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث خصال البركة البيع الى اجل والمفاوضة واختطاط البر بالشيء للسبب لا البيع وفي بعض نسخ ابن ماجة المتأخرة بدل المفاوضة ورده ابراهيم الحربي في كتاب غريب الحديث وضبط المعارضة بالعين والفساد وفسر بالبيع عرض لوجوه مثله والاخر اذ ذكره من ان الناس تعاملوا بها من غير تكبير وبتيرك القياس لان التعامل كالاجماع ولومنع ظهور التعامل بها على الشروط الذي ذكرتم من المساواة في جميع ما كل من التفويض بل على شرط التفويض العام كما عن الكمال لكن ثم اجاب عن القياس فقال الجمله محتملة لا يثبت بها والتصرف قد يصح تبعا ولا يصح مقصودا كما في المضاربة فانما تصرف لوكاله ليشترط بمجمل الجنس كذا اشركه الخان فلاتيم الا ازام وانظم الكلام انكلا وهو قوله والجمله محتملة تبعا للجواب عن الزام الكفالة بمجمل فصل الجواب فيها في المبسوط فقال واما الجملة فيها لا تبطل ككفالة ولكن يمكن لسائر السببنا وهو مستخدم بها لان كل واحد منهما انما يصير ضامنا عن صاحبه بالزمن بتجارته وعند اللزوم المضمون له والمضمون به معلوم وكان المصرا انما لم يرج عليه لانه لو صححت الكفالة بمجمل ابتداء لان عند اللزوم لا بد ان يتعين المكفول له فاكفى بنفى الا ازام لما ذكره من ان الشيء قد يصح تبعا لقصد ولا يلزم من عدم صحة الكفالة كذلك قصد اعدم صحته فمنا وعلى هذا يمكن اثبات ضمننا شرعا فاذ من هذا الجواب كذا تصرف نافع لا مانع فيه ا فوجبه بجهة والمانع وهو لو كان بمجمل والكفالة بمجمل يمنع اذا ثبتت قصد او لا يلزم من منع الشيء اذا ثبتت قصد اسنده اذا ثبتت ضمننا فان قيل فمن اين اشترا المساواة في المال قلنا هذا امر يرجع الى مجر الاصطلاح وذلك ان الشركة في صورة يكون الشريكان تساو بين المدين على وجه التفويض على العموم جائزة بل مانع كما في صورة عدم تساو بينهما قلنا ان عقد ا على الوجه الاول سمنيا الشركة مفاوضة والاسمين باعنا اخر انا اكتفينا بالمفظ المفاوضة في ثبوت الشرط المذكور لجعلنا اياه علما على تمام المساواة في امر الشركة فاذا ذكرنا اثبت احكامها اقامة اللفظ مقام المعنى بخلاف ما اذا لم يذكر بالعموم تحقق رضا بهما باحكامهما الا ان يذكر اتمام معناها بان يقول احدهما وبها حران بالغان سلمان او دميان شاركتناك في جميع الملك من نقد وقدر تا ملك على وجه التفويض العام من كل مسا لاخر في التجارات والنقد والسياسة وعلى ان كلا منهما من الاخر لا يلزم من امر كل بيع وهذا قول المنع ويتعقد بلفظ المفاوضة لتعذر شرطا الطعن فم العوام حتى لو بينا جميع ما يقتضيه يجوز لان المعبر هو المعنى واللفظ وسيلة الى اقامته ولو عقد بلفظ المفاوضة وبعض شرطا انما ثبتت العقدت عننا اذا لم يكن المنفى من شرط العنان فيكون تعبيرا بالمفاوضة عن العنان قوله فلن كان احدهما كتابيا والاخر نحو سياجوزا ان فيه التوصل وقول لما قلنا اى لتحقيق التساوى اذا كان من ملة واحدة قوله ولا يجوز بين الحر والملوك ولا بين العبي والصبي والبائع لتغير المساواة لان الحر البائع يملك التصرف والكفالة والملوك لا يملك احدهما منها الا باذن المولى والصبي لا يملك الكفالة اصلا ولو اذن له المولى ولا يملك التصرف الا باذنه قوله ولا بين الكافر والمسلم وهذا عند ابن حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يجوز للتساوى بينهما في صحة الوكالة والكفالة وكول احدهما وهو الكافر يملك اداة تصرف لا يملكه الا كذا تصرف على الخمر ونحوه لا معتبر بعد تساو بينهما في اصل التصرف مباشرة وكفالة وصار كالمفاوضة بين الشافعي والنسفي فانها جائزة وتفاوتان في العقد على مترك التسمية الا انه يكره اى عقد الشركة بين المسلم والكافر لان الذي ينتهى الى الجائز من العقود او لا يجوز من الربا فيكون سببا لوقوع المسلم في اكل الحرام وقوله الا انه يكرهه اى عقد الشركة بين المسلم والكافر لان الذي ينتهى الى الجائز من العقود او لا يجوز من الربا فيكون سببا لوقوع المسلم في اكل الحرام وقوله الا انه يكرهه اى عقد الشركة بين المسلم والكافر لان الذي ينتهى الى الجائز من العقود او لا يجوز من الربا فيكون سببا لوقوع المسلم في اكل الحرام

ولو كانت بغیر ما لم تلزم صاحبه في الصحيح لانعدام معنى المفاوضة ومطلق الجواب في الكتاب تحول على المقيّد وضمان الغضب
والاستهلال كمنزلة الكفالة عند أبي حنيفة ولا نة معاوضة انحاء **قال** فان ورث احد هما ما لا يعظم فيه الشبهة او وهن
ووصل الى بقاء بطلب المفاوضة وصارت عنانها الفواة المساراة فيما يصلح راس المال ذهي شرط فيه ابتداء وبقاء وهذا لان الآخر
لا يشاركه فيما اصاب به لانعدام السبب حقه لانها تقتضي ان لا يحكم في المساواة ليس بغير طينة له امد حكمه لا ابتداء لكونه عيودا لم

احد بما مال عن اجتناب الزم صاحبه عند أبي حنيفة رد وقال لا يلزم صاحبه لانه اسي الكفيل متبرع ولهذا لا تصح الكفالة من العبد الماذون الكتاب
ولهذا ايضا لو صدر لابي عقد الكفالة من المريض عرض الموت صح من الثلث وصار كالاقراض اذا قرض احد هاتين مال لتجارة الانسان لا يلزم
الشريك وانما اقتصر على صدور عقد الكفالة في الرض لان المريض لو اقرض لكانت راسقة على المرض لربحت في كل المال بالاجماع لان الاقرار به الما في حال
بقائه هو في حال البقاء معاوضة على شدة كونه في الارض كون الاقرار لا يلزم الشريك ولو اخذ فيه متعبد به فقول محمد وظاهر الرواية عن أبي حنيفة ثم قال بعضهم قال
ابو يوسف لم لا يلزم في الاصلح عبادة الاصلح نقلها في النهاية وغيره كما نقل قال الضمين يعني القرض لشركه نوى المال او لم ينو قياس قول أبي يوسف
يضمن المنتصر من حصه شركه قال وهذا فرع اختلافا في ضمان الكفالة فعند أبي يوسف ضمان الكفالة ضمان تبرع فلا يلزم الشريك كذا المقرر
وعند أبي حنيفة ضمان الكفالة يلزم الشريك والكفيل في حكم المعتصن ولأنه حنيفة رد انه اسي عفت الكفالة
عفت تبرع ابتداء ومعاوضة بقاء كالبشرط العوض لانه اسي الكفيل المذلول عليه بالكفالة يستوجب ضمان على المكفول عنه بان يؤديه عنه اذا
كفل بامره فيلزم شركه بعد ما لم عليه في النظر الى البقاء يتضمنه المفاوضة وبالنظر الى الابتداء لم يصح ممن ذكره والوجه ان يقول ممن ذكره يعني الصحيح
المماذون والمكاتب لا يبعد ان يكون مبنيا للمكفول بلا ضمانة سقط من قلم الكاتب باليشبه الما وهذا لان الكفالة في الابتداء تبرع فلا تتيصور
تمامها معاوضة لان التمام بنا على الابتداء وقد يقال ان الكفالة تملأ في الذمة والذمة في المماذون كالمشرك بنيه وبين المولى حتى يصح اقرار المولى
عليه في الذمة بقدر قيمته فلم يخلق الكفالة حقيقة بخلاف الحر البالغ لانها لان حقيقة فصحت ثم تمت معاوضة فتمت الشراكة لان لزوما
ليس لانه في البقاء لانا انما نقول يلزم شركه بعد ما لم الكفيل بخلاف الكفالة بالنفس لانا تبرع ابتداء وبقاء والا يستوجب المكفول له على الكفيل
شيئا في ذمة من المال لان الاقرار من فانه اعارة مخفية ابتداء وانما لا معاوضة والا كان بيع القدر بالنسبة في الاموال الربوية فتكون كشكها
مثل الدرهم والدنانير المقرضة حكم عينها لا حكم البديل ولهذا لا يصح في التاجيل اسي لا يلزم ان يجري على موجب التاجيل في الاعارة والقرض
والالزام الجبر فيها تبرع وهو باطل على ان عن أبي حنيفة رواية الحسن في القرض انه يلزم الشريك بنا على شبهة المعاوضة بلزوم مثل فلما
ان يمنع قوله ولو كانت الكفالة بغیر امره اسي امر المكفول عنه لا يلزم صاحبه في الصحيح لانعدام معنى المعاوضة انتساب ايضا ولا يتكهن
من الرجوع عليه وقوله في الصحيح يشير الى خلاف الشكخ واذكروا لهم مختار الفقيه الى الليث وحمل مطلق جواب الجامع الصغير عليه وعامة الشكخ
جروا على الاطلاق ولم تميزوا المتفرقة بين كونها بامره او لا قوله وضمان الغضب والاستهلاك وكذا ضمان الخالفة في الودعية والعارية والاقرار
بهذا لا يشاركه في تبرع شركه ولا معنى لتخصيص المص ابا حنيفة مبالا لان ضمان الغضب والاستهلاك محمد مع ابي حنيفة في انه يلزم شركه وفي الكفالة
مع ابي يوسف كما نقله انما لا يبي يوسف فيما لانه ضمان وجب لسبب حتمية تجارة فلا يلزم شركه كارتس الحياية ولانه بدل المستهلك المستهلك
لا يحتمل الشراكة ولما ان ضمان الغضب والاستهلاك كضمان التجارة ولهذا صح اقرار المماذون به بعد اكان او صبياحا وكذا المكاتب لو اخذ
به في الحال ثم سوبد مال تصح فيه الشراكة لانه انما تجب باصل السبب وعند ذلك الحمل قابل للتكليف كذا الملك لمغضوب والمستملك
بالضمان اذا كان كذلك كان كل من المتعاوضين ملزم بالضرر والغنة وفي الكافي في الاعارة المدين نظير الكفالة خلافا لعلينا لا ونحو كونها معاوضة
عنده انتما انه لو ملك لربن في يد المدين يرجع البعير على المدين بقدر ما سقط من دينه ولو اقر احد المتعاضدين بدين لمن لا يجوز شهادته له

ثم قوله ولا يجوز بأسوي ذلك يتناول المكمل والموزون والعدد في المتعارف لا خلاف فيه بيننا قبل الخلط ولكل واحد منهما ربح متاعه وعليه وصيغته وان خلطتم استلزاما فذلك في قول أبي يوسف ربح الشركة شركة ملك لشركته لا عقد عندكم فتم شركة العقد ثم الاختلاف يظهر عند التساوي للمالكين اشتراط التقاض في الربح فظاهر الرد ما قاله أبو يوسف لا أنه يتعين بالنسبة لكل واحد من الطرفين

بالعروض والاتحاد بينهما وقال الأوزاعي وحامدين أبي سليمان يجوز الشركة المضاربة بالعروض ولو وقع تقاض في سبيل ربح كل بقية عنده عند العقد وكما لا يجوز بالعروض لا يجوز ان يكون راس المال احد معاوض والاخر دراهم ودنانير ولم يشترط حضور المال وقت العقد وهو صحيح بل الشرط وجوده وقت الشراء وقدم انه لو وقع الى رجل آخر لاقاد قال اخرج مثلما واشترى بالبيع فما ربحت فهو بينهما ففعل صح الا انه لا بد ان يقيم البينة انه فعل ليلزم الاخر اذا لم يصدر عنه ثبوت وصية وقيد بالدراهم والدنانير لاخراج الخلط والشركة يصح ان راس مال الشركة الا فيما سلكه وما الفلوس النافقة فلم يذكر القدر في الحكم بالفضل في الحكم فيها خلافا لما قيل يقتصر على ان قال لا يجوز الشركة الا بالدراهم والدنانير والفلوس خصص لك في الجواز بالفلوس على ما ذهبوا اليه من ان الجواز مطلق عن جنس جنس وبأبي يوسف لاننا انما صارت ثمتا باصطلاح الناس وليس ثمتا في الاصل وهم لم يتعاملوا ان يجلبوا راس مال لشركة وعنده محمد بن حوز وهو قول أبي يوسف الاول وقال المصنف قالوا يعني المتأخرين هذا قول محمد بن حوز على سبيلين احدهما ان الفلوس لا يتعين بالتعيين ولا يجوز بيع الفلوسين اذا كان بينهما عند محمد بن حوز مثلا فلما وسياقي الوجه والتقدير باعيانها احترازها عما لو باع فلان الفلوسين شيئا فانه لا يجوز اتفاقا لان حرية النساء ثبتت باتحاد الجنس جبر قول مالك ان الجنس اذا كان متحدا فقد عقدت على راس مال معلوم فكانت كالنقد بخلاف المضاربة حيث لا يجوز الا بالنقد لانها شرعت على خلاف القياس لما فيها من ربح بالمعنيين فان المال غير مضمون على المضارب يستحق ربحه فقط على مورد الشرع ولنا ان راس مال الشركة في العروض والمكمل والموزون يودي الى ربح بالمعنيين لانه اذا باع كل منهما عنده واقف ففاضل الثمنين فما يستحقه احد بهما من الزيادة على حصة راس المال الذي قسم عن غيره بالمعناه ولم يضمنه بخلاف النقد فان كل واحد منهما وكيل عن صاحبه في الشراء بهما ولا يشترط كل منهما لا يتعلق براس المال لعدم التعيين فيكون واجبا في ثمنه فربحه ربح ما ضمنه فان قيل هذا لا يلزم لانه لا يشترط خلط العرضين للاتحاد بينهما مكملين او موزونين او غيرهما من القيمة ككتاب للملك راس من ثمة واحدة فلما الخلط لا يلزم الاشتراك في كل ثوب وجبه مثلا فاذا باع حمله في وقت طلوع السعر من لك لم يعلم ان عدد ربح من الآخر وقبضه المشتري تساويا بل الظاهر انها متفاوتان فيلزم اختصاص كل واحد بما يربحه من الزيادة ولكه وانما خص عنه ليس لا يصب قدر ملكه وهو مجهول فقد اوى الى تعذر الوصول الى قدر حقه ورجح الا انهم يضمنون لان القيمة لا تعرف الا بالجزء والثلث ولا ينفيد ان العلم بالقيمة فيؤدي الى المنازعة فيه وهذا انما يلزم لو اعتبر راس المال قيمة العروض اما اذا كان هو نفس العرض من جنس واحد مثمة القيمة وقت العقد وقد خلطاه فيه فلا تنازع نعم اللازم ربح بالمعنيين وتعدا ما يدفعه ولان اول التصرف في العروض البيع وفي النقد الشراء وبيع الانسان مال على ان يكون الآخر شريكا في ثمنه لا يجوز وشراؤه شيئا بماله على ان يكون الآخر شريكا فيه يجوز وعلمت ان الخلط لا ينفي ذلك جبر قول محمد بن حوز ان الفلوس اذا كانت نافقة خرج رواج الاشياء بالحق بعد الاتحاد لا ينفق في يوسف ان ثمنيتها بتبدل ساعة فساعة فانما باصطلاح الناس لا بالخلقة ففي كل ساعة ينفق بانفسار الخلقة وتصير ثمتا باصطلاح القاييم ولا ينفي ان هذا انما هو في الملاحظة انما في الخارج في ثمن مستمر واستمر الاصطلاح عليها ولما قال الاسيحي في الصحيح ان الشركة على الفلوس يجوز على قول الكل لانما صارت ثمتا باصطلاح الناس ولم يردوا اشتري شيئا بفلوس لغيرها لم يتعين تلك الفلوس حتى لا يفسد العقد بغيرها قال المصنف وعن أبي يوسف مثل قول محمد الاول اقيس الظاهر ان قوله مع ابي حنيفة مستغرق في بيع فلان الفلوسين عن ابي حنيفة جواز المضاربة بها وعلى ما ذكر في بسوط الاسيحي يجب ان يكون قول الكل لان على جواز الشركة والمضاربة بالفلوس النافقة وعدم التعيين وعلى منع بيع فلان الفلوسين كما ذكرناه فليعلمه حيث قال ولا يجوز الشركة باسوي ذلك لان التعامل الناس بها كالشركة وهو غير المعنى والنقد وهي القطعة المذمومة

ولحمد لله الذي جعل البيع بها ديناً في الذمة وبيع من حيث انه يتعين بالتعيين فعملنا بالشعيرين بالاضافة الى المحالين مخلوقا والعروض
كانت ليست ثمة اجمال ولو اختلفا جنسا كالخطة والشعير والزيت والسمن ثم عقد التجوز الشركة بالاتفاق والفرق لمحمد ان المخلوط
من جنس واحد من ذوات الامثال ومن جنسين من ذوات القيم فتمكن المجهالة كما في العروض واذا لم تصح الشركة تحكم المخلوط قد بيناه في كتاب الفضل

منها فعمل المم اخلاف الرواية في ذلك واية الجاه لا تكون المناوضة بشا قبل ذمها وفرضه ومراوه التبرع في التبرع سلتعين بالتعيين فلا يصح راس
مال الشركات والمضاريات وذكر في كتاب الصفات ان النقرة لا يتعين بالتعيين حتى لا يفسخ العقد بهلاكها قبل التسليم فعلى هذا يصح راس مال فيها وفي المخرج
انما خلقا ثمينين ثم قال الا ان الاول اصح يعني رواية لانها انما خلقا للتجارة لكن الثمنية تنقص بالضرر بخصوص فخرج ضررها جليا فانها يتعين لينة وينسخ العقد
بهلاكها قبل التسليم ولم يجر التعامل بها ثم قال الا ان يجري التعامل بها اي بالتبرع والنقرة استثنان من قوله اصح وهو كونها لانصح الشركة بها فكان الثابت انهم اذا تعاونا
لفعل الذميب والصفة صلحت راس مال في الشركة والمضاربة ثم قال المم قوله اي القدوري لا يجوز بما سوى ذلك يتناول المكيل والموزون والمعد
التقارب والاختلاف فيه بينا في قبل المخلوط لانها عرض محضه لكل منها ساعده عليه وصيغة يتعين بربح وكذا ان خلط ثمة اشتركا عند ابي يوسف اي لكل منهما
ساعده خصمه ورجح وصيغة لانفكا شركة العقد والوصية خسارة التجارة يقال منه سبنا المفعول وضع التجار وكس في سلته يوضع وصيغة اي خسر وقال قوم
من العرب وضع يوضع كويل يوجل وعند محمد لم يفسخ شركة عقد اذا كان المخلوط جنسا واحدا ثمرة الخلاف تظهر في اشتراط التفاضل في الربح فنقد الجواب
لا يصح وعند محمد لم يفسخ شركة عقد اذا كان المخلوط جنسا واحدا ثمرة الخلاف تظهر في اشتراط التفاضل في الربح فنقد الجواب لا يصح
فيه الحال من المخلوط وعدمه كما ان المخلوط لا يفسخ في المخلوط وعدمه وهذا لان المانع قبل المخلوط يكونه يودى الى ربح المضمين وهو بعينه متوجز
بعد المخلوط بل يزداد قدره لان المخلوط لا يكون الاستعانة بغير العنى النفس وكيف يكون مفسخا للشركة قوله لا يفسخ في المخلوط والمعد والموزون والمعد والموزون
عروض من وجهه حتى يتعين بالتعيين ثمن من وجهه حتى يصح الشركة بها ديناً في الذمة وهو من حكم الاثمان فعملنا بالشعيرين بالاضافة الى المحالين وهما المخلوط والمعد والموزون
قبل المخلوط فلا تجوز الشركة بغيره بل يفسخ العقد اذا كان المخلوط ثابت شركة الملك فكذا بهما شركة العقد بخلاف العروض فانها ليست ثمة اجمال في المخلوط او غيره
وجعلنا المكيل والموزون قبل المخلوط ليس شيئا غير المضمين اليشبه به بل هو عرض محض وازداد في العرضية في التجارة وكون الشيء متصلا في حقوقه وله
شبهه باخرى لا يقال له شهادا وغايتهم ان الثبوت في الذمة عرض عام يقتضي مختلفين المفسد وهو ربح المضمين لا يتخلل بالمخلوط ولا لازم قول مالك وقد بينا
ولو كان المخلوط والتمسكين كالخطة والشعير والزيت والسمن ثم عقد التجوز الشركة بالاتفاق والفرق لمحمد ان المخلوط في تنفكي الجنس حيث يجوز
والمتخلفين حيث لا يجوز ان ما من جنس واحد من ذوات الامثال حتى لنفسه متلفه فتمكن تحصيل راس مال كل منهما وقت القيمة باعتبار
والنحو من اثنين من ذوات القيم متى يلزم متلفه فتمكن الجواب لا يمكن ان يصح كل منهما الى غير حقه من راس المال وقت القيمة كما في العروض
قوله تحكم المخلوط قد بيناه في كتاب الفضل ايرادنا الجاه مع الصغير ولم يتفق في هذا الكتاب ولكن تأويله انه يعني في غيره الا انه خلاف المعتاد ومن المفسرين
في اللسان هذه العبارة والحاصل ان النفاذ لا يفسخ لنفسه المخلوط الا اذا اخلط بحسبه او بخلاف حقه ولا يتم كشره رجل خلطه بربح غيره او تميزه
بغيره كخطة خلطها بشعير لانه القطع حتى لا يكسرها هذا المخلوط استهلاك بخلاف ما تيسر مع كخلط السود بالبيض من الدرام ليس موجبا للفساد
لانها يمكن المالك من الوصول الى عين ملكه وحيث وجب الفسخ بحسب على النفاذ سواء كان اجنيا عن المخلوط ما كثر المردع وغيره من في عيا كبر
كان اخصوا او كان في عياله فان لم يظفر بالمخلوط فقال احدا المالكين انا اخذ المخلوط واعطى صاحبي مثل ما كان له فرض صاحبه جاز لان الحق لهما فاذا
بذلك صح وان سلب بيع المخلوط وقيم الثمن منها على قيمة الخطة والشعير على ما ذكره وهو ان يفسد صاحب الخطة بقيمتها مملوطة بالشعير وصاحب
الشعير بقيمتها غير مملوطة بالخطة لان الخطة تنقص باخلطها بالشعير وقد دخلت في البيع بهذه الصفة فلا يفسد بقيمتها الا بالصفة التي جبت بها او افسد

قال داود الراد الشرية بالعرف وبيع كل واحد منهما نصف ماله ونصف مال الآخر فعدا الشركة قال في هذه شركة ملك للمبايعين العرف
لا يفسد مال الشركة وتاديله اذا كان قيمة متاعهما على السواء ولو كانت بينهما تفاوت بيع صاحب كل واحد منهما يثبت به الشركة

يزداد قيمة بالاختلاف لكن هذه الزيادة من مال صاحب الحصة فلا يستحق ان يضرب بها مخلوطا فلذا يضرب بقيمة الشئ غير مخلوط قبل هذا الجواب المتفق
على قول ابي يوسف ومحمد ورواية الحسن عن ابي حنيفة ان ملكا لا يقطع عن المخلوط بل له الخيار بين الشركة في المخلوط وبين تضمين الحصة على ما عليه ظاهر
من سبب المخلوط ملك الحصة جفت في دمه فلا يبيع ماله في رتيها لانه من الحجر عليه بالوصية لا يري ذلك والاصح ان قوله جميعا لان ملكهما وان الفسخ من
فالحق فيه باق المثل كل منهما الى بدل ملكه ولذا لا يباح للمخلوط الانتفاع بالمخلوط قبل اداء الضمان فليقتضيهما يكون لهما ان يتوقفا حتما من المخلوط
صاحبا بالرضى او سبعا وقسمه الثمن فان اتفقا على المخلوط وصنياه وبيعوا واحدا كسبل او موزون صار عينا مشتركة فاذا باعاه انقسم على قدر ملك كل
منهما ولو كان المخلوط غير مثلي كالشباب فباعا باثمن واحد انقسماه على قيمة متاع كل منهما يوم باعاه لان كل منهما باع ملكه فلهما ان يتوقفا
عليهما باعتبار القيمة وان كانا جنسين مثليين فالثمن بينهما اذا باعاه على قدر قيمة متاع كل منهما يوم خطاه مخلوطا لان الثمن بدل البيع فيقسم على قيمة ذلك
كل منهما وملك كل منهما كان معلوما بالقيمة وقت الخطا فيعبر بملك القيمة لكن مخلوطا ان لم يزد وبالمخلوط قيمة احدهما لانه دخل في البيع بهذه
فان كان احد سبعا يريده الخطا خيرا فانه يضرب بقيمة يوم يفتسبون غير مخلوط مثلا قيمة الشئ يزداد اذا خلط بالمخلوط وقيمة الحصة تنقص فصاحب الشئ يضرب
بقيمة غير مخلوط لان ملك الزيادة ظهرت في ملكه من مال صاحبه فلا يستحق الضرب به منه وصاحب الحصة يضرب بقيمتها بمخلوطه بالشئ لان النقصان حاصل
بكل هو راجع به وهو المخلوط وقيمة ملكه عند ذلك ناقصة فلا يضرب الا بذلك القدر وقد طعن عيسى رضي في التفصيلين جميعا فقال قوله في الفصل الاول
في بقرته يوم خطاه وفي الفصل الثاني في يوم يفتسبون غلط بل الصحيح انقسم الثمن على قيمة كل منهما يوم البيع لان استحقاق
الثلثين به وصار كما لو لم يخطاه وباعا لكل حصة فان قيمة الثمن على القيمة يكون وقت البيع الا ان يكون قيمته يوم البيع و
يوم الخطا والقسمة سواء ورد ثلثا لانه بان معرفة قيمة الشئ بالرجوع الى قيمة مثله في الاسواق ليس للمخلوط مثل يباع فيها
يمكن اعتبار قيمة ملك كل منهما وقت البيع فاذا تعدلنا وجب لصاحب المصير في التقويم في وقت يكون معرفة قيمة ملك كل منهما كما في جارية مشتركة
بين اثنين اتفق احدهما في بطنها فهو من القيمة نصيب شريكه وقت الولادة تعدل معرفتهما وقت المثل فيصير الى معرفة تقويم في اول الاولات
التي يكون معرفة القيمة به هو ما بعد الولادة فلذا انما يصار الى معرفة قيمة كل في اول وفاته لانه كان وهو عند الخطا الا انه اذا علم ان المخلوط يري في مال
و ينقص من مال الآخر فقد تعدل قسمة الثمن على قيمة ملكهما وقت الخطا ليتقنا بزيادة ملك احدهما ونقصان الآخر فاعتبرت القيمة وقت القيمة
باعتبار ان عند الخطا ملك كل منهما من اذويت الامثال فيجوز حتى كل منهما يوم الخطا كالباقي في المثل الى وقت القسمة فيقسم الثمن على ما سجد
كل منهما بمخلوط ما اذا لم يخطا لان تقوم ملك كل منهما وقت البيع هناك يمكن فاعتبرنا في قسمة الثمن قيمة كل منهما وقت البيع قوله واذا اراد
في العرف باع كل منهما نصفه من عضة نصف عرض الآخر فنصير شركة ملك ثم عقد الشركة معاوضة او عينا فقبل هذا على قياس قول محمد في
المكسب والموزون على قياس ابي يوسف لا يجوز الا ان يكون مصانفا الى حال بيعها العرف بالدراسم فانه يجوز لانه مصانفا الى استقبل موعده
يتمتع الاضافة لانه عقد توكيل فانما ثبت العقد بالدراسم والحق ان جواز هذا لا ينقص بقول واحد منهما وقد توارث كلمة اهل الهند بسبب عليه هذا لان
الملكية من كون راس مال الشركة عوضا كل من امرين لزوم ربح المثلين وجمالة راس مال كل منها عند القسمة وكل منها غنفت فيكون كل
ما يربح الاخر ربحا وهو مضمون عليه ولا يحصل جمالة في راس مال كل منها لانه لا يحتاج في معرف راس مال كل منها عند القسمة حتى يكون لكل

ن

القسمة

لا يجوز ان يكون كل واحد منهما

ولما ان الشركة في الربح مستندة الى العقد دون المال لا العقد يسمى شركة فربح من محقق معنى هذا الاسم فيه فلو كان المخلط شرطاً لان الدارم والذاني لا يتبعان فلا يستفاد الربح
 بل من المال وانما يستفاد بالتفصيل لانه في النصف صيل وفي النصف وكيل اذا تحقق في الشركة في التصرف بدون المخلط تحقق في الاستفادة وهو الربح بدونه وصار كالمضاربة فلا
 يشترط اتحاد الجنتين والتساوي في الربح وتنعى شركة القبول **قال** لا يجوز الشركة اذا شرط لاحد هادرام مساهمة من الربح لانه شرط يوجب انقطاع الشركة ففساد لا يخرج من الشركة المستطاع
 لاحد هادرام وفي المراجعة **قال** لكل واحد من المتوازيين بشرط ان ينعى المال لانه معاد في عقد الشركة ولا بد ان يستأجر على العمل والتحصيل بغير عوض فانه يملكه ولكن الدارم يورثه
 لانه معاد ولا ينعى التاجر منه **قال** يدفع مضاربة لا فسادون الشركة فيقتضها دعوى ان حصة في ذلك لانه نوع شركة ولا يحرم هو الاول وهو اية الاصل
 لان الشركة غير مقصورة وانما المقصود تحصيل الربح كما اذا استأجر باجر بل اولى لانه تحصيل بدون ضمان حصة جزئية في الشركة حيث لا يملكه لان الشئ لا يستقيم مثله **قال** لو كان
 فيكون التوكيل بالبيع والشراء من تاجر التجارة والشركة انعقدت للتجارة بخلاف ذلك لانه لا يملك ان يورثه لانه عقد خاص طلب منه تحصيل العين فلا يستقيم مثله
 التماس في الربح مع التساوي في المال لا اختلاف الشركة في الاصل والفرع ولا الشركة في القبول لا الحال لعدم المال قوله ولما ان الشركة في الربح
 الى العقد دون المال كما حصل تقريرنا من ان الربح ينعى الى الشركة في المال وهو العلة والى العقد الذي هو علة التصرف والحكم كما ان ينعى الى العلة
 ينعى الى علة العلة وانت تعلم ان الامانة الى علة العلة بطريق المجاز فان الحكم بالذات انما ينعى الى علة العلة لان لا يشترط العلة البينة في الحكم
 وحقيقة الامانة اولى بالاعتبار من مجاز ما في حكم ينعى الى الاضافة وانما وجه التقرير للمراد ان الربح يستحق شرعا لكل من الشريكين في مال الاخر ليس مضافا
 الا الى العقد الشرعي الذي يرسل تصرفه في مال غيره لا الى نفس المال ولا التصرف فيه لان اضافة الربح الى التصرف في المال مضافا
 انه اكتسب عن التصرف فيه وليس به ابعيد لانه اذ هو معلوم وانما ما جئنا الى ثبوت حل الربح لكل منهما ولا شك ان راسه انما ينعى الى العقد
 الشرعي لا التصرف فان نفس التصرف في المال وان كان في ذمته شرعا لا يوجب حل الربح للتصرف كما في الموضع والكيل بالبيع فلم يحل
 الا بعقد الشركة مستحقا فيه معنى اسمه فيه لان هذا العقد الشرعي يسمى شركة فتحقق سنده بما يقبده شرعا وهو شركة في الربح والتصرف معا لان احد
 عن الاخر ليكون علة له لعل بل التصرف علة في وجود الربح والعقد علة في الكلام ليس لانيه فاذا كان كذلك فلا يتوقف الاسم على خطأ
 لان المال العقد شرطه والتحقيق خارج عنه ثم قال المصنف ولان الدارم والذاني لا يتبعان يعني انهما في الربح حتى جاز ان يدفع حصة
 فلم يكن الربح مستفاد العين راس المال حتى يلزم فيه المخلط بل بالتصرف واذا لم تحقق الشركة بلا خلط تحقق في الاستفادة بدونه اى بدون
 فصار كالمضاربة تحقق الشركة في الربح بلا خلط فان قبل فعله ينعى الى ان لا يطلب بملك المال قبل الشراء وجود المال وقت العقد لانه العقد
 في الحمل قلنا انما بطلت لما مضى واخر وهو ان يملك الحمل قبل حصول المقصود بالعقد منه بطلان بملك المبيع قبل القبض فاذا كان الاصل هو العقد
 لا المال لم يشترط اتحاد الجنتين والتساوي في راس المال ولا في الربح وصح شركة القبول قوله ولا يجوز الشركة اذا شرط لاحد هادرام مساهمة من
 الربح قال ابن المنذر لا خلاف في هذا الا حدس اهل العلم وجهه ما ذكره المصنف بقوله لانه شرط يوجب انقطاع الشركة ففساد لا يخرج الا قدر المسمى
 فيكون اشتراط جميع الربح لاحدهما على ذلك لتقدير واشترط لاحدهما يخرج العقد من الشركة الى قرض او مضاربة على ما تقدم وقوله ونظيره في الشركة
 يعني اذا شرط لاحدهما ففقدنا مساهمة بطلت لانه عسى ان لا يخرج الارض غير ما قوله لكل واحد من المتوازيين وبشرط ان ينعى ان يضع المال
 لانه معاد في عقد الشركة من الشريكين لان له ان يستأجر على عمل التجارة والتحصيل للربح بغير عوض ودونه اقل ضررا فاذا ملك هو اکثر
 ضررا ملك هو اقل ونظير ان لفظ التحصيل مرفوع على الابتداء وبخلاف الطرف قوله وكذا ان لا يورثه لانه معاد ولا يورثه التاجر بدونه في بعض
 الاوقاف والمضائق وقوله يدفعه مضاربة لا فسادون الشركة لان الشركة في الربح لا يورثه لانه معاد ولا يورثه التاجر بدونه في بعض
 وعنى حصة براءة الحسن اية ليس له ذلك لانه نوع شركة في الربح والاصح هو الاول وهو اية الاصل لان الشركة في الربح غير مقصورة
 فانما المقصود تحصيل الربح فصار كما اذا استأجر باجرة ليعمل البعض عمال التجارة بل اولى لانه تحصيل بدون ضمان في ذمته الشريك
 بخلاف الشركة فان احد الشريكين لا يملك ان يشترك غيره في مال الشركة لان الشئ لا يتبع شأنا وارثه عليه الكاتب يكتب عبده والمفادون باذن عبده
 فكذا المقرض والمتقرب بينهما والناسخ مثل المنسوخ فاجيب ان ملكها ذلك ليس طريق الاستتباع بل باطلاق التصرف مطلقا وكذا الاقدار ليس مملوكة الا
 متبعية لصلاتها بل ملك منية عليها وحقيقة الناسخ بسبب لا خبر على ان ليس من ان ينعى فيه تبايل بسبب وكل واحد ان تشتري النسبة وان ان الشركة في

قال ديد و الملايد امانة لانه قبض الملا باذن الملك لا يحسد وجه التبدل والوثيقة قصاصها كالدبيعة

استمانا وليس شرطي النان الرهن عين من مال الشركة بدین من التجارة عليه الارتان بدین الخلف المفاد من الای برهن برهن على شركه فان برهن في النان ساعا من شركه بدین عليها لم يخر وكان ضامسا للرهن ولوا برهن بدین عليها لم يخر على شركه فان ملك الرهن في ملكه وقيمة والدر سواد ذهب بخصته ويرجع على شركه بخصته ويرجع المطلوب بنصف قيمة الرهن على الرهن وانما وشريك الرهن ضمن شركه حصته من الدين لان الملك الرهن في يده ولا يستيفار وكذا اذا باع احد با فليس للآخر قبضة للمدين ان يمتنع من فقه اليه يرى من حصته القابض ولم يبرأ من حصته الآخر وليس احد منهما ان يخاصم فيما اذنه الآخر وابعه المحفوفة الذي باع وعليه لان يخر دينا فان آخره لم يمتنع على الآخر وكذا لا يمتنع اقرار احد بما بدین في تجارتها الاخر فان اقر وانكر الآخر لزم القهر جميع الدين ان كان هو الذي وليه لان حقوق العقد متعلق بالعقد وكذا كان او سائر او ان اقر بها ولياه وانكر الآخر لزم نفسه ولو اشترى احد بما شيا فوجد به عيبا لم يكن للآخر ان يره لان ذلك من حقوق العقد ولو اخذ احد بها للاسقاط بخره بخره لان بالحق ليس من مال الشركة وعلى هذا الوجه احد بها لصاحبه على ليس من شركتها فهو جائز بخلاف المفاد في جميع ذلك ومضى اقراره عليه شاركة شركته على ومضى على الآخر بخلاف شرطي النان يجوز قبض كل من المفاد من مال الشركة الا اذا اذنا او وجب لها على رجل من غصب وكفالة او غير ذلك او يرد لجيب اشتراه الآخر وكل منها خصم عن الآخر يطالب بما عليه صاحبه وقام عليه البينة ويستجلف على العلم فيما به من ضمان التجارة وقدم من هذا اول الباب لكل من شرطي النان ان يוכל من تصرف فيه لان التوكيل بالبيع والشراء من اعمال التجارات والشركة العقدت لها بخلاف الوكيل صير بها بالشراء ليس لان يוכל به لانه عقد خاص طلب به شراء شي بعينه فلا يستتبع مثله وكل ما كان لاحد بها ان يعلمه فانها شركه عنه لم يكن له عمله فان عمله ضمن نصيب شركه ولما اذنا الوقت حال هذا اخرج ومساواة ولا يتا ومجانا وز فلما لمال ضمن حصته شركه لانه لا نقل حصته لغيره وكذا لو نهاه عن بيع التسمية بعد ما كان اذن له فيه قوله بده امي يد الشركة مطلقا في المال يدانته لانه قبض للمال لا على وجه والوثيقة فيكون امانة بخلاف المقبوض على سبوم الشراء فانه قبضة على وجه اعطاء البديل فيكون مضمونا بخلاف الرهن فانه مقبوض للتوثيق بدنه فمضمون بذلك للرهن واذا كان مقبوضا على الوجه الذي ذكرنا صار كالوديعه وكان امانة واعلم ان جميع الامانات اذا مات متقلب مضمونة بالموت مع التجديد الا في مسائل احدها اذا مات احد المتقاضيين لم يمتن حال الذي كان في يده لا يضمن لشركه نصيبه والاخرى في السيرة في الوجه الا ان لم يضمن في ارا الحرب قبل القسمة عند بعض الجند فمات فمات كذا في الثالث في الوقت ان سائر الدقمة وروح في اختلاف المتقاضيين قد علم انه ليس لاحد المتقاضي ان يقبض لا يثبت لا يصدق ولا يجر واية من شركتها ولو ادعى على آخر انه شاركة مفادضة فأنكر والمال في يد الجاحد فالقول قول الجاحد متعين وعلى المدعي البينة لانه يدعي العقد واستحقاق ما في يده وهو منكرف فان اقام البينة قسدا وانه مفادضة وزادوا على هذا فقالوا للمال الذي في يد شركته يتا او قالوا سوي بينهما لضعفان قضى المدعي بنصفه لان الثابت بالبينة كالثابت بالاقراء جميع فاذا كره مقتضاه انقسام ما في يده فيقتضيه ملك طوا دعي الذي في يده المال بعد ذلك ان هذا العين لي ميراثا ما في يده واقام على ذلك بينة قبلت عند محمد ولم يقبل عند ابى يوسف لان ذا اليد متقنيا عليه بنصف ما في يده وبينة المقتضيه عليه في اثبات الملك لا تقبل الا ان يدعي تملك الملك من قبل المقتضيه لانه لو كانت الشهادة مفسرة ولو ادعى ذواليدعيها في يده انها له خاصة وبسبب شركه منه حصته واقام البينة على البينة والقبض قبلت لانه انما ادعى تملك الملك منه ولو ادعى انه مفادضة والمال في يد المدعي عليه فاقرو قبض عليه ثم ادعى عينا ما كان في يده او ميراثا او بهية واقام بينة قبلت والفرق لابي يوسف ان الذي

والملك

قال واما شركة الصنائع ويسمى شركة التقبل كالتحياطين والصباغين يشتركون على ان تقبلوا الاعمال ويكون الكسب بينهما فيوزع ذلك
وهذا عندنا وقال زفر الشافعي لا يجوز ان هذه شركة لا يفيد مقصودها وهو التقيد لانه لا بد من رأس المال وهذا لان الشركة في الربح تنبثق على الشركة
في المال على صلحها على ما قرناه ولان المقصود من التفصيل وهو تمكن بالتوكيل لانه لما كان وكيله في النصف اصيله في النصف تحققت الشركة
في المال المستفاد ولا يشترط فيه اتحاد العمل والمكان خلافا للمالك ونزهره فيهما لان المعنى المجوز للشركة وهو ما ذكرناه لا يتفاوت ولو شرط
العمل بصفين والمال ان لا يجرى في القياس لا يجوز لان الضمان بقدر العمل فالزيادة عليه ديم ماله يفهم فلم يجز العقد لتأديته اليه
وصار كشركة الوجه لكننا نقول ما يأخذ ولا يأخذ به بل ان الربح عند اتحاد الجنس قد اختلف لان رأس المال على والربح مال فكان بدل العمل والعمل يتقدم
بالتقويم فيتقد بقدره فاقدم به فلا يجرى بخلافه في شركة الوجه لان جنس المال متفق والربح يتحقق في الجنس المتفق وديم ماله يفهم لا يجوز الا في المضاربة

مترا بالمال وضمة مع المارث ولا منافاة بينهما وقد اثبت وعواه بالبينة وفي الاول ذوالسيد جاهد مدعى عليه وقد صار متقنيا عليه بوجه صاحبه لاكرانه
لو لم يكن اقام البينة في صورة الانكار لم يختلف ختمه واذا مات احد المتقنين في المال في يد المدي فادعى الورثة المفاضلة وجد المدي ذلك فاقاموا
بذلك لم يقبل لم يشي فيها في يد المدي لانها شهدت العقد علما ارتفاعه لا متفاضل المفاضلة بموت احدهما ولان الحكم فيها شهدا به في المال الذي في يده
في الحال لان المفاضلة فيها معنى لا توجد ان يكون المال الذي في يده في الحال من شركتهما الا ان يقيموا ان كان في يده في حصة البينة
وانه من شركتهما فانهم شهدوا بالنصف للبينة وورثته خلفا وبه ولو كان المال في يد الورثة فجدد الشركة فاقام المدي البينة على المفاضلة فاقام
ان اباهم مات وترك ذم اميرنا من غير ابينها لم تقبل منهم لانهم جاهدون فانما يقيمونها على النفي وقد اثبت المدعى الشركة فيها في يد المدي فقبضت
وشح من البينة ان هذا قولهم جميعا ولو قالوا مات جردا وترك ميراثا لابنهما واقاموا البينة على هذا الاقبيل في قول ابي يوسف وقيل في قول محمد كما لو كان للمنفذ
حياء واقام البينة على ذلك لجدا شهد الشهود عليه بالمفاضلة فاذ افرق المتقنان فاقام احدهما البينة ان المال كله كان في يد صاحبه
فانفي بلده كان قضى بذلك عليه وسما المال وانه قضى به بينهما المتقنين فاقام الآخر بمثل ذلك من ذلك القاضي بعينه وغيره فان كان من قاض
فاجدوا علم تاريخ القضاين اخذ بالآخر وهو رجع عن الاول لتفضله والى العلم وكان القضاء من قاضين لزم كلاهما القضاء الذي انقضاه عليهما
كلاهما صحيح فلا يبرر فيجانب كل صاحب ما به عليه ويزاد ان التفضل قوله واما شركة الصنائع تسمى شركة التقبل وشركة الابدان وشركة الاعمال فمخوفا
والصباغين ولا يشتركان في التقبل كل الاعمال ونحو الصباغ والنجاة ليعلم ان ذلك ويكون الكسب بينهما فيوزع عندنا وقال الشافعي لا يجوز ان تكون
لا التقيد مقصودا بالاسم المقصود منها وفي بعض النسخ مقصودها بالتشبيه اي الشكرين وهو التمييز اي الربح لانه لا بد في الربح من اس المال لا يتبني عليه
على قرناه في الحالات في عدم اشتراط النجاة ولنا اذا المقصود من عقد الشركة تفصيل الربح على الاشتراك وهو لا يقتصر على المال بل يباين بالعمل الصانع
كما مر فجاز بالتوكيل بان يكون كل الاخر لقبول العمل عليه كما يقبله نفسه فيكون كل اصيل في نفع العمل لتقبل وكذا في النصف الاخر تحقيق الشركة
في المال المستفاد عن ذلك العمل فان عملنا استحق كل فائدة عمله وسو كسبه ان عمل احدهما كان لعمال معينا لشركته فيما لزمه بتقبله عليه وهو جاز
المشروط مطلق العمل الاعمال المتقبل بنفسه او وكيلة بنفسه الا ترى ان نحو النجاة لا تقبل لم يتاجر من ليعمل ويدفعه الى مالكه فليقبل بالاجرة ومنه
فيه الشركة ان يجلس آخر على دكان فيطبخ عليه العمل بالنصف القياس لان لا يجوز لان من احدهما العمل ومن الآخر الحانوت واستحسن جواز لان التقبل
من صاحب الحانوت عمل قوله ولا يشترط فيه اي في جواز هذه الشركة اتحاد العمل المتكامل خلافا لرفو مالكه او رده عليه انه قدم في اشتراط النجاة
ان من ثمراته عدم جواز شركة التقبل وهو ينافي في اشتراطه نعمتوا احتساب العمل المتكامل اجيب بان عن زفر في جواز شركة التقبل وان
ذكرهما في المبسوط فقرع رواية النسخ على شرطه في المال وذكرها شرطه في تجزئتها ثم ذكر المعوجج الجواز بقوله لان المعنى المجوز لشركة التقبل من كون
المقصود تفصيل الربح لا يتفاوت بين كون العمل في دكانين او دكان وكون الاعمال من اجناس ونسب فلا وجه لاشتراط شرط بلا دليل بوجبه قوله
ولو شرط العمل لفتين يعني التساوي في العمل في الربح انما يجاز بشرط كون الشرط لا يشترط عليه العمل في القياس لا يجوز وهو قول زفر لان الضمان
بيننا انما هو لقبول العمل اذ لا مال عقدت الشركة عليه فزيادة الربح لاحدهما ربح الملتزمين فلم يجز كما تجزئ شركة بوجه مع شفعة التفاضل في ربح
باب ما اشتري باجره ولما كون التفاضل يجري فيها اذ اشتراط التفاوت في تلك المشتري فان اشتراكا على انما اشتراه كل يكون للاخر

فصل في الشركة الفاسدة ولا يجوز الشركة في الاحتطاب والاصطياد وما اصطاده كل واحد منهما او احتطبه فقولته دون صاحبه
وعلى هذا الاشتراك في اخذ كل شئ مباح لان الشركة متضمنة معنى الوكالة والتوكيل في اخذ المال المباح باطل لان امر الموكل به غير صحيح
والوكيل يملكه بدون امره فلا يصح ان يبايعه وانما ثبت الملك لهما باخذ واحد واحراز المباح فان اخذه معا فهو بينهما نصفان بالاستواء لهما
في سبيل سقائي وان اخذه احدهما ولم يعمل الاخر شيئا فهو للعامل وان عمل احدهما واعانه الاخر في عمله بان قلعه احد هما وجعه الاخر او قلعه جميعه
وحمله الاخر فللعين اجر المثل بالغاما بل عند محمد وعند ابى يوسف لا يجازي به نصف ثمن ذلك وقد عرف في موضعه

مع ان الزبح في كل منهما من غير اصل ففرق بان شركة العنان في معنى المضاربة من حيث ان كلا عامل في مال صاحبه بخلاف شركة الوجه فتعمل
شبهة المضاربة في العنان في اجازة تفاوت النج بخلاف الوجه والحاصل ان شبهة المضاربة انما يجوز ما زاد ربح احدهما في العنان باعتبار عمله في مال الاخر
وليس في شركة الوجه احدهما عامل في مال الاخر وعلى هذا فالحاصل الاحتقان في المضاربة على خلاف القياس والالم يخرج الحاق غيره به شبهة بل فنقول النج يخرج
شراعا بعد المعاني الثلاثة منها العمل وان كان فيه ربح المضمين للاستحقاق شرعا بل عمل في الاجارة فتح لسيقتا اعتراض بعضهم بان لو جاز ربح المضمين في العنان
لشبهه بالمضاربة تصح الشركة بالعروض في العنان ونحن انما لم يجوز بلادها الى ربح المضمين لان في جعل اسئال الشركة عوضا ربح المضمين لا في متابة
عمل المستحق في مال الاخر لانه يلزم من اول الامر عند بيع العروض متفاوتة الثمن فان قيل لم لا يجوز باعتبار فضل العمل كما في الصنائع اجيب بما يجوز فيها
يكون العمل في مال معلوم كما في العنان والمضاربة ولم يوجد سببا والعد اعلم

فصل في الشركة الفاسدة وقد تقدم الصحيح على الفاسدة ظاهر قوله ولا يجوز الشركة في الاحتطاب والاصطياد وكذا الاحتشاش وهو الكلد
وسؤال الناس وما اصطاده كل واحد منهما واحتطبه واصابه من التكرير فنوره دون صاحبه على هذا الاشتراك في كل مباح كاخذ الكفار والثمار من الجبال كالجز
والثمن والفتق وغيرها وكذا في نقل الطين وبيع من رضى مباحة والمصا والمبع والتنج او الكحل او السعد او الكنوز الجاهلية وكذا اذا اشتركا على ان يكون
من طين غير مملوك ابلينا اجرا ولو كان الطين مملوكا او سملته المزاج فاشتركا على ان يشتريا ويلبنا وبيعيا جاز وهو شركة الصنائع وكل ذلك جاز عندنا
واحمد لان هذه شركة الابدان كالصباغين يورده ماروي البوداود عن ابن مسعود قال اشتركتنا انا وسعد وعمار يوم بدر فسلم الله انا وعمار لشيء وعمار لسعد
بامر من فاشتركت بنعيم النبي صلى الله عليه وسلم اجيب بان الغنمة مقسومة بين الغانمين بحكم الله فميتع ان يشتركا هو لا في شئ منها بخصوصهم وفعلة عليه الصلوة
والسلام اتفيل قبل القسمة وان كان قد راي خصمهم وعلى قول البعض شافيت ان غنائم بدر كانت للنبي صلى الله عليه وسلم تصرف فيها كيف شاء ظاهر قوله
لان امر الموكل به امر باخذ المباح غير صحيح لعدم ملكه ولا يسميه والوكيل يملكه اسم يملكه السباح بدون اسم الموكل فلا يصح الوكيل
ان يبايع الموكل لان التوكيل اثبات ولاية لم تكن ثابتة للوكيل وبهذا لم يوجد بها فاذا لم تثبت الوكالة لم تثبت الشركة وبشكل التوكيل لشبهه بامر عبد لغيره
فانه يخرج عن الوكيل ملك شراؤه لنفسه قبل التوكيل بعينه وحاصل الجواب ان الوكيل ليس قادرا باعتبار آخره وشغل ذمته الموكل بالثمن لولا الوكالة
فيما تثبت له ولاية ان الشغل ذمته بعد ان لم يكن يقدر عليه وحاصل هذا ان التوكيل بما يوجب حقا على الموكل يتوقف على اثبات الولاية عليه في ذلك الكلام
في التوكيل بخلافه وانما الوجه ان الشئ جعل سبب ملكه المباح سبق اليد اليه فاذا وكله به فاستولى عليه سبق ملكه له ملك الموكل وقيل عليه هذا الاستولى عليه فقبضه
لنفسه فاذا كان قصده لك لغيره فلم لا يكون الغنم ربحا بان الطلاق نحو قوله عليه الصلوة والسلام الناس شركاء في ثلاث لا يفرق بين قصده وقصده قوله
فان اخذه جميعا يعني ثم خطأ وباعه قسم الثمن على كيل او وزن او وزن لكل منهما وان لم يكن وزنا ولا كيليا قسم على قيمة ما كان لكل منهما وان لم يعرف مقدار
ما كان لكل منهما صدق كل واحد الى النصف لانما استويا في الاكتساب كان المكتسب في ايديهما فالظاهر ان بينهما نصفان والظاهر لشبهه في ذلك
فيقبل قوله ولا يصدق على الزيادة على النصف الاجنبية لانه يدعى خلاف الظاهر وان اخذه احدهما لم يعمل الاخر شيئا فهو للعامل لوجود السبب منه وان
عمل احدهما واعانه الاخر بان قلعه احدهما وجعه الاخر او قلعه احدهما وجعه والاخر فله المعلن جرحه بل بالغاما بل عند محمد وعند ابى يوسف لا يجازي به نصف
ثمن ذلك قوله قد عرفت في موضعه يعني كسب لشركة من المصنوع فانه ذكر فيه وجوه قول كل منهما فوجه قول محمد ان السهم مجهول اذا لم يدرك نوع من الحطب

قال واذا اذن احد المتفقين لصاحبه ان يشتري جارية ويطاها ففعل في له بفيتوشى عندى حنيفة مرة وقال يجمع عليه بنصف الفرض كذا هو
دينا عليه خاصة من ماله مشترك فيخرج عليه صاحبه بنصيبه كما في شراء الطعام والكسوة وهذا لان الملك واقم له خاصة والثمن مقابلته الملك وله ان
الجارية دخلت في الشركة على التنازل جريا على مقتضى الشركة اذ لم يكن له ان يملك ثمنه فاشبهه حال عدم الاذن غير ان الاذن يتضمن جهة نصيبه مشترك
الوطى لا يخل بالملك ولا وجه الى اقبانه بالبيع لما بينا انه يخالف مقتضى الشركة فاشتبهناه بالجهة الثابتة في ضمن الاذن بخلاف الطعام والكسوة
لان ذلك مستثنى عنها للضرورة فيقيم الملك له خاصة بنفس العقد وكان مؤديا دينيا عليه من مال الشركة وفي مسئلتنا قضيه حينئذ
عليهما لما بينا ان يأتى بالثمن لهما شاء ولا اتفاق لانه دين وجب بسبب التجارة والمقاوضة تفهنت الكفالة فصار كالطعام والكسوة

كتاب الوقف

ان اداة تميم عزال الوكيل فيقول لا يتخلل الابد العلم والكلام فيه وجوه قولنا في خلافية الكتاب نه اذ اوجه الامر والامان مع الامر ولا يقال انما امره باور باور كوة
لانا نقول ليس به في وسع الوكيل لان وقوعه زكاة يتعلق بامر من جهة الموكل كنيته وانما يزمه في وسعه وليس في وسعه الا الاراد ولنا لو دفع الى رجل
بما دوننا عليه ثم ادى الدافع الدين لا يضمن اذا دفع ولم يعلم وصار ايضا كدم الاحصار اذ اخرج الماسور لجد زوال الاحصار ولا ياتي حنيفة انه ماسور باور الزكاة
والمودى لجد اذ زكاة فصار مخالفا ونز الان الظاهر ان لا يلزم الضرر تفصيل لما لا يدفع الضرر الذي وقد خلا اداؤه عن ذلك فصار باور مفعولا ظم
او لم يعلم لانه غزل حكى لا يتوقف على العلم كالغزل بالموت كما ذكرنا آنفا واما المزمع لم يمسك ثلثين فقبل بمنح تسليم الى حنيفة الجواب فيها بل قوله بالامان
فيها وقيل بل هو على الاتفاق والفرق ان الدم ليس بواجب على الامر المحض لانه يمكن ان يصير حتى يزول الاحصار اذ رك الحج اوله يدركه فليس بفعل
فانما الحج امان في مكانه اذ اورد واجب فاعبر الاستاقتصود وفيه والمسئلة الدين فالفرق انه امره بدفع مضمون على الاخذ وذلك ثابت وان كان الاخذ
وانية فبالان عين الذين يقر في فعل دفع مال مضمون على القالب ثم يصير الثمن بالامان قصاصا قد وقع ولم يفت لاسكان الرجوع عليه بعد العلم بالقضاء ولا يخفى
لم يقع عن قولنا ليس في وسعه اقبانه زكاة فكان الماسور بدفعه الى السرف وقد وجد كونه لا حكميا لانه يمتنع اذ لموقوف على كون الامر صحيح بدفعه مقيدا
بوقوعه زكاة وهو ممنوع وقد قيل لهما امره باور الزكاة كان ناديا لهما فلما اورد الى الاداء دفع الماسور به فلما اخر حتى ادى لهما كان تباخره مسبا او قوما خيرة
ولا يخفى ما فيه قوله واذا اذن احد المتفقين لآخر ان يشتري جارية ويطاها ففعل وارجى جميع ثمنها من مال الشركة فيمضي لغير شئ عند حنيفة وقالا
يرجع اليه شركة بنصف ادى لانه ادى دينا عليه من مال الشركة لان الملك فيها له خاصة لطعام المله ولان الجارية دخلت في الشركة على الشركة جريا على
موجب المناوضة اذ لا يمكن ان يغير مكان كفاي عدا الاذن ثم لا يذون بما لو تميم سببه نصيبه منه ولا يخل الا في ملك ولا يمكن اقبانه بالبيع الصاير من
لاحد الشريكين لما بينا من عدم ملكهما فغير مقتضى العقد ولا من الشركة لعدم تعيين الثمن فكان سببه وان كان شائعا وشكلا في انه ثبت الملك
للاصل لكان قول الرجل للرجل اطلت لك طي هذه الامنة تملكها لهما منه وهو منفذ واجب بالفرق بان الجارية الشركة اقبل للملك الشركة ليا
من الجارية التي لا يملك لها طيب بالاحلال شققا منها ولذا كان احد الشريكين يملكها بالاستيلاء دون الاجنبي واما من رجع التملك كالا والجارية
غير مخفوفة في تملك الجارية بالاحلال

كتاب الوقف

مناسبة للشركة ان كلامنا يراو لا يتفق الاصل مع الانتفاع بالزيادة عليه الا ان الاصل في الشركة يستتبع في ملك الانسان في الوقف يخرج عنه الا
ومحاسن الوقف ظاهرة وهي الانتفاع بالدار الباقي على طبقات المجردين من الذرية والحقايق من الاحياء الموقوفة لمانية من اداة العمل الصالح كما
الحديث المعروف اذ اقام ابن ادم القطع عملا لاسن ثلاث صدقة جارية الحديث ثم يحتاج الى تفسير لغته وشرا وبيان سببه بشرطه وركنه وبكيفية
لغته فالجس مصدر وقفت اقص حبست قال عنزة ودققت فيما ناتي فكاننا قد فن لا تقضي حاجة التسليم وهو احد جاري على فعلته ففعل تبيد في
ويجتمعان في قولك قفت زيد او الجار قو قفت واما وقفت بالعمرة لغته ردية وقال ابو الفتح بن جني اخبرني ابو علي الناصري عن ابي بكر عن ابي
ابي عثمان المانني قال يقال وقفت داري وارضني ولا يعرف اوقفت من كلام العرب ثم اشتد المصداق في الوقف في الموقوف فقيل هذه الدار
وقفت فلما اجمع افعال فقيل وقفت اوقات كوقت واوقات واما اشتد فاجب العين على ملك المالك التصديق بمنفعتها او صرف منفعتها الى غيره

قال ابو حنيفة رحمه الله لا يزول ملك الوقف عن الوقف الا ان يحكم به ائماكم او يكلفه موته فيقول اذ اصبحت فقد وقفت داري على كذا او قال ابو يوسف يزول ملكه بمجرد القول وقال محمد لا يزول حتى يجعل للوقف وليا يسهل اليه

وعندهما جسد على ملك صدق المذموم ثم قد انشطر هذا بيان حكمه وسيأتي تمامه فلا حاجة لافراجه هنا ايضا وانما قلنا او صرف منفعته لان الوقف يصح لمن يجب من الاعتناء بلا قصد القرية وسواء كان لا بد في آخره من القرية لشطر التا بيده وهو بذلك كالفقراء ومصلح المسجد لكنه يكون وقف قبل القراض الاعتناء بلا قصد وسواء ارادة محبوا لنفس في الدنيا من الاحياء في الآخرة بالتقرب الى رب الارباب قبل وعقروا ما شرطوا ان يشترطوا في سائر التبرعات من كونه حرا بالغا قلا وان يكون بمنزلة غير معلق فلو قال ان قدم ولدي فدارى صدقة موقوفة على المساكين فجاء ولده لا يصير وقفه الا لاسلام فلم يشترط فلو وقف الذي على ولده ونسبه وجعل آخر المساكين جاز ويجوز ان يعطى المساكين اهل الذمة وان حصل في وقفه مساكين اهل الذمة جاز ويفرق على اليهود والنصارى والمجوس منهم الا ان خص صفقاتهم فلو دفع القيمة الى غيرهم كان ضامنا وان قلنا ان الكفر كله ملته واقفه ولو وقف على ولده ونسبه ثم للفقراء على ان من اسلم من ولده فهو خارج من الصدقة لزم شرطه وكذا ان قال من انتقل الى غير النصرية خرج اعتبر نفس على ذلك لمضاهاة فلا نعلم احد من اهل المذهب تعقبه غير متاخير ليس في الشرع شي يمنع من جعل الكفر سببا لاستحقاق والاسلام سببا للحرمان وهذا البعد من الفقه فان شرطه اية الوقف معتبرة اذا لم تخالف الشرع والوقف الملك له ان يجعل الاحياء شاء لم يكن مصدقة ولان بعض صفقاتهم الفقر دون وصنف وان كان الوضع في كلامه قربة ولا شك ان التصديق على اهل الذمة قربة حتى جاز ان يدفع اليهم صدقة الفطر والكفارة عند اذان يفع الى نصف مائة في كل سنة في كل سنة دون صنف من الفقراء اريت لو وقف على فقراء اهل الذمة ولم يذكر غيرهم ليس يحرم منه فقر اهل الذمة ولو دفع المثلوى الى المسلمين كان ضامنا فلهذا امتلاك الاسلام ليس سببا للحرمان بل الحرمان لعدم تحقق سبب تملكه لهذا المال ولسبب هو اعطاء الوقف الملك شرطه وصحة وقفه ان يكون قربة عندهما وعندهم فلو وقف على سببه مثلا فاذا خربت يكون للفقراء ان كان للفقراء ابتداء ولو لم يجعل له خذه للفقراء كان ميراثا عنه نفس عليه المضاف في وقفه ولم يحكم خلافه معلوم خلاف ابي حنيفة في الوصية فانه انما شرط ان يكون قربة عندهم فقال صاحب المحيط الوقف كما لو وصيته ولو انكر فقهاء عليه ذميان عدلان في متمم قضى عليه بالوقف ولو وقف على ان يخرج به اوليعة لم يجز لانه ليس قربة عندهم بخلاف ما لو وقف على مسجد بسبب المقدس فانه يجوز الا بقرينة ما وجدتم اما لم تداؤا وقف حال ردت فنتي قول ابي حنيفة موقوف ان قتل على ردت او مات بطل وقفه وقول محمد اذا انتقل دينه جاز منه بغيره لابل ذلك لدين المارعة فالجنيبة يميز وقفها لانها لا تقبل والاسلام اذا وقف وقفها صحيحا في امي وجب كان ثم لم تزد بطل الوقف ويصير ميراثا سواء قتل على ردت او مات او عاد الى الاسلام الا ان اعاد الوقف بعد عودته الى الاسلام وحكي الخصاف في وقف المزد خلافا بين اصحابنا سبينا على الخلاف في الذي تيزنديق بهوديا ونسرا نيا او مجوسيا قال بعضهم امره على اختار وارق الجزية عليه لاني ان اخذته بالرجوع فاما ارد من كفر الى كفر ولا سلم ذلك وقال بعضهم لا اقر على الزينة واما الصابية وان كانوا دهرية يقولون ما يمكننا الا ان يهرقهم صنف من الزنادقة وان كانوا يقولون بقول اهل الكتاب صح من وقفهم ما يصح من اهل الذمة وجميع اهل الامم بعد كونهم من اهل القبالة حكم وقفهم ووصاياهم حكم اهل الاسلام لا ترمى الى قبول شهدائهم على المسلمين فهذا حكم باسلامهم واما الخطابية فانما لم تقبلوا لانه قيل انه يشهد بعضهم لبعض بالزور على من خالفهم وقيل لانهم يهدون صدق المدعي اذا حلف انه حق ومن شروط الملك وقت الوقف حتى لو غصب رضا فوقفها ثم اشتراها من مالكها ووقع ثمنها اليد وصالح على مال دفعه اليه لا يكون وقفه لانه انما ملكا بعد ان وقفها هذا على انه موقوف الوقف موقوف موقوفة على جهات فبلغ الغير فاجاز جاز شرط الحكم والتسليم او عدمه على الخلاف الذي تذكره وهو انما لا يجوز اوقف الفضيحة كذا الوصى لرجل باض فوقفها للموحي لربما في الحال ثم مات الوصى لا يكون وقفه وكذا

قال ديم الوقف لغة هو الحبس بقوله قفت الزبالة وادققتها بمعنى وهو في الشرع عند أبي حنيفة لا حبس العين على ملك الواقف التصديق بالمنفعة بمنزلة العارية كما قيل المنفعة معدومة فالصدق بالمعدوم لا يصح فلا يجوز الوقف أصلا عند

لبيع أرضا على أنه بالخيار إلى وقت نية، منها المشتري فوقها ثم استطاع البائع الخيار لا يجوز الوقف وهذا هو المراد بجواز وقف الفضولي وسيأتي
فروع آخرى مبينة على هذا الشرط ومن شرطه أن يكون محورا عليه حتى لو حصر الفاضل به منه أو دين فوقت أرضا له لا يجوز لأن المحور له لا يحبس على ما يحبس على
عن ملكه ليس برباب الديون ومنه نفسه كذا اطلقها الوصاف فبني على أنه إذا وقفها في الجحش على نفسه ثم لم يمتد له لا تنقلح أن يصح على قول أبي يوسف
وهو الصحيح عند المحققين عند الكل إذا حكم به الحاكم هذا وإن عدم تعلق حق الغير كالزجر والأجارة فليس بشبه فلو أجازنا هذا فاصين فوقها قبل منبها
لزم الوقف بشرطه ولا يطل عقد الأجارة فإذا انقضت المدة رجعت الأرض إلى ما جعلها له من الجباب وكذا لو رهن أرضه ثم وقفها قبل أن يملكها
لزم الوقف فلا يرجع لا يخرج عن الرهن به لك لو أقامت سنين في الرهن ثم أنفكها نحو إلى الجهة فلو مات قبل الانفكاك وترك قدر يفتكك به أنفك
ولزم الوقف وإن لم تترك وفاز به بيت وطل الوقف وفي الأجارة إذا مات أحد المتواجدين بطل وقصير وقفا وإمام شرطه الخاص بخروج جواز
عند أبي حنيفة إلا أنما إلى ما بعد الموت وهو الوصية به وإن لم يحق حكم به وعند أبي يوسف لا يشترط سوى كون المجل قابلا له من كونه عقارا أو دارا وعند
محمد ذلك مع كونه موبدا استقصورا غير مشاع فيما يحتمل القسمة وسلم إلى منول فاما كونه فالألفاظ الخاصة كان يقول أرضي بهذه صدقة موقوفة مائة
على المساكين ولا خلاف في ثبوت هذا اللفظ بعد شرطه ولا بأس أن نسوق شيئا من الألفاظ كالأرضي بهذه صدقة أو قال تصدقت بأرضي بهذه على
المساكين لا يكون وقفا بل عند أبي حنيفة التصديق بعينها فإن فعل خرج عن عمدة النذر والادخلة عنه كمن عليه زكاة أو كفارة فمات بلا نص
نورث عنه وموقوفة فقط لا يصح إلا عند أبي حنيفة فانه يجعلها بمجر هذا اللفظ وقفا على الفقراء وهو قول عثمان بن النخعي وإذا كان موقفا لخصوص
المصرف اعني الفقراء لزم كونه موبدا لأن جهة الفقراء لا تقطع قال الصدر الشهيد مشايخ بلخ ليقول يقول أبي يوسف ونحن نفق بقوله أيضا المكان
وبهذا يندفع رد ليل قول أبي يوسف بأن الوقف يكون على الشيء والفقير ليس بغير فطل لأن العرف إذا كان يصرف للفقراء كان كالتمسك عليهم
فلو كان موقوفة على الفقراء صح عند ليل أيضا لزال الاحتمال بالتخصيص على الفقراء بخلاف قوله مجبوسه أو حبس لو كان في حبس مثل هذا العرف يجب
أن يكون كقوله موقوفة وكذا إذا قال للبيس ل أن تار فوه وقفا موبدا للفقراء كان كذلك الأسيل فان قال اردت الوقف صابره وقفا لانه محتمل
لفظه أو قال اردت معنى صدقة فموند فتيصدق بها أو ثبتنا وإن لم شوكانت ميراثا ذكره في النوازل وقال في قوله جعلتها للفقراء أن تار فوه
وقفا عمل به والاسيل فان اراد الوقف فني وقف أو الصدقة فهو نذر وبذا عند عدم الغنية لانه أدنى فاشباهة به عند الاحتمال أولى واعترض في فتاوى
الخاص بأنه لا فرق بينهما وذكر في أحد الجا إذا لم يكن لنية يكون ميراثا ولا يخفى أن كونه ميراثا لا ينافي كونه موزا لأن المنذر به إذا مات المنذر
لم يوت بنذره يكون ميراثا لانه اقتصر على تمام التفصيل في احياء والا فلا شك أن في كل منها إذا لم يكن لنية يكون نذرا فان مات ولم يصدر
به ولا بنية يكون ميراثا ولو قال صدقة موقوفة فللال وأبو يوسف وفيما على صحة لانه لما ذكر صدقة عرف مصرة وانتهى بقوله موقوفة احتمال كونه
نذرا وكذا لك حبس صدقة وكذلك صدقة محرمة قبل ومحرمة بمنزلة وقف وهي معرفة عند أهل الجواز بخلاف ما لو قال حبس أو مجبوسه موقوفة لانه لا ينفرد
موقوفة فكان كافرا لفظ موقوفة وفي النوازل لو قال جعلت نزل كرمي وقفا وفيه تمرا ولا يصير الكرم وقفا وكذا لو قال جعلت غلته وقفا لصحها
لا يمكن كانه قال جعلت كرمي بما فيه وقفا وبني أن لا يدخل الثمن لم تذكر ولو زاد وقال صدقة موقوفة على الفقراء ينبغي أن لا يختلف فيه كما قال
مع ذلك موبدا وهو موضع التفان مجيز الوقف على أنها العبارة الواضحة إلا أن قوله في الأسرار لو لم يقل موبدا كان وقفا على قول عامة

ولأن الملك باق فيه بدليل انه يجوز الانتفاع به زراعة وسكنى وغير ذلك والملك فيه للواقف الا ترى ان له ولاية التصرف فيه
بصرف علة له الى مصارفها ونصب القوام فيها الا انه يتصدق بمنافعة فصار شبيهة بالعارية ولا نه يحتاج الى التصديق بالغلة واشما
ولا تصديق عند الاباء ببقاء على ملكه ولا نه لا يمكن ان يزال ملكه الا الى مالك لا نه غير مشروط مع بقاءه كالمساكنة تجارة والاقتاق لانه لا يوقف
وتجارة في المسجد لانه جعل خالصا لله تعالى ولهذا لا يجوز الانتفاع به وههنا لم ينقطع حق العبد عنه علمه يصرف خالصا لله تعالى قال في
الكتاب لا يرد ملك الوقف الا ان يحكم به الحاكم او يعلقه بموته وهذا في حكم الحاكم صحيح لانه قضاء في مجتهد فيه اما في تعليقه بالموت فالصحيح انه
لا يرد ملكه الا انه تصديق بمنافعة مؤبد فيصير بمنزلة الوصية بالمنافعة مؤبد فيلزم والمواد بالحاكم المؤبد فاما المحكم ففيه اختلاف المشايخ

شريح فرواه ابن ابي شيبة في البيوع ثنا وكيع وابن ابي زائدة عن شعرة بن عوف عن شريح جابر قال محمد صلى الله عليه وسلم يبيع الجبس اخرجه
البيهقي وشريح من كبار التابعين وقد رفع الحديث فهو حديث مرسل صحيح بن صحيح بالمرسل قوله ولان الملك لم يظهره مصادرة لجعل الدعوى
جزر الدليل والاولى انه انما ذكره ليصل الدليل بالدعوى وتقريره ان حقوق العباد لم تقطع عنه حتى جاز الانتفاع به زراعة وسكنى لغير الوقف و
تعلق حقوق العباد بالتبوت ملكهم فيها على ما هو الاصل فاما ان يكون ذلك للملك لغير الوقف اوله واقفنا على انه لا يكون ملكا لغيره من
فوجب ان يكون ملكا للوقف وكذا الاستيفاض بمنصب لقوام وصرف خلافة بحسب الاصل يكون عن ملكه للعين الا ان يوجب موجب لا بد له من خروج
عن ملكه ان تصرفه بولايته في الملك لم تثبت ذلك ثم شرع في الفرق وحاصله ان المسبب جعل المدعى الخاص محررا عن ان يملك لعباده فيه
شيئا غير العبادية فيه وما كان كذلك خرج عن ملك الخلق اجمعين اصله المكتبة والوقف غير المسجد ليس كذلك بل ينفع به العباد بعينه زراعة وسكنى
وغيرهما كما ينفع بالملوك وما كان كذلك ليس كالمسبب فيلحق بالكتبة كما الحق المسجد بها وايضا قضية كون الحاصل منه صدقة دائمة عن الوقف
ان يكون ملكا ما قبل التصديق بالملك فانفضى قيام الملك فاما الاعناق فاما ان للملك بالكتبة وليس الوقف كذلك وجواب شمس لائمه
ان الاذى خلق بالكا غير ملوك وانما عرض فيه المملوكية وبالاعناق يعود الى ما كان بخلاف ما سواه لاننا نملكنا لنتملك فبالوقف لا تعود الى اصل
هو عدم المملوكية بل الى الجبس على ملكه والتصدق بالمنفعة وهذا حق ويؤيد ما اخترناه من عدم الخروج عن ملكه لكن ابا حنيفة يجعل عدم الخروج ملزوما
لزومه صدقة او بر وليس كذلك بل هما منفكان كما ذكرنا من ام الولد والمدبر والحق ترجع قول عامة العلماء بلزومه لان الاحاديث والآثار متطابقة
على ذلك قولنا كما صح من قوله عليه الصلوة والسلام لا يورث الخ وذكرنا في احاديث كثيرة واستمر عمل لائمه من الصحابة والتابعين
ومن بعدهم على ذلك اولها صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صدقة ابى بكر ثم عمر وعثمان وعلي والزبير ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت
وعائشة واسما اجتنا وام سلمة وام حبيبة وصفية نبت حيى وسحر بن ابى وقاص وعالدين الوليد وجابر بن عبد الله وعقبة بن عامر
ابى بارزة الدوسي وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم كل هؤلاء من الصحابة ثم التابعين بعدهم كلما برزوايات وتوارث الناس اجمعون ذلك فلا يارض
بمثل هذا الحديث الذي ذكره على ان معنى حديث شريح بيان نسخ ما كان في الجاهلية من الحامى ونحوه وبالحجة فلا يجحد ان يكون اجماع
الصحابة اعلمى ومن بعدهم متوارثا على خلاف قوله فلذا ترجع خلافه وذكر بعض المشايخ ان الفتوى على قولهما قوله واما تعليقه بالموت فالصحيح انه
لا يرد ملكه الا انه تصدقة بمنافه مؤبد افيضم بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبد فيلزم وان لم يخرج عن ملكه لانه بمنزلة اذ لا يتصور التصرف فيه يبيع
ونحوه لما يلزم من اطلاق الوصية وعلى هذا فانه ان يرجع قبل موته كسائر الوصايا وانما يلزم بعد موته وانما كان هذا هو الصحيح لما يلزم من اطلاق
من جواز تعليق الوقف والوقف لا يقبل التعليق بالشرط وكذا اذا قال اذا امت من معنى هذا فقد وقفت ارضى الخ فمات لم تصرف وقفا وله ان
بمنها قبل الموت بخلاف ما لو قال اذا امت فاجعلها وقفا فانه يجوز لانه تعليق التوكيل لا تعليق الوقف نفسه وهذا لان الوقف بمنزلة ملك
الربة من الموقوفات عليه التملكات غير الوصية لا تتعلق بالخطر وليس محمد في اسيه الكبير ان الوقف اذا اضيف الى ما بعد الموت يكون باطلا ايضا عند
ابى حنيفة وعلى ما عرفت بان صحته اذا اضيف الى ما بعد الموت يكون باعتباره وصية فالواقف دارى هذه متوقفة على مصالح مسجد كذا الحديث صحيح
وله الرجوع لان الوقف بعد الموت وصية يصح الرجوع عنها ما لو قال ان قدم ولدى ففعل ان اقلت هذه الدار على ابن اسبيل فقدم فهو بمنزلة الوقف

قال واذا اصرم الوقف على اختلاف فهمه وفي بعض النسخ واذا استحق مكان قوله واذا اصرم خرج من ملك الوقف ولم يدخل في ملك الوقف عليه لانه لو دخل في ملك الوقف عليه لا يوقف عليه بل ينفذ بيعه كسائر املاكه ولا لانه لو ملكه لما انتقل عنه بشرط الملك الاول كسائر املاكه قال رضي عنه قوله خرج من ملك الوقف يجب ان يكون قولها على الوجه الذي سبق ذكره **قال** ووقف المشاع جائز عند ابى يوسف لان القسمة من تمام القبض والقبض عند ليس بشرط فلذا انقضى وقال محمد بن عيسى لا يجوز لان اصل القبض عند شرط فلذا اصابته وهذا فيما لا يمتلئ القسمة فاما فيما لا يمتلئ القسمة فيجوز مع الشيوع عند محمد بن عيسى لانه يعتبره بالهبة والصدقة المنقذة الا في المسجد والمقبرة فانه لا يتم مع الشيوع فيما لا يمتلئ ايضا عند ابى يوسف لان بقاء الشراكة يمنع الخلو لله تعالى ولان الهبة في غاية القبح بان يقبض فيه الموق سنة ويخرج سنة ويصل في سنة ويصل في سنة وفي وقت يصطبر في وقت ويجرد الوقف لا مكان الاستغناء وقسمة

الى التيمم فاما يكون للواقف ولاية عند ابى يوسف بدون التسليم الى التيمم الوقف فاذا سلم الى تيمم كان وليه ان يعزله ويغزل بموثره الا اذا جعله فيما في حياته وبعد موته وكذا القسمة عليه بالوقف بنو الشجر والسبيد لا تقسم للسبيد حتى يسلمها الى قيم السبيد **قوله** واذا اصرم الوقف خرج من ملك الوقف ولم يدخل في ملك الوقف عليه بغيره بسبب عامة علماء الاسرار الا في قول عن الشافعي واحمد انه يدخل في ملك الوقف عليه اذا كان الملك الملك الا لانه لا يباع ولا يملك الخمار الاول لانه لو دخل في ملكه لم ينقل عنه بشرط الملك الذي هو الوقف لانه لا يملك فيه كانه منتقل للاجماع على منته قوله ثم من بعد فلان على كذا ثم قال المصنف قوله اي القدوري يخرج عن ملك الوقف يجب ان يكون قولها لان الصيغة غير اللزوم وسهول قبل اذا لم يخرج من ذلك لواقف ليكون على قول الكل بل قال واضح وصحة العقد لا يلزم اللزوم بل تختلف باختلاف احكام العقود فقد يكون عقد حكمه اللزوم كالبيع والابارة وقد يكون حكمه غير اللزوم كالنارية والظاهر انه يجوز بالصحة عن اللزوم قوله ووقف المشاع جائز عند ابى يوسف وعند محمد لا يجوز والخلاف مبني على الخلاف في اشتراط تسليم الوقف فلما شرطه محمد قال بعدم صحة المشاع لان القسمة من تمام القبض ولا بد من القبض وجوب وعند ابى يوسف لا يشترط قبض المستولى فلا يشترط ما هو من تمامه فمن اخذ بقول ابى يوسف في خبره وجوبه بغير اللفظ وهم مشايخ بلخ اخذوا بقوله في بنو من اخذ بقوله محمد في ملكهم وهم مشايخ بخار اخذوا بقوله في وقف المشاع واما الحاق محله بالهبة والصدقة المنقذة اي المنقذة في الحال فانها لا يكون مشاعا فاذا الصدقة المستمرة ففرق ابو يوسف بان اشتراط القبض في تملكها فيها من التملك للغير واما الوقف فليس فيه تملك من الغير حتى يشترط قبضه وانما هو اسقاط الملك بالملك فلا بد من تحقق والطلاق فاصحوب لاشتراط القسمة فيه والحاصل ان المشاع اما ان يتقبل القسمة او لا يتقبلها فحينما يتقبلها اجاز ابو يوسف وقفه الا للسبيد والمقبرة والنمان والسفاية ومنه محرومه مطلقا وفيما لا يتقبلها الفقهاء على اجازة وقفه الا للسبيد والمقبرة فصار الاتفاق على عدم جعل لمشاع سبيد او مقبرة مطلقا اي سواء كان مما لا يتقبل القسمة او يتقبلها والخلاف مبني على اشتراط القبض والتسليم وعدمه فلما لم يشترط ابو يوسف جاز وقفه ولما شرطه محمد منعه لان الشيوع وان لم يمنع من التسليم والقبض لا يترى ان الشائع كان مقبوضا لانه قبل ان ينفذ لكن يمنع من تمام القبض فلذا منعه محرومه عند المكان تمام القبض في ذلك فيما يتقبل القسمة فانه يمكن ان يقسم او لا ثم يقبضه وانما استقطعت اعتبار تمام القبض عند عدم المكان في ذلك فيما لا يتقبلها لانه لو قسم في الوقف فانت الانتفاع كالبيت الصغير والحمام فكيف تحقيق التسليم في حجة وانما الفقهاء على منع وقف المشاع مطلقا سبيد او مقبرة لان الشيوع يمنع خالص الحق لله تعالى ولان جواز وقف المشاع فيما لا يتقبل القسمة بحيث يفيج الى التمايز والتمايز فيه يودي الى امر مستفح وهو ان يكون المكان سبيد اسنة واصطبل بالاداب سنة ومقبرة عام ومزينة عام او ميعناه عام واما البنش فليس يلزم من الهبة اية بل ليس شيئا ذلك ثم فيما يتقبل القسمة او قبض القاضى بسببه وطلب بعضهم القسمة لا يقسم عند ابى مغيرة رويتهما يورون وعندهما تقسيم واحصوا ان الكل لو كان وقفا على الارباب ارادوا القسمة لا يجوز وكذا التمايز عليه فرع ما لو وقف داره على سكنى قوم باعيانهم او ولده ونسله ما تاسلوا واذا الفرضوا كانت غلتهما كذا فان هذا الوقف جائز على هذا الشرط فاذا الفرضوا اكثرى وتوقع غلتهما المساكين وليس لاحد من الموقوف عليهم السكنى ان يكرها ولو زادت على قدر حاجته سكناء نعم له الاعادة لا غير ولو اكثر ولا بد من الوقف وولد ولده ونسله حتى صاقت الدار عليهم ليس لهم الاسكان بالقطر على عددتهم ولو كانوا ذكورا وانما ان كان فيها حجر ومقام غير كان المذكور ان ليسكنوا النساء معهم ولان ان ليسكنوا ازاوجهم من وان لم يكن فيها حجر لا يتشبه ان تقسيم بينهم ولا يقع فيها هبة اية انما سكناء لمن جعل الوقف له ذلك لا غيرهم ومن هذا يعرف ان يكون بعضهم فلم يجد الاخر موصيا كغيره لا يستوجب حصة

الوقف

كيفية الوقف

ولو وقف الكسبي استحق جزء منه بطل في الباقي عند محمد بن الحسن الشيعي مقارنة كفاية لجهة بخلاف ما اذا رجع الواهب في البعض او رجع الوارث في الثلثين بعد موت الموقوف وقد ذهب ادوقف في موضعه وفي المال ضيق لان الشيعي في ذلك طارى ولواستحق جزء محض بعد بطلان الباقي لعدم الشيوع ولهذا جاز في الابتداء وعلى هذا الجهة والصدقة المملوكة **قال** ولا يملك الوقف عند أبي حنيفة ومحمد بن الحسن ان يجعل آخره لجهة لا تقطع ابدا وقال ابو يوسف دة اذا سمي فيه جهة تقطع جاز وصار بعد هذا الفقهاء وان لم يسمهم لهما ان موجب الوقف ذوال الملك بدون التمليك وانما يتايد كالعقود فاذا كانت الجهة يتوقف انقطاعها لا يتوقف عليه مقتضاه فلماذا كان التوقيت في البيع كقول ابو يوسف ان المقصود هو التقرب الى الله تعالى وهو موقوف عليه لان التقرب تاما لا يكون الا في جهة مستطمة ودوة بالضر الى جهة متباينة في الوجهين وقبل ان التايد بشرط بلا جزم لان عند أبي يوسف لا يشترط ذكر التايد لان لفظة الوقف الصدقة صفة عن مابينا انه ازالة الملك بدون التمليك كالعقود ولهذا قال في الكتاب في بيان قوله وصار بعد هذا الفقهاء وان لم يسمهم هذا هو الصحيح عند محمد بن الحسن ذكر التايد بشرط لان هذا صدقة بالمقتضى وبالغلة وذلك قد يكون موقفا قد يكون ثوبا فمطلقة لا ينصرف الى التايد فلا بد من التخصيص

حصة على الساكن بل ان احب ان يسكن منه في بقعة من تلك الدار بلا زوجه او زوج ان كان لاحد من ذلك التارك للتصنيف وخرج او جسدوا سلك في بقعة الى جنب الآخر الاصل المذكور في الشروح والفرع في اوقاف النصف ولم يخالف احدنا علمت وكيف يخالف وقد نقلوا اجماعهم على الاصل المذكور ولو اقتضى الوقف للمشاغ وشريكه على القول يلزم التمسك بعد القضاء او قبله على قول أبي يوسف ره فوقع نصيب لواقف في محل مخصوص كان هو الوقف وجاز عليه ان ينفقه ما يشاء ولو وقف الكل ثم استحق جزء منه لغيره شاعنا بطل الوقف عند محمد بن الحسن لان استحقاق لغيره ان الشيوع كان مقارنا لوقف كماله اذا وهب لكل ثم استحق لبعضه بطلت لهذا بخلاف الوهب لكل ثم رجع الواهب في البعض ورجع الوارث في الثلثين بعد موت الموقوف الذي وقف في الكل ولا يخرج من الثلث فانه لا يبطل الباقي لان الشيوع طار اذا بطل لواقف في الباقي رجع الى الواقف لو كان حيا والى ورثته ان ظهر الاستحقاق لغيره وليس على الواقف ان يبيع ذلك يشتري بثمنه ما يجمله وقفا ولو كان المستحق جزءا لم يملك الباقي لعدم الشيوع فاما جاز في التايد ان ينفق ذلك الباقي فقط وعلى هذا الجهة والصدقة المملوكة لو استحق منها جزء شاعنا بطلت ولو استحق الباقى لا يبطل لو كانت الارض بين رجلين فوقفا على بعض الوجهه ووقفا على الى وال يقوم عليها كان ذلك جازا عند محمد بن الحسن لان المانع من تمام الصدقة شيوع في محل التصديق به ولا شيوع بها لان الكل صدقة غاية الامر ان كانت مع كثره التصديقين لبعض من الوالي في الكل جاز مجمله واحدة فهو كما توهمه به راجل واحد سواء بخلاف ما لو وقف كل منهما نصفها شاعنا على حدة وجعل للمدا على حدة لا يجوز لانها صدقتان فان كلا منهما تصديق بنصيبه ببقعة على حدة الا ترى انه جعل لنصيبه اليا على حدة ومثل ذلك في الصدقة المنفذة ايضا لا يجوز حتى لو تصديق بنصفها شاعنا على رجل وسلم ثم تصديق الآخر بالنصف عليه وسلم لم يخرج شي من ذلك لان قبض كل منهما لاقى جزاءا فكذا قبض الوارث بها ولو وقف كل منها لنصيبه جازا والى واحد انسلما باليه جميعا جاز لان تاما بالقبض والقبض مجتمع قوله ولا يتم الوقف عند أبي حنيفة ومحمد بن الحسن ان يجعل آخره لجهة لا تقطع ابدا كالمساكين ومصلح الحرم والمساجد بخلاف ما لو وقف على مسجد معين ولم يجعل آخره لجهة لا تقطع لالصح لاحتمال ان يخرج الموقوف عليه وقال ابو يوسف اذا سمي جهة تقطع جاز وصار بعد هذا الفقهاء وان لم يسمهم هذا الكلام القدوري وهذا كما ترى لا يناسب استدلال القدوري على قول أبي يوسف لقوله ان سوجب لوقف يعني بعد التسليم الى المتولى عند محمد بن الحسن وبهذا الحكم عند أبي حنيفة ذوال الملك بلا تمليك ذواله لم يتايد كالعقود واذا كانت الجهة يتوقف انقطاعها لا يتوقف عليه مقتضاه ولهذا كان التوقيت مبطلا كما لو وقف عشرين سنة لا يصح انقضا لانه انما يلزمه لو قال يجوز انقطاعه وعوره الى الواقف بعد انقطاع ملك لجهة والى ورثته وهو لم يقل ذلك بل قال في انقطاعه صارت للفقراء ثم نقل القدوري انما هو على ما ذكره المعمر ثانيا عنه حيث قال قيل ان التايد بشرط بالاجماع الا ان ابو يوسف لا يشترط ذكر التايد بل لان لفظ الوقف والصدقة يعني عنده لما بينا انه ازالة الملك كالعقود وعندنا بشرط قال المصنف هذا هو الصحيح عند محمد بن الحسن ذكر التايد بشرط لان الصدقة بالمنفعة التي وقف السكيني بالاعلان لم يكن في السكيني قد يكون كالمسح بدوا قد يكون غير مطلقه لا ينفق الى المورد بغيره فاما من التصديق كان الاولى ان يولي بين الوجهين لما نقله من عبارة القدوري ثم يذكر الرواية الاخرى ويذكر عليها الاول انما يولي الاخرى انما يولي ابو يوسف بان بعد انقطاع الجهة يرجع الى ملك لواقف او ذريته وقد نقل من الفروع ما يدل على كل منهما عند ابو يوسف فتمنا ما في السبوط فيما اذا تصدق على امهات اولاده في حيوة وجعل لمن السكيني بعد وفاته وامى امراته تزوجت منهن وخرجت منتقلة الى غيره فلاحق لما في السكيني نصيبا مردود على من بنيت منهن فذلك جاز باعتبار السكينة بالغلة وهذا الشرط يصح منه لمن في الغلة الا ان قال فان لم يمتج بقية منهن كان ميراثا على ذرية الصدقة ابو يوسف لما بينا انه يتوسع في امر الوقف فلا يشترط التايد فاشترط العود الى الورثة عند زاول حاجه الموقوفون عليه لا يفوت حقوقه

قال يجوز وقف العقار لان جماعته من الصحابة رضوان الله عليهم ووقفوه

عنده فاعند محمد بن النابيدش وداشتر والود الى الورثة بطل هذا الشرط فيكون مبطلا للوقف الا ان يحمل ذلك في حصة بعد موتة فيجوز كالوصية لمنكسره
داره بعد موتة مدة معاينة فانه جائز ان يلزم ويعود الى الورثة اذ استقطع الموصي له من ذلك بالقليل انما طغى في الاجناس عن مشروطين متعارفين
عن ابي يوسف اذا وقف على رجل بعينه جاز واذا مات الموقوف عليه رجع الوقف الى ورثته الواقف قال وعليه الفتوى ولذا عرف عن ابي يوسف
من جواز عوده الى الورثة فقد يقول في وقف عشرين سنة بالجواز لانه لا فرق اصلا ومنها ما ذكر في البركة قال ابو يوسف اذا افترض الموقوف عليه
يعتد الوقف الى الفتره قال في الاجناس فصل عنه روايتان واما الشرط الذي تقدم وهو قول من تزوجت او خرجت منتقلة عنه فلاحق لما نصحه الملقن
زوجها او مات او عادت بعد انقلبت لا يرجع لها ما كان لها في الوقف بل قد سقط لانه قطع استحقاقها باحد هذه الصفات فلا يعود الا ان ينص على
ذلك فيقول فان عادت او فارقت عاودا كان لها قول ويجوز وقف العقار وهو الارض مبنية كانت او غير مبنية ويدخل البناء في وقف الارض
تبعها فيكون قفاهما في دخول الشجر في وقف الارض روايتان ذكرهما في الخلاصة في فتاوى قاضي خان تدخل الاشجار والبناء في وقف الارض
كما تدخل في البسيح ويدخل الشرب الطريق استمسا لان الارض لا توقف للاستقلال وذلك لا يكون الا بالدار والطريق فيدخلان كما في الجارة
ولا تدخل الثمرة القائمة وقت الوقف سواء كانت مما تاكل او لا كالورد والراعيين ولو قال وقفنا نخوتنا وجميع ما غيره ومنها قال بلال لا تدخل
في الوقف ايضا ولكن في الاستحسان يلزم التصديق بما على وجه النذر لانه لما قال صدقة مفقومة بجميع ما فيها ومنها فقد حكم بما يجب تصديق
ولا يدخل الزروع كلها الا ما كان له اصل لا يقطع في سنة والحاصل ان كل شجرة تطلع في سنة فهو للواقف وبالا يقطع في سنة فهو داخل في الوقف
فيدخل في وقف الارض اصول البادعمان وقصب السكر ويدخل في وقف الحمام القدر والمشي من قربيه وراماده ولا يدخل سبيل ما في ارض ملكه
او طريق وقوله ان جماعة من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين فقوه قدما ذكر جماعة من رجال الصحابة ولسانهم وقوه او اسانيد ما ذكره في وقف
الخصاف ومنها تقدم من وقف عمر بن عبد الله بن ابراهيم الخزرجي في كتابه غريب الحديث ثنا ابو بكر بن ابي شيبة ثنا جعفر بن عتيق بن شهاب
بن عروة عن ابيه ان الزبير بن العوام وقف دارا على المردودة من بناء قال المردودة هي المطلقة والناقذة لست مات زوجها
وفي البخاري وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم ارضا جعلها لابن اسبل صدقة واخرج الحاكم بسنده في الواقدي وهو حسن عندنا وسكت به عليه
عن عثمان بن الارقم الخزرجي انه كان يقول انا ابن سراج الاسلام اسلم الي سلاح سبعة وكانت داره على النصف او هي التي كان النبي صلى الله عليه وسلم
يكون فيها في الاسلام وفيها دعا الناس الى الاسلام واسلم فيها خلق كثير منهم عمر بن الخطاب بن مسعود ودار الاسلام وتصدق بها الارقم على ولده
وذكر ابنه نسخة صدقة لاسم الله الرحمن الرحيم هذا القصة الارقم الى ان قال لا تباخ ولا تورث وفي الخلافيات للبيهقي قال ابو بكر عبد الله بن الزبير
الحمد ي تصدق ابو بكر بن بداره بركة على ولده فني الى اليوم وتصدق عمر بن بركة وتصدق سعد بن ابي وقاص بداره بالمدينة وداره بمصر على
ولده فذل لك الى اليوم وعثمان بن عمرو بن فني الى اليوم وعمر بن العاص بن بطرس الطائف وداره بكة والمدينة على ولده فذل لك الى اليوم
قال وبالا يحضر في كثير من هذه الكلمة ما يستدل به على ابي حنيفة في عدم اجازة الوقف فرج اذا كانت الدار مشهورة معروفة صح وقفها وان لم تحدد
استثنى بشهر ناعم تحديد ما فرج اخر وقف عقار على مسجد ومدرسة بيا مكانا للبناء ما قبل ان يبنيا اختلف المتأخرون والصحيح الجواز
ويصرف علمها الى الفقراء الى ان تبنوا فاذنيت روت اليها النعمة من امر الوقف على ولادته وان ولادته يكون الصحة وتصرف علمها الى الفقراء

وتحق محمد بن زائدة انه يجوز وقف ما فيه تعامل من المنقولات كالغراس والمواعظ والنفقات والنجارة وثيابها ولقد وردوا المراحل والمصاحف
وعند أبي يوسف لا يجوز لأن القياس انما يتوكل بالنص والنص ورد في الكراع والسيلاح فيقتصر عليه ويحذف بقول القياس قد يتوكل
بالتعامل كما في الاستصناع وقد وجد التعامل في هذه الاشياء ونحن نصير بن يحيى انه وقف كتبه الخاتمة لما بالمصنف وهذا صحيح لأن
كل واحد يسلك للدين تعلما وتعلما وقراءة واكثر فقتناه الامصار على قول محمد بن زائدة وهو لا يتعامل فيه لا يجوز عندنا وقفه وقال الشافعي
كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء اصله ويجوز بيعه ويجوز وقفه لأنه يمكن الانتفاع به فاشبه العقار والكراع والسيلاح وكل ما كان
الوقف فيه لا ينافي منه على ما يليق فصار كالذي لا ينافي في العقار ولا معارض من حيث السمع ولا من حيث
التعامل فبقى على أصل القياس وهذا لأن العقار يتأبد والنجارة تستام الدين فكان معنى القرينة بينهما أقوى فذلك يكون غيرهما في معناهما
انما خص البناير بذلك لأن العادة ان تمنح على شئ من النهر العام يعني وذلك غير ملوك ثم قال بن زائدة المسئلة دليل على جواز وقف البناير بدون الأصل
ثم نقل عن الأصل ان وقف البناير بدون أصل الدار لا يجوز ولا يجوز وقف البناير في أرض من حارة او اجارة وان كانت ملكا لواقف البناير جاز عندنا
وعن محمد اذا كان البناير في أرض وقف جاز وقفه على الجهة التي تكون الأرض وقفها عليها وذكر الكل في الفتاوى والطلاق الاجازة ليعارض قول الشافعي
في أراضي الحكوم اللهم الا ان يحل تخصيصها بالبيع انما صارت كالاملاك على ما ذكره وسمعة وفي الخاتمة اذا وقف على أصل البناير لم يثبت له القرآن ان لا يتصرف
بها وان وقف على البناير جاز ويقدر في ذلك المسئلة وفي موضع اخر لا يكون مقصورا على هذا البناير وما وقف الكتب فكان محمد بن سلمة لا يجوز
نصير بن يحيى بخبره ووقف كتبه والفقهاء الجعفر بن زائدة وبناخذ وجه قول أبي يوسف ان القياس ياباه والنص ورد في الكراع والسيلاح على خلافه فيقتصر عليه محمد
يقول القياس يتوكل بالتعامل كما في الاستصناع وقد وجد التعامل في هذه الاشياء وعلى قول محمد اكثر فقهاء الامصار ولا تعامل فيه لا يجوز وقفه عندنا
الشافعي رده كلما يمكن الانتفاع به مع بقاء اصله ويجوز بيعه ويجوز وقفه وهذا قول مالك واحمد القضاة وما وقف ما لا ينتفع به الا بالاتات كالزبيب لفظة
والماكول والمشروب فيجوز في قول عامة الفقهاء والمراو بالزبيب الفتنة الدراسم والدنانير واليس حبلى واما الحلبي فيصح وقفه عندنا والشافعي
لان حفصة بن ابي اسحق حليا لعشرين النافعية على السائر الى الخطاب فكانت لا تخرج زكوة وعن احمد لا يصح وقفه وانكر الحديث ذكره ابن ابي
في المعنى وما حصل من جهة الجماعة القياس على الكراع وحارفة الميراثان حكم الوقف الشرعي في هذه البناير غير البناير ترك في الجهاد ولأنه ساء الدين
فكان معنى القرينة فيما اتوى فلا يلزم من شريعة الوقف فيما شرعية فيما لم يشرع فيها ولا يلزم من دلالة الضمان ليس في معناها واذا عرفت هذا فقد زاد
بعض المشايخ اشياء من المنقول على ما ذكره محمد بن زائدة من جريان التعامل فيها ففي الخاتمة وقف بقرة على ان لا يخرج من لبنها وسمتها بطن
لابناير سبيل قال ان كان ذلك في موضع غلب في لك في اوقافهم رجوت ان يكون جائزا عن الانصارى وكان من اصحابنا من يوجب ان لا يخرج من لبنها
او بالكل او بالوزن يجوز ذلك قال نعم قيل كيف قال تدفع الدراسم مضاربة ثم يصدق بها في الوجه الذي وقف عليه ما يكال ما يوزن يبيع
ويدفع ثمنه مضاربة او ببقاعة قال فلي في هذا القياس اذا وقف هذا الكراع من الخطة على شرط ان يقرض الفقراء الذين لا بد لهم من رعيه لا تقسم ثم
يؤخذ منهم ليداراك قدر القرض ثم يقرض غيرهم من الفقراء ابد على هذا السبيل يجب ان يكون جائزا قال وشمل هذا الكثير في الرعي وناحية وسبيل
الاكسية واسترة السوق اذا وقف صدقة ابد اجازة فتدفع الاكسية للفقراء فينتفعون بها في اوقات بسما ولو وقف ثورا لا تدرى بقرته لا يصح ثم اذا عرفت
جواز وقف الفرس والحمل في سبيل الله فلو وقفه على ان يسلكه يادام حيا ان اسكبه للجهاد له ذلك لأنه لو لم يشرط كان له ذلك لان الجاهل سبيل
بجاهد عليه وان اراد ان ينتفع به في غير ذلك لم يكن له ذلك صح حيلة السبيل يعني يميل الى الشرط لا يصح وقفه ولا يواجر فرس السبيل الا اذا اتبع الى الفتنة فيرا
فتنة ما ينتفع عليه قال في الخاتمة وبناخذ المسئلة دليل على ان السبي اذا احتاج الى الفتنة يواجر قطعة بقدر ما ينتفع عليه انتهى وبناخذ عندى غير صحيح لأنه
الفتح الذي لا حاجة اليه السبي من وقف المشايخ وسواهم يتخذ سبيل السبي فيه عام واصطلاحا يواجر فيه المدواب عاذا ولو قيل انما يواجر في ذلك
فيقول غايته ما يكون السبيل ويستلزم جواز الجماعة فيه فانما هو المأخوذ من الخبث فيه ولو قيل لا يواجر له لك فكل عمل يواجر له فيه تغيير احكامه الشرعية
ولا شك ان حاجتنا الى الفتنة لا تغير احكامه الشرعية ولا يخرج من ان يكون سبي النعم ان تخرى ما حوله واستغنى عنه فح لا يصير مسجدا عند محمد
خلافا لابي يوسف انه لم يكن كذلك فوجب عماره من بيت المال لأنه من حاجة المسلمين وفي الخاتمة ايضا يجوز وقف العلمان والجواري على

قال واذا صرح الوقف لغيره بعد ولا فليكنه الا ان يكون مشاعا عند ابي يوسف ده فيطلب الشريك القسمة فيصم مقاسمة اما امتناع التمسك فلما بناها وما جاز القسمة فلا فليكنه واذا غايه الامران الغالب في غير المكييل والموزون يعني المبادلة الا ان في الوقف جعلنا الغالب معنى الا ان نظر الوقف فلم يكن بيعا وتلك كاتمان وقف نصيبه من عقار مشرك فوالذي يقاسم شريكه لان الولاية الى الواقف وجب الموت الى وصيه وان وقف نصف عقار خالص له فالذي يقاسم القاضيه ويبيع نصيبه البات من وجب شريكه يقاسمه المشتري ثم يشترى ذلك منه لان الواجب لا يجوز ان يكون مقاسما ومقاسما ولو كان في القسمة فضل دهران اعطى الواقف لا يجوز امتناع بيع الوقف وان اعطى الواقف جاز ويكون بقدر الدهران مراهمة شراء

مصلح الرباط واذا زوج السلطان او القاضي جارية الوقف يجوز لزوج عبد الوقف لا يجوز والفرق ظاهر وهو ان في الاول كسر بالوقف دون الثاني ولهذا الزوج استه الوقف من عبد الوقف لا يجوز ومن قروح الوقف المنقول وقف دار فيها حمامات يخرج من يخرج من يدخل في وقف الحمامات الا بليت قال الفقيه هو كوقف الصيعة مع الثيران وسئل ابو بكر عن وقف شجرة باصلها والشجرة مما تنفع باوراقها ثمرا باقبال الوقف جاز وتنفع ثمرها باصلها الا ان نفسه اخصا منها فان لم تنفع باوراقها ثمرا فانما تقطع ويصرف ثمنها الى سبيله فان نبت ثانيا والاحرس مكانا وسئل ابو القاسم الصغاري عن شجرة وقف لبعضها وبقي لبعضها فقال ليس منها نصيب سئل غلتهما وبقي متروك على حالها قوله واذا صرح الوقف اي الزم ويزيد او قد مناه في قول القديس واذا صرح الوقف خرج ملك الوقف ثم قوله لم يخرج بيعه ولا تملكه هو باجماع الفقهاء الا ان يكون مشاعا فيطلب شريكه القسمة عند ابي يوسف ففتح مقاسمته ان امتناع التمسك فلما بينا من قوله عليه السلام تصدق باصلها للابيع ولا يرث ولا يهب ومن اخفى وهو ان الحاجته الزم ولا يملك بالزوم خرج عن ملك الوقف ولما ملك لا يمكن من البيع واما جواز القسمة اي عند جفافه على قول ابي حنيفة لا يجوز وان قضى القاضي بوقف المشاع لانها مبادلة ومعنى المبادلة هو الراجح في غير التملكات فلانها تمين معنى واذا غايه الامران الغالب في غير المكييل والموزون معنى الثاني الى ان في الوقف جعلنا الغالب معنى الا ان نظر الوقف فلم يكن بيعا وتلك كاتمان وقف نصيبه من عقار مشرك فهو الذي يقاسم شريكه لان الولاية للواقف عند ابي يوسف ووقف المشاع انما يجوز على قوله ولو طلب شريكه القسمة لم يمتنع من القسمة الى وصيه وان وقف نصيب عقار خالص فللقسمة طريقان احدهما ان يقاسمه القاضي بان يرفع الامر اليه ويطلب منه القسمة فيامر رجلا ان يقاسمه الثاني ان يبيع نصيبه الباقي من اجل ثم يقاسم المشتري ثم يشترى ذلك منه ان احب هذا لان الواحد لا يصلح ان يكون متقاسما ومقاسما ولو كان في القسمة فضل دهران كان يبيع احد المتصفين جود من الاخذ جعل بازاء الجوده دهران فان كان الاخذ للدراسم هو الواقف بان كان النصف الذي هو غير الوقف هو الحسن لا يجوز لانه يصير الباقي بعض وقف يبيع بعض الوقف لا يجوز وان كان الاخذ شريكه بان كان نصيب الوقف احسن جاز لان الواقف مشتري لا يبيع فكانه اشترى بعض نصيب شريكه فوقفه فقوله ان اعطى الواقف لا يجوز يصح على بناء للمنفول ورفع الواقف ويصح على بناءه للقاضيه ونصيب الواقف لا المعنى فيها انه احسن الدرهم واعلم ان عدم جواز البيع في غير القسمة فيما اذا كان قائما عامرا اما اذا انهدم ولا حاصل ليعبر به فيجوز لانه رجع الى ملك الوقف ان كان حيا والى ورثته ان كان ميتا وقال الصدر الشهيد في جنس هذه المسائل نظر يعني لان الوقف بعد ما خرج الى الصدق والى اليد والى الكسوة وانت تعلم ان قول محمد بن جوده الى ملك الوقف اولى من قوله في السبق لان خلوصه لداقوى من غيره من الادقان ولان ذلك من شرط الفائدة وتحقق اشتقاها اذا لم يكن له ربح ليعاد به ولا يوجد من يستاجر فيه ومن لم يكن حاله في السوق وصار بحيث لا يتوقع له الاستفادة البتة وحوض محله خرب وصار سجال لا يمكن حماره فهو للواقف ولو ورثته وان كان واقفه وورثته لا تعرف فهو لقطعة كذا في الحماصة زاد في فتاوى القاضي فان كان كالقطعة يتصدقون به على فقير ثم يبيع الفقير فينتفع بثمنه وعلى هذا فانما يصير لبيت المال اذا عرف الواقف وعرف موته وانما انخر عقبه روى عن محمد اذا ضعف الارض عن الاستقلال بنجد القيم ثمنها اخرى لم يكثر ليا كان ان يبيعها ويشترى ثمنها لم يكثر ليا كان لاقول طائفة من المشايخ فيها اذا كانت على الوقف من وارث او سلطان يغلب عليه قال في النوازل يبيعها ويصدق بثمنها قال وكذا كل قيم جاف شيا من ذلك قالوا فان شئوى على خلافه لان الوقف بعد ما صير بشرط لا يحتمل البيع وهذا هو الصحيح حتى ذكر في شجرة جوز وقف في وقف خربت الدار للاتباع الشجرة لعمارة الدار

وقال وما اخدم من بناء الوقف والبدن حتى في عمارته ان احتاج اليه وان استغنى عنه فمسكه حتى يحتاج الى عمارته فيسره فيه
 لا يندلج من العماره ليقبى على التبايد فيحصل مقصود الوقف فان مست الحاجة اليه في الحال صرفها فيها ولا امسكها حتى يبيتها عليه ذلك
 ان الحاجة فينبطل المقصود فان تعدد اعادة عيادته الى موضع بيع ومصرف منه الى المرحمة من اللبدل الى مقصود اللبدل ولا يجوز ان يقصود بعض التقضي بين مستحق
 الوقف لا يجوز من العين ولا حق الوقف عليه فيه وانما حق الوقف في النافع والعين حق الله تعالى فلا يصح اليه غير حق قال واذا جعل الوقف على
 الوقف لنفسه او جعل الولاية اليه جازع عند ابي يوسف قال في ذكر فصلين شرط الغلة لنفسه وجعل الولاية اليه اما الاول فهو جازع عند ابي يوسف سر
 لا يجوز في قياس قول محمد وهو قول احمد الرازي وده قال الشافعي وقيل لا اختلاف في بيعها بناء على الاختلاف في اشتراط التقضي ولا فائدة قبل هي مسئلة مبتدأة والمخلاف
 في اشتراط البعض لنفسه فحجته وبعد حجة للفقهاء وقيل اذا شرط الكل لنفسه فحجته وبعد حجة للفقهاء سواء ذكر وقف وشرط البعض او الكل لا يمتنع ان لا يلازم وصدر عنه
 ما دلوا عليه فاذا ما افترقوا للفقهاء والمسالكين فقد قيل يجوز ولا خلاف وقد قيل جوي الخلاف ايضا وهو الصحيح لان اشتراطه لم يحد في حيزه كما اشتراطه لنفسه وجه قول محمد
 ان الوقف قبض على وجه التملك بالطريق الذي قد مضى فاشترط البعض الكل لنفسه لان التملك من نفسه لا يتحقق فصار الوقف لنفسه لا يشرط بعضه لنفسه
 ثم لا يكون متناحرا في سبيل بلان حقه لان التقدي في خبر الرد يعني دلالة الاستناع على الرضا باسقاط حقه مترو فيها لجازكون امتناعه بعد القدرة على العماره
 له جازع اصلاح القاضي كما يجوز كونه لرضاها باطل حقه وانما قال اجبر الحاكم لانه لا يقع اجابة من الاستناع وعمله يقول لانه غير مالك
 وفي تقريره من زمان احمد بما انه ليس بالمالك للمنفعة بل ايجز له الانتفاع وقد اضعفت فان للموقوف عليه السكنى ان يعبر الدار والاعادة ملكك المنفع
 بلا عمن والسكنة في وقف النوصات والآخره ليس بالمالك للعين الاجارة تنوقف عليه لانها بيع المنافع والنافع معدومته فلا يتحقق ملكها لملكها
 فاقبضت العين مقام المنفعة لير عليها العقد فلا بد من كونها ملكه وهو يشكك لانه يقتضي ان يصح اجارة المتاجر فيها لا يختلف باختلاف استعمال وان
 لا يصح من الموقوف عليه السكنى الاعادة لكنه يصح كما ذكره فالاول ان يقال لانه ملكك المنافع بلا بدل فلم يملك تملكها ببدل وهو الا اجارة والا لملك
 اكر ملك بخلاف الاعادة وبه الوجه والذي قبله في بيان لافرق بين الموقوف عليه السكنى وغيره حتى ان الموقوف عليه الدار المستحق للغلة ايضا ليس
 ان يلاجر لانه ليس بالمالك للعين فلا يمكن تامة العين مقام منافعها لير عليها عقد الاجارة بل مالكة من المنافع بلا بدل ونص الاسترو شني الزر في المنفعة ان
 اجارة الموقوف عليه لا تجوز وانما يملك جارة المتولي او القاضي ونقل عن النجاشي الى جعفر انه ان كان الاجر كله للموقوف عليه اذا كان الوقف لا يتمم بجوز
 اجارته وهذا في الدور والحواسن وانما الاراضي فان كان الواقف شرط تقديم العشر والخراج وسائر النول ليس للموقوف عليه ان يواجر وان لم يشترط ذلك
 فيجب ان يجوز ويكون الخراج والنوة عليه بما دلوا ولم يرش للموقوف عليه السكنى بالعمارة ولم يجد القاضي من يتاجر بالمركم فيه في المتولي من المذهب
 والحال فيها تدعى الى ان تصير لنفسها على الارض كوماتسقه الربح وحطرتي انه يجزى القاضي بين ان يعمر باقضية من منفعتهما وبين ان يبردا الى ورثة الوا
 والند اعلم قوله وانما اندم من بنار الوقف وانه وهو بالجر كالخشب والتقصيب قد شيم عطفنا على ما صرح الحاكم في عماره الوقف ان احتاج اليه وان استغنى
 عنه امسكه حتى يحتاج اليه وانت تعلم ان بالاندام تحقيق الحاجة الى عماره ذلك لقدرة فلا معنى للشرط في قوله ان احتاج اليه وان استغنى عنه امسكه حتى يحتاج
 وانما المعنى انه ان كان التهيؤ للعمارة ثابتا في الحال صرفه اليها والاحتفاظ حتى يتيسر ذلك تحقيق الحاجة فان الندم قد يكون فليلا صاحب النخل بالانعام
 بالوقف ولا يقرب من ذلك فيكون وجوده كعدمه فيخرج من حيز التجنب للعمارة وان تعددت اعادة بان خرج عن الصلاحية لذلك لشدة وعجزه باص
 صرف ثمنه في ذلك فانه للبدل مقام المبدل ولا يقسم بين صحيح الوقف لانه من عين الوقف ولا حق لهم في العين الموقوفة لانها حق الله تعالى وقسم
 في الغلة فقط واعلم ان جواز سببه الا اذا تعدد الانتفاع به انما هو فيما ورد وعليه وقف الواقف اما فيما اشترطه المتولي من مستغلات الوقف فانه يجوز به
 بلانها الشرط وهذا لان في صيرورته وقفا خلافا والخمار انه لا يكون وقفا ملقيا ان يبيعه متى شاء لمصلحة عرضت قوله واذا جعل الواقف غلة الوقف
 لنفسه او جعل الولاية اليه جازع عند ابي يوسف فهذا ان فصلان ذكرهما القدر في شرط الغلة لنفسه وجعل الولاية اليه اما الاول فهو جازع عند ابي يوسف وهو قول
 احمد وابن ابي ليلى وابن شبرمة وزهرى ومن اصحاب الشافعي ابن شبرمة ولا يجوز على قياس قول محمد وهو قول بلال الرازي وهو بلال بن يحيى بن سلم
 البصري وما نسب الي الراي لانه كان على مذهبه الكوفيين وراهم وهو من اصحاب يوسف بن خالد السمنى البصري ويوسف بن الحسن السحاب
 ابي حنيفة وقيل ان بلالا اخذ العلم عن ابي يوسف وزفره وقع في البسوط والذخيرة وغيرهما الرازي في المغرب وهو تحريف بل هو انما استشهد به الرا
 لانه من البصرة لا من الري والرازي نسبة الى الراي كذا صح في سند ابي حنيفة وغيره ويقول محمد قال الشافعي والملك الخلاف في شرط ملك الغلة
 لنفسه وبعد على القدر او بعضها وبعد للفقهاء ثم قيل ان الاختلاف بينهما بناء على الخلاف في اشتراط التقضي لا في قبض المتولي فليلا شرطه محمد مع

قوله

قوله

فلا ييوسف مرة ما روى ان النبي عليه السلام كان يأكل من صدقة وامراده منها صدقة الوقف ولا يحل الاكل منها الا بالنفقة فدل على مشيئة
فكان الوقف انزلة الملك الى الله تعالى على وجه القرينة على ما بيناه فاذا شرط البعض اكل الكلى لنفسه فقد جعل ماصدا لما لو كان الله تعالى لنفسه
لان يجعل ملك نفسه لنفسه وهذا جائز كما اذا بنى خانا او سقاية او جعل امرضه مقبرة وشرط ان يلزله او يشرب منه او يدفن
فيه وكان مقصوده القرينة وفي التصرف الى نفسه ذلك قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه صدقة

الغلة لنفسه لا يخرج لا ينقطع حقهم لا ينقطع حقهم ولما لم يشترط ابو يوسف لم يمنع قيل مسئلة مبتدأة غير مبنية وهو اوجه ثم وصل الامر بهذه الخلاصة
ما اذا شرط الغلة لامهات اولاده ومديره او اموا احياء فاذا ماتوا كان للعقارب بناء على حال الخلاف المعلوم جارا فيها على ما صححه المصنف وقيل بل مشيئة شرط
الغلة لامهات اولاده ومديره بالاتفاق وهو الاصح وقال المصنف لم ينفى الميسرة والمحيطة والذخيرة والنفقة وقما ونهى قاضي خال فان اكل جعلوا
الصحة بالاتفاق ووفق في الميسرة من شرط الغلة لنفسه حيث لا يجوز ولا مهات اولاده حيث يجوز مع ان شرط لمن ولده بركة كشرط نفسه بان تحريم
ثبت بموته فيكون الوقف عليهم كالوقف على الاجانب يكون ثبوته لم حالة حيوة متبعا لما لم يمتد كما قال ابو حنيفة في اصل الوقف اذا قال في حيوتي وبعد
وفاتي يلزم انما لو وقف على عبيد وامائه فلا يجوز عند محمد لانهم لا يتقون بموته فلا يثبتون ويجوز عند ابى يوسف كشرط نفسه وجه قول محمد ان الوقف يرجع على ج
التملك للخلعة او للسكنى فاشترط البعض والكل لنفسه بطله لانه التملك من نفسه لا يتحقق فصار كالصدقة المنقذة بان تصدق على فقير مالي مسلم اليه
على ان يكون بعضه لي لم يخرج لغيره الفائدة اذ لم يكن ملكا على هذا التقدير الا ما رآه ذلك فقد ركنه في الصدقة الموقوفة وكشرط البعض بقية المسبقة لنفسه
ميتا ولا ييوسف ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأكل من صدقة الوقف ولا يحل الاكل منها الا بالنفقة فان اجماع على ان الوقف اذا
يشترط لنفسه الاكل منها لا يحل له ان يأكل منها وانما الخلاف فيما اذا شرطه والحدوث المذكور بهذا اللفظ لم يعرف الا ان في مصنف ابن ابي شيبة حدثنا
ابن جنيته عن ابن طاووس عن ابيه انهم قالوا جبر الدري البصري ان في صدقة النبي صلى الله عليه وسلم ياكل منها اليها بالمعروف غير المنكر ولان الوقف
ازالة الملك لله تعالى فاذا شرط البعض والكل لنفسه فقد جعل ماصدا لما لو كان الله تعالى لنفسه كذا اقره المصنف على ما سلف لنا في شرط
التسليم الى المتولي عند من ينفى ان يقر بكذا الموقوف ازالة الملك كما نحن بالعين اسقاطه الى المالك بتفاهر منصات الصدقة على وجه يعتبر فيه شرط
غير المسمى للقرينة والشرع وشرط النفقة على نفسه من لا ينفى ذلك كما اذا بنى خانقا او شرط ان تترك فيه او سقاية ويشترط ان يشرب منها او مقبرة ويشترط
ان يدفن فيها قال صلى الله عليه وسلم نفقة الرجل على نفسه صدقة روى يحيى بنده الحديث من طرق كثيرة يبلغ بها الشهادة فروى ابن ماجة من حديث
المقدام بن معدي كرب عن عم قال ما من كسب لرجل كسب طيب من عمل يده وما انفق الرجل على نفسه واله وولده ومخادسه فهو صدقة
واخرجه النسائي عن ابيه عن بغير لفظ الطعن نفسك فلو كان صدقة الحديث واخرج ابن حبان في صحيحه عن ابي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال ايما رجل كسب بالاحلال لا فاطمه نفسه او كسبا فمن دونه من خلق الله فان له بركة وزكوة ورواه الحاكم الملائكة قال فانه له زكوة وقال صحيح الاسناد
ولم يخرجناه واخرجه الحاكم ايضا والدارقطني عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل معروف صدقة وما انفق الرجل على نفسه واله
فهو صدقة وما روى بغيره فخر الحديث وفيه فقلت لمحمد بن المسكلة ما معنى وعرضه قال ان يعطى الشاعر هذا اللسان المتشقق وقال صحيح الاسناد
واخرج الطبراني عن ابيه عن عم قال ما من انفق على نفسه نفقة فمضى له صدقة ومن انفق على امرأته واله وولده فهو صدقة وفي صحيح مسلم عن جابر
قال رجل ابد نفوسا فتصدق عليها فان فضل شيء فلها تلك الحديث فقد ترجع قول ابى يوسف قال الصدر الشيبه القنوسى على قول
ابى يوسف ونحن ايضا نفتي بقوله ترجع للناس في الوقف واختاره مشيئة بلخ وكذا انما هو المدارية حيث اخرجه ولم يدعه ومن صدر الاشارة لنفسه
ما لو قال على ان انفق مائة من غلته وكذا اذا قال اذا حدث على الموت وعلى دين يبدأ من غلته هذا الوقف بقصدار على ففضل فكل ما سئل
كل في كسبه انما وفي وقف الخصام اذا شرط ان يتفق على نفسه وولده وحشمة وعياله من غلته بل لو وقف فزادت غلته فباعها وقبض منها ما

الوقف

الوقف

وكو شرط الخيار لنفسه في الوقف ثلاثة ايام جازا الوقف والشرط عند ابى يوسف وعند محمد بن عمر بن الوقف باطل وهذا بناء على ما ذكرنا

الا ان قد تخلصت في جودة الارض ينبغي ان كانت احسن ان يجوز لانه خلاف الى جز ولو شرط الاستبدال ولم يذكر نية الاستبدال ما شاء من العقاقير
ولو باع الوقف لعين فاشترى بالبيع وقبض الشئ ثم مات ولم يبين حاله فمرددين في تركته وكذا لو اشترى ملكا بالوصية في يد غلامان عليه ولو اشترى
بالشئ عوضا مما لا يكون وقفا لمولاه والدين عليه ولو وهبه من الشئ صحته البتة والضميمة في قول ابى حنيفة ومنعه ابو يوسف ان يقبض الشئ ثم وهبه فالسبب باطل
انما قالوا بطله بعد بعض فني قياس قول ابى حنيفة يبيع وقال ابو يوسف وبطل لا يملك البيع الا بالقدرة وبار من يكون وقفا ساكنا واذا باع الوقف ثم عاد اليه
بما هو من كل وجه كان له ان يبيعها ثانيا وان عادت بعد جدي لا يملك سببا لانها صارت وقفا كانه اشترى بغيره الا ان يكون عزم نفسه الاستبدال ولو
بالبقيصة ولو بغيره لم يقبض قبل القبض بقضا عاين وقفا وكذا اذا قال اشترى بغيره
وقفا في الاستحسان لان الثانية كانت وقفا بلا عن الاولى وبلا استتمات تنقصت تلك لمبادلة من كل وجه فلا تبقى الثانية وقفا ولو شرط
لنفسه ان يستبدل فوكل به جاز ولو وصى به عند موته لم يكن للوصي ذلك لان في الوكالة وهو محلي للممكن جعل المكنة الاستدراك بخلاف الوصي ولو شرط
الاستبدال لنفسه مع اخر على ان يستبدل بالمعاقرة وذلك لرجل لا يجوز له ان يفرق الواقف جاز لانه هو الذي شرط لذلك ما شرطه غيره فهو مشروط له كما لو
قاصيا بلدين كل قيا كان لكل ان تصرف وحده ولو ان احدهما من القاضيين اراد ان يفرق الذي اقامه القاضي الاخر قال ان كان
في ذلك من غير خلاف قوله ولو شرط اي الواقف الخيار لنفسه ثمانية ايام بان قال وقفت دارى يده على كذا على اني بالخيار ثمانية ايام جازا الوقف
والشرط عند ابى يوسف وقال محمد بن عمر بن الوقف باطل وهو قول الشافعي واحمد وبطل قال المهر وهذا بناء على ما ذكرنا يريد الاصل المختلف فيه حتى شرط ايم
فان محمد لما شرط تمام القبض لينقطع حق الواقف ولا شك ان شرط الخيار لغزوت مع الشرط المذكور لانه لا يقصد سوى تمام القبض بالابى يوسف فلما لم
تمام قبض متول ابني عليه جاز شرط الخيار وهو عن ابى يوسف ان الوقف جائز والشرط باطل وهو قول ابو يوسف بن خالد السلمي لان الوقف باطل
في ازالة الملك لا الى ملك ولو اعتق على ان الخيار يمتنع وبطل الشرط فكذلك يجب هذا وكذا اتفقوا على ان شرط الخيار في السبي بطل ويتم وقف المسجد وكذا
قال المندداني على قول محمد بن عيسى ان يجوز الوقف وبطل الشرط لانه شر فاسد فلا يؤثر في المنع من الزوال ولكن محمد يقول تباهم الرضا والقبض تباهم الوقف ومع
شرط الخيار لا تباهم الرضا ولا القبض فكان كالكراهة على الوقف فلا تباهم مع بخلاف السبي فان القبض ليس شرطا فيه عنده بل اقامته الصلوة فيه بحجة وكذا في الاعتاق
فان القبض ليس شرطا والحاصل انه ان تم له شرط التسليم في اصل الوقف ثم لم ينفذ منه ما فيه وتقييد الخيار بثلاثة ايام ليس قيد اهل ان يكون مطلقا
حتى لو كانت مجزئة بان وقف على انه بالخيار لا يجوز بالاتفاق وكذا روى عن ابى يوسف انه قال ان بين الخيار وقفا جازا الوقف والشرط وان لم يوف
لها الوقف الشرط باطلان ثم اذا لم يبيع الوقف مع شرط الخيار لم يطل الخيار قبل الثلث لم يبيع لان الوقف لا يجوز الا به وبطل الخيار يمنع التاخير وكان شرط الخيار
في نفس العقد بخلاف البيع فان الخيار فيه لا يمنع جازه بل يفيد اذ شرط اكثر من ثمانية ايام لا تنافي لزوم العقد بعد الايام الثلاثة فلم يكن الفساد في
العقد فاذا اسقط قبل الثلث جاز وكذا في فتاوى قاضي خان ولا يبطل الوقف بالشرط الفاسد ولهذا لو وقف ارضا على رجل على ان يقرضه
در ايم جاز الوقف وبطل الشرط وفي فتاوى قاضي خان ايضا قال الفقيه ابو جعفر احق ان يشتري قبل القبض جائز وقيل نقد الشئ موقوف فكذلك الوقف
ولو اشترى ارضا فوقها ثم اطلع على عيب مع بقصان العيب لا يكون للوقف بل لان البيع به باشا وروح اشترى ارضا على ان الخيار
فوقها ثم اسقط الخيار صح ولو كان الخيار للبائع فوقها المشتري ثم اسقط البائع الخيار لا يكون وقفا ولو وقف بالبائع صح ولو وقف الموهوب له الارض

لا يجوز

قال ومن اتخذ أرضه مسجداً لم يكن له أن يجمع فيه ولا يبيعه ولا يورث عنه لأنه يخرج عن حق العباد وصار
خالفاً لملكه وهذا لأن الأشياء كلها لله تعالى وإذا اسقط العبد ما ثبت من الحق خرج
إلى أصله فانقطع شرفه عنه كما في الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد واستغنى

منه ذات وهو بيت يتخذ تحت الأرض تعرض تبار والماء وغيره أو فوقه بيت ليس أحد منها للمسيحيس مسجد وله سيرة ويورث عنه أوقات ولو غل
بأية إلى الطريق لبقاء حق التبرع بملكه المسجد فالسبب ليس لأحد فيه حق قال الله تعالى وإن المساجد للهدى مع العلم بأن كل شيء إذا كان مأثراً
هذه الأضافة اختصاصه به وبالقطع حق كل من سواه عنه وهو منت فيما ذكرنا إذا كان أسفل مسجد فإن لصاحب الموضع حق السفل حتى يمنع
صاحبه أن ينقب فيه كوة أو يترديه وقد أعلى قول أبي حنيفة وباتفاقهم لا يحدث فيه بناء ولا يورث البناء إلا بأذن صاحب الموضع وإذا كان الموضع
مسجداً فلان أرض الموضع لصاحب السفل بخلاف ما إذا كان السرداب أو الموضع أو المصالح المسجدة فإنه يجوز لأهل الموضع فيه لأحد بل من ممتلك
مصالح المسجد فهو كسرداب مسجد بيت المقدس هذا هو ظاهر المذهب روى عن أبي حنيفة أنه إذا جعل أسفل مسجد أو من الموضع فإنه يتأخر بخلاف ما إذا
وغيره الخليل الحكم بوجود الشرط فإن التابيد شرط وهو مقتضى وإنما ثبت الحكم مع عدم المانع وهو تعلق حق واحد ومانع محمد بن عيسى عن المسجد
منظم وهو تعليق الحكم الشيء وهو متوقف على وجوده وعن أبي يوسف أنه يجوز ذلك في الأولين لما دخل بغداد ورأى ضيق الأماكن وكذا عن محمد بن
الري وهو تعليق صحيح لأنه تعليق بالضرورة وكذلك أن اتخذ وسط دائرة مسجد أو أذن للناس فيه أو ناعا ما لا أن يبيعه ويورث عنه لأن المسجد
حق المنع منه وإذا كان ملكه مخطأ سجداً كان له حق المنع ولم يصير مسجداً لأنه البقي الطريق لنفسه فلم يخلص لله تعالى وعن كل من أبو يوسف
ومحمد أنه يصير مسجداً لأنه لما رضى يكون مسجداً ولكن يصير مسجداً إلا بالطريق دخل فيه الطريق وصار داخل الموضع كما يندخل في الأجارة بلا ذكر قول
ومن اتخذ أرضه مسجداً لم يكن لأن يبيع ولا يورث عنه يعني بدو شرطه في فتاوى قاضي خان رجل له ساحة بلا بناء فيها امرؤاها أن يصلوا فيها
بجماعة قالوا إن امرئهم بالصلوة أبدأوا امرئهم بالصلوة بجماعة ولم يذكر الأبد إلا أنه أراد الأبد ثم مات لا يكون ميراثاً عنه وإن امرئهم بالصلوة شهر أو
ثم مات يورث لأنه لا بد من التابيد والتوقيت نيابة مقتضى هذا أن لا يصير مسجداً إنما إذا أطلق الأداة اعتبرت الورثة بأنه أراد أن يورثه
لا تعلم فلا يحكم عليهم بمنع أرثهم بالمثبت ولو ضاق المسجد ويمنع أرض وقف عليه أو جاز أن يورثه ويدخل فيه ولو كان ملك رجل أخذ بآية
أو باطلو كان طريقاً للعامة أدخل بعضه بشرط أن لا يغير بالطريق وفي كتاب الكراهية من الخلاصة عن الفقيه أبي جعفر عن هشام عن محمد بن
أن جعل شيء من الطريق مسجداً أو جعل شيء من المسجد طريقاً للعامة انتفى يعني إذا احتاجوا إلى ذلك لأهل المسجد أن يجعلوا الرحمة مسجداً أو كذا
القلب يجوز أن الباب أو يحد ثوابه بأبواب أو يحد ثوابه بالزكاة ذلك لم أن يحد ثوابه بالزكاة وليس لمن ليس من أهل المصلحة ذلك كذا في المصنفين
الحجاب ليعتقوا الضاديل ويعرضوا التصير كل ذلك من مال أنفسهم أو من مال الوقف فلا يخلع غير المتولى إلا بأذن الحاكم من الخلاصة إلا أن
قوله على القلب يقتضي جعل المسجد رحمة وفيه نظر وقد ذكر المصنف في علامة النون من كتاب التبيين قيم المسجد إذا أراد أن يبيح أو أن يبيع في المسجد أو في ثوابه
لا يجوز له أن يفعل لأنه إذا جعل المسجد مسكناً تسقط حرمة المسجد وأما الغنم فلا تنسج المسجد قوله ولو خرب ما حول المسجد استغنى عنه ويستغنى عن الصلوة
فيه أهل تلك المصلحة أو القرية بأن كان في قرية فخرت وحولت فزارع بقى مسجداً على حاله عند أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة وأما كذا الشافعي وعن
يباع نقضه ويصرف إلى مسجد آخر وكذا في الدار الموقوفة إذا خربت ببيع نقضها ويعرف ثمنها إلى وقف آخر لما روى أن عمر كتب إلى أبي سفيان
لما نقب بيت المال الذي كان في المسجد الذي بالتمارين وأجل بيت المال في قبيلة السبيد وعند محمد يعود إلى ملك لو اتفق أن كان
حياء إلى ورثته أن كان ميتاً وان لم يعرف بانيه ولا ورثته كان لهم بيعه والاستعانة بثمنه في بناء مسجد آخر وهو قوله أنه عليه قربة وقد نقلت فيقطع

البيع والبيع

يبيع مسجد اعمد ابديي سنة لا ناسقا طائفة ذابحوا الى ملكه وعناهم لا عاد الى ملكا لبا في اول ايامه
 مائة لانه عتده لزم قومه وقد انقطع فصار كحصير المسجد وحشيشه اذا استغنى عنه لان ابا يوسف لا يقول في الحصيد والحشيش انه ينقل الى مسجد آخر

هو ايضا وصار كحصير المسجد وحشيشه اذا استغنى عنه وقبضه اذ خرب المسجد ليعود الى ملك متخذة وكما لو كن من بيت فافر سبيع عاد الكفن الملك
 ملكه ويهي الاحصاء اذا زال الاحصار فاذا ركل الحج كان له ان يبيع مبدية ماشا يستدل ابو يوسف وجمهور العلماء بالكعبة فان الاجماع على عدم
 خروج موضعها عن المسجد والقربة الا ان لقائل ان يقول القربة التي عينت له هو الطواف من اهل الافاق ولم ينقطع الخلق عن مكانه ان
 الفترة وان كان لا يبيع منهم كفرهم على ان الايمان لم ينقطع من الدنيا راسا فقد كان لثقل قيس بن ساعدة امثال فلا وجه انه لو تحقق سبب سقوط
 الملك فيه لايعدو كالتحقق كما لا يعدو اذا زال الى ملك من اهل الدنيا لا لسبب يجب تجديد الملك فما لم يتحقق لم يعد واما ما قاس عليه من عدم
 الاحصاء فليس بلازم لانه لم يزل ملكه قبل الذبح وكذا الكفن باق على ملكه لانه انا باح الانتفاع به على ملكه وقد استغنى المستغني فيعود الى المبيع واما الحصيد
 والقنديل فالبيع من سبب بي يوسف انه لا يعدو الى ملك متخذة بل يحول الى مسجد آخر او يبيع قيم المسجد للمسجد لانه واجبه مسجد البصيلة فيه اهل الملك
 المحلة لا غير بل يصلي فيه العامة مطلقا اهل تلك المحلة وغيرهم واما استدلال احمد بالكاتب عمر لا يفيد لانه يمكن ان امره بالتجارة ببيت المال في المسجد واستدلاله
 بالانتفاع بالاستبدال ودو بالحيث المشهور وفي الخلاصة قال محمد في الفرل اذ جله جميعها في سبيل ليدفعا بحيث لا يستطيع ان يركب يباع ويعرف
 ثمنه الى صاحبه وورثته كما في المسجد وان لم يعلم صاحبه شيئا من ثمنه فليس له ان يبيع عليه ولا حاجة الى الحاكم ولو جعل جنازة وملاة ومغتسلا وقفاني محلة
 ومات اهلها كلهم لا يرد الى الورثة بل يحل الى مكان آخر فان صح هذا من محمد فهو رواية في الحصر والبقارى ايضا لا تعود الى الورث وهكذا نقل عن
 الشيخ الامام الحلو في المسجد والحوض اذ خرب لا يحتاج اليه لفرق الناس عنه انه يصرف اوقافه الى مسجد آخر او حوض آخر او علم انه يفرج على الخلاء
 بين ابي يوسف ومحمد فيما اذا استغنى عن المسجد بخرب المحلة والقربة وتفرق اهلها ما اذا اهدم الوقف وليس لمن الغلة ما يمكن به عمارته بل يبطل الوقف
 ويرجع النقص الى بانيه او ورثته عند محمد خلافا لابي يوسف وكذا انا لو في سوق اخرج وصار بحيث لا ينتفع به لا يستاجر لشيء التبعه يخرج عن الوقف
 وكذا في حوض ملته خرب وليس له بيعه فهو لوارثه فان لم يعرف فهو لقطعة وكذا الرابطة اذ خرب يبطل الوقف ويصير ميراثا ولو بني رجل على بناء الارض فالبناء
 للباقي واصل الوقف لورثة الواقف عند محمد فيقول من قال في جنس هذه المسائل نظر فليتأمل عند الفتوى غير الواقع موقوفه في الفتاوى النظرية
 سئل الحلو في عن وفات المسجد اذا تطلعت وتعد استخلاها ليل للمتنولي ببيتها ليشترى ثمنها اخرى قال نعم وروى هشام عن محمد انه قال اذا صار الوقف
 بحيث لا ينتفع به الساكنين فللقاضي ان يبيعه ليشترى ثمنه غيره وعلى هذا ينبغي ان لا يفتى على قوله برجوعه الى ملك الوقف وورثته بمجرد تعطله او خرابه
 بل اذ صار بحيث لا يشترى ثمنه بوقت آخر يتخلل لو كانت غلته دون غلة الاول وكذا المتنولي ان يبيع من تراب مسئلة اذا كان فيه صلاته وفي قتلا
 قاضي خان وقف على خمسين خرب ولا ينتفع به لا يستاجر اصله يبطل الوقف ويجوز بيعه وان كان اصله ليشترى ثمنه بغير اصله وقفه انتهى ويجب حفظ
 هذا فان قد خرب لدارا فكيف يبي ببيت لو نقل نقصها استاجر أرضها من بني اوبغوس ولو قليل فيعقل عن ذلك ثباع كلها للواقف مع انه لا يرجع
 منها اليه الا النقص فان ظلت على هذا تكون مسئلة الرابطة التي ذكرنا مقيدا بها اذ لم تكن أرضه بحيث يستاجر قلنا لان الرابطة موقوف للسكنى
 فاستغنى ما يند اما بخلاف هذه فان المراد وقف لاستغلال الجماعة المسلمين لو اهدمها لبعض بنايها لدار وليس ثم ما يباع ويبيع في يد القائم
 بامر الوقف الى ان يحتاج الباقي الى العماره فيصرفه ذلك كذا اذا بيس لبعض شجار الارض المتوفية ببيعها ولا يبيع من نفس الارض كذا كس
 ولا يوطئ المستحقون شيئا من ثمن النقص ولا من عينة بوجه من لوجه لانه لا حق لهم فيما سوى الغلة بل الحال ان يكون شراء شي يتخلل وتوطئ اذ ا

قال ومن بنى سقاية للمسلمين او خاناً يسكنه بنو السبيل او رباطاً او جعل ارضه مقبرة لم يزل ملكه عن ذلك حتى يشك به احكامه
عند ابي حنيفة رحمه الله لم ينقطع عن حق العبد الا ترى ان له ان ينقم به فيسكن في الخان في يزل في الرباط ويشرب من السقاية ويمنع
في المقبرة فلا يشترط حكم الحاكم ولا اضافة الى ما بعد الموت كما في الوقف على الفقراء بخلاف المسجد لانه لم يبق له حق الا انتفاع به فخلص
لله تعالى من غير حكم الحاكم وعند ابي يوسف يزدل ملكه بالقول كما هو اصله اذا التسليمه عند ليس بشرط والوقف لازم وعند محمد اذا
استغنى الناس من السقاية وسكنوا الخان والرباط ودفنوا في المقبرة نزل الملك لان التسليمه عند شرط والشرط تسليمه نوعه ذلك بما ذكرناه

الارض يشي ولو قليلا فعمل محظوظ النارة بالقي ولو ضرب لكل وتعذر ان يشتري ثمنه مستغل ولو قليلا يرجع الى ملك لواقف قوله من بنى سقاية للمسلمين او خاناً
يسكنه بنو السبيل او رباطاً او جعل ارضه مقبرة لم يزل ملكه عن ذلك حتى يشك به الحاكم عند ابي حنيفة رحمه الله لم ينقطع عنه الانتفاع به في الحال فله
ان يسكن في الخان ينزل في الرباط ويشرب من السقاية ويمنع في المقبرة فيشرط حكم الحاكم ولا اضافة الى ما بعد الموت لكونه حصية فيلزم بعد الموت وله ان يرجع
عنه قبل موته على ملكه في الوقف على الفقراء على ان لا يثبت في كل منها لفظ ينزل عن خروج عن الملك كما قدمناه في وقفت وتصدق وفي هذه الامور مع ذلك
ثبوت تعلق حق انتفاع بعين الوقف كما ذكرنا بخلاف الوقف على الفقراء ونحوه بخلاف المسجد لا يشترط في زواله عن ملكه ولا وضية لانه لم يبق له حق الا انتفاع به فخلص له
بما حكمه عند ابي يوسف يزدل ملكه بالقول كما هو اصله قوله لانه الثابت كما مر وعند محمد لا يزدل حتى يستغنى الناس من السقاية ويسكنوا الخان الرباط ويمنعوا في المقبرة
لان التسليمه عند شرط تسليمه به بما ذكرناه من سكنهم الخان والرباط الى آخره وتحتي بالواحد في التسليم الموجب لزال ملكه لتعذر فعل الجنب اى تسليمه لكل علم
تقدير تسليمهم على هذا البير اذا احتفروا والنحو من ذلك ان الملك استغنى منها واحد وشرب دابة من ذلك داخل قطعة ارض لى طريق المسلمين جعلها طريقا ليشترط
فيهم ورواها بانه على قول من يشترط القبض في الاوقات وكذا القطرة يتخذ بالمسلمين يلزم مبرور واحد ولا يكون بنا وبما مرنا ولو سلم الى المتولى صح التسليم في هذه
الوجوه اعنى السقاية والخان والرباط والمقبرة والبير والحوض لانه اعنى المتولى نائب عن السواقف عليهم فعله اى تسليمه اى تسليمهم اى ما في المسجد فيلزم لا يكون تسليمه
وقيل يكون وقد قدمناه مع وجهه وجه الصعوبة انه اى المبني يحتاج الى من يكتبه ويعلق بابه فاذا سلم اليه صح التسليم لانه متولى له عرفا واختلفت في المقبرة
قيل كالسجود على القول بان لا يكفي في ازاله الملك عنه التسليم الى متولى لانه لا يتولى لولا يزدل الملك لا بالدفن فيها وقيل كالسقاية فيصح التسليم الى المتولى
تقبله ولو جعل دارا لمكة سكنة للجهاد والعتيقين او جعل داره في قرية سكنة للمساكين او جعلها في ثغر من الثغور سكنة للفرقة والمرابطين او جعل غلظة ارضه للفرقة او في
سبيل الله دفع ذلك الى وال يقوم عليه فهو جائز ولا يرجع فيها اى في السقاية والمقبرة وفي الدار المسكنة عندها للخروج عن ملكه بذلك التقدير وهو قول الامة
الثلاثة بلا شرط الدفع الى المتولى كقول ابي يوسف وعند ابي حنيفة لان يرجع المالك حكمه بذلك ثم روي الحسن عنه انه اذا رجع بعد الدفن لا يرجع في المحل الذي دفن
فيه ويرجع فيما سواه ثم اذا رجع في المقبرة بعد الدفن لا يشيها لان انشراح حرام ولكن يسوي ويرجع وبذا على غير رواية الحسن الفتوى في ذلك كله على خلاف
قول ابي حنيفة لتعامل المتوارث هذا وتعارض المقبرة غير باء لو كان في المقبرة اشجار وقت الوقف كان للورثة ان يقطعوا لان موضعها لم يبدل في الوقف
لا مشغول بها كما لو جعل ارضه مقبرة لا يدخل موضع البناء في الوقف بخلاف غير المقبرة فان الاشجار والبناء اذا كان في عمار وقفه دخلت في الوقف متباين
لوقبت فيها بعد الوقف ان علم غارسها كانت للغارس ان لم يعلم فالرأى فيها للقاضي ان سرق بيعها وصرفت ثمنها على عمارة المقبرة فله ذلك فتكون
في الحكم كأنها وقف ولو كانت قبل الوقف ليكن الارض مواتا ليس لها مالك فاشترى اهل القرية مقبرة فالاشجار على ما كانت عليه قبل جعلها مقبرة
ولو ان جعلها غرس شجرة في المسجد ففي المسجد وفي ارضه موقوفه على رباطا مثلاً ففي الوقف ان قال القيم تعادها ولو لم تكن لغيره لم يرد فيها لانه ليس له فيه
الولاية فلا يكون غارسا للوقف ولو غرس في طريق العامة او على شط النهر العام او وسط الحوض القديم ففي الغارس لانه ليس له ولاية جعلها للعامة وكذا
على شط النهر القريه ولو قطعها فبنت من عروقها اشجار ففي الغارس ولو بنى ارجل في المقبرة بيتا لحفظ اللبن ونحوه ان كان في الارض سبعة جازون لم يرض
هذا لك بل القرية لكن اذا احتجج الى ذلك المكان يرفع البناء ليقبوه ومن حفر لنفسه قبل ان يقبوه ان يقبوه وان كان في الارض سبعة الا ان الاولى لا يوجب
ان كان فيها سبعة وهو كمن بسط سجادته في المسجد ونزل في الرباط فجاء آخر لا يبين ان لا يوجب لاول ان كان في المكان سبعة وذكرنا الناطقي ارضه لغيره

والمقبورة في هذا المنزلة المسجد على ما قيل لانه لا متولى له عرفا و قيل هي بمنزلة السقاية والحنان فيصعق التسليم الى المتولى لانه لو نصب المتولى يصح وان كان بخلاف العادة

ارباب معلوفين فان لم ان يصيبوا متوليا من اهل الصلاح لكن قيل لا دوى ان يرفعوا امرهم الى القاضي لينصب لهم وقيل بل الاول في هذا الزمان ان لا ينجسوا ويصيبهم وليس للمشتري ان يتصرف في مال الوقف بل وظيفة الحفظ لا غير وهذا يختلف بحسب العرف في سني المشتري والمتولى ان يفوض اليه غير عديم كالموصى له ان يوصى اليه غير مبرور الا انه لو كان الواقف جعل ذلك المتولى مالا سمي لم يكن له ان يبيع شيئا من اهل البيت يرفع الامر الى القاضي اذ اخرج بجملة الفرض الاجر مثله الا ان يكون الواقف جعل ذلك لكل متولى ليس للقاضي ان يجعل للذي كان او دخله ما كان الواقف جعله للذي كان او دخله لان الواقف في هذا ليس للمالك واذا اخذ المتولى من مال الوقف ومات بلا بيان لا يفسد فالا مانات متعاقبة مصنونة بالموت عن تجرير الا في ثلث مسائل هذه احكامها والثانية اذا اودع السلطان الغنيمة عند بعض الغانمين ومات ولم يبين عند من اودع والثالثة القاضي اذا اخذ مال اليتيم واودع غيره تم مات ولم يبين عند من اودع لاصحمان عليه ما لو كان القاضي اخذ مال اليتيم عنده ولم يبين حاله حتى مات فقد ذكره شهاب عن محمد انه يفسد لو قال قبل موته صانع مال اليتيم عندي او الفقة عليه ومات لا يكون ضامنا اموال ما قبل ان يقول ضمن وكذا لو اودع المتولى وار الوقف ومات ولم يبين اين الثمن فانه يكون دينيا في تركته وللناس ان ياخذوا المتولى بتسوية حاله الوقت اذا مال الى المالك فان لم يكن له غلة يرفع الى القاضي ليأمر بالاستدانة لاصلاحها وله ان يتبني قربة في ارض الوقف للاكره وحفاظها ولجميع فيها الغلة وان يبني بيوت للاستغناء او كانت الارض متصلة ببيوت المهرلية للزراعة فان كان زراعتها الصالح من الاستغلال لا يبني وفي النوازل في اراض افضل من مال الوقف قال ان كان احراز الغلة ارجوان يكون واسعا ولا يوجد الوقف اجارة طويلة واكثر باجوز ثلث سنين وليس له لاقالة الا ان كانت اصلها للوقف ولو زرع الواقف المتولى ارض الوقف وقال زرعتها لنفسي قال المحققون بل للوقف فالقول قوله وعلى الواقف والمتولى في هذا نقصان الارض وليس عليها اجر مثل الارض ويقول القاضي لا ازرعها للوقف فان قال ليس للوقف مال ازرعها به يامر به بالاستدانة لذلك فان قال لا يمكنني لقبول الا بل الوقف استدنيوا فان قالوا لا يمكننا بل نزرع لانفسنا لا يمكنهم لان الوقف في يد الواقف فهو احق به ولا يحضر بغيره الا ان يكون غير مأمون ذكره هذه المسئلة لغير وعما في فتاوى قاضي خان وغيره ونيزل الناظر بالجنون المطبق اذ اودع سنة نص عليه الخصاف لان اقل من ذلك لو عاد اليه عقله وبرا من علمه عاد اليه النظر والناظر ان يוכל من يقوم بما كان اليه من امر الوقف يحل لمن جعله شيئا وله ان يغيره ويستبدل به او لا يستبدل ويوجب الفحل وكيفية يرجع الى القاضي في النصب لو خرج حاكم قضاة او عزل فتقدم المخرج الى القاضي الثاني بان لكل القاضي اخراجه بالحق لا يخله لان الامر الاول محمول على السوء ولكن كلفه ان ثبت عنده انه اهل وموضع النظر في هذا الوقف فان فعل عاداه وكذا لو اخرج لنفسه وحياته فبعد مديرتا اب الى العدد واقام بنية انه صار للمالك فانه يعيده وليس على الناظر ان يتحقق الا في فعله امثاله عن الامر والنهي بالمصالح وله الاجر الذي عينه له الواقف وللناظر في الوقف على الفقهاء ان يعطى قوامية وله ان يقطعهم ويعطى غيرهم فكيف لا يدخل كثره بحيث يحاسبه من وقف الخصاف ان حكم القاضي ان لا يعطى غير هذا الرجل لم يعط غيره وما لم يحكم بذلك لان يعطى غيره ويجوز له ان في كل منها تنفذ في الوقف وقد استبعدت صحة هذا الحكم وكيف ساخ بلا شرع واستحق في المسئلة بقوله ان هذا الحكم لا يصح ولا يلزم

الفصل الثاني في الموقوف عليه وقف على زيد ثم المساكين فرد زيد فهو للمساكين كذا على زيد وعمه واولاده وان كان ميتا

يكتفى

